بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ ابن خلدون

یعنی مقدمہ کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرہم

من ذوی السلطان الاکبر ۔ مؤلفہ علامہ عبدالرحمن ابن خلدون المغربی (۷۳۲ھ / ۱۳۳۲ء تا ۸۰۸ھ / ۱۴۰۶ء)

مترجمہ

مولانا سعد حسن خان یوسفی (فاضل الہیات)

ناشر

نور محمد ۔ اصح المطابع و کارخانہ تجارت کتب ۔ آرام باغ ۔ فریر روڈ ۔ کراچی

فہرست مضامین

حیات ابن خلدون

مقدمہ ابن خلدون

مقدمہ مؤلف

کتاب اوّل

(آبادی عالم کا مزاج۔ اس کو لاحق ہونے والے آثار و حالات مثلاً بدویت و شہریت آپس کا ایک دوسرے پر تسلط۔ ذرائع کسب و معاش۔ صنعتیں۔ علوم و فنون اور ان کے اسباب و علل کا بیان)

———(اس کتاب میں ٦ باب ہیں):———

مکتبہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

حیاتِ ابن خلدونؒ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علامہ ابن خلدون کی حیاتِ عبرت مآب پر ایک اجمالی نظر

علم و ادب میں جن بزرگ سے ہم ابن خلدون کے نام سے روشناس ہیں اُن کا نام در اصل عبدالرحمٰن ہے اور ان کے والد کا نام محمد۔ ابن خلدون کے لقب سے وہ محض اس لئے مشہور ہوگئے کہ ان کے آباء و اجداد میں ایک بزرگ خلدون نامی گذرے ہیں جو ان کی پیدائش سے تقریباً چار صدی قبل یمنی لشکر کے ہمراہ اُندلس میں آئے اور وہیں انھوں نے بود و باش اختیار کرلی۔ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں خود اپنا تعارف ان الفاظ سے کرایا ہے "عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون الحضرمی" لیکن ان کے معاصرین نے ان کے نام کے ساتھ القاب و صفات کا ایک طومار باندھا ہے چنانچہ ان کی تاریخ کا وہ نسخہ جو کتبہ جامع قرویین فاس کے نام پر پیش کیا گیا تھا، اس کے سرورق پر ان کی شخصیت کی شناخت ان الفاظ سے کرائی ہے "قاضی القضاۃ ولی الدین ابوزید عبدالرحمٰن بن الشیخ الامام ابی عبداللہ محمد بن خلدون الحضرمی المالکی" آپ کے بڑے بیٹے زید کی نسبت سے آپ کی کنیت ابوزید ہوئی اور ولی الدین کا لقب آپ کو اس وقت سرفراز ہوا جب کہ آپ مصر میں مالکی مذہب کے قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز تھے گویا مالکی کی صفت آپ کو دوسرے مذاہب کے قاضیوں سے ممتاز کرتی ہے۔ اب حضرمی کی صفت اس طرف مشیر ہے کہ قبائلِ حضرموت سے اِن کو نسبتِ خاندانی حاصل ہے۔ مگر ان کے معاصرین نے ان کو اکثر و بیشتر مغربی یا تونسی کی نسبت سے یاد کیا ہے، اِس لئے کہ یہ ان کے ہاں بلادِ مغرب سے آئے تھے، پھر ابن خلدون اپنی مدتِ حیات میں جن جن عہدوں پر فائز ہوتے گئے، مختلف القاب و صفات ان کے نام کے ساتھ چسپاں ہوتے گئے اور ان کی شخصیت کے لئے باعثِ زیب و زینت بنے۔ مثلاً الوزیر الرئیسُ، الحاجب الصدر الکبیر، الفقیہ الجلیل، علامۃ الامۃ امام الائمہ اور جمال الاسلام والمسلمین وغیرہ وغیرہ بعد ازاں انقلابِ زمانہ کے ماتحت جب وہ مختلف عہدوں سے رفتہ رفتہ دست بردار ہوتے تو ان کے القاب و صفات بھی یکے بعد دیگرے ترک ہوتے گئے یہاں تک کہ بعد میں وہ صرف ابن خلدون کے نام سے یاد کئے جانے لگے۔

گو تاریخ میں کئی ایسے اشخاص کا بھی پتہ لگتا ہے جو ابن خلدون کے نام سے مشہور ہوئے اور انھوں نے اپنے دورِ حیات میں بڑے بڑے سیاسی کارنامے بھی انجام دیئے اور خاصی شہرت کے مالک ہوئے، مگر باین ہمہ ابن خلدون کی بے پناہ شہرت کے باعث اب ابن خلدون کا نام صرف ان کی ذات کے لئے مخصوص سا ہوگیا ہے۔ جس طرح مقدمہ کا نام صرف ان کے مقدمہ کے لئے بعض لوگ ان میں اور ان کے چھوٹے بھائی یحییٰ بن خلدون میں امتیاز نہ کرسکے اور یوں سنگین غلطی کے مرتکب ہوئے کہ کتاب "بُغْیَۃُ الرُّوَّادِ فِی اَخْبَارِ بَنِی عَبْدُ الواد" کی نسبت ان کی طرف کردی، حالانکہ یہ اُن کے بھائی ابوزکریا یحییٰ کی تصنیف ہے۔ اِسی طرح بعض اُن میں اور عمر

ابن خلدون میں فرق نہ کر سکے جو علوم ریاضیہ و فلکیات میں مہارتِ تامہ و شہرتِ عامہ رکھتا تھا، حالانکہ شخص موصوف ابن خلدون سے تقریباً تین صدی قبل گذرا ہے۔

ابن خلدون ۷۳۲ھ/۱۳۳۲ء میں تونس میں پیدا ہوئے اور ۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء میں قاہرہ میں وفات پائی گویا چوہتر برس بقیدِ حیات رہے، زندگی کے مختلف رخوں اور پہلوؤں میں انھوں نے ترقی اور عروج کے مدارج طے کئے۔ کبھی وہ سیاست اور ریاست کے میدان میں آگر چمکے اور کبھی خطابت و قضا میں سربلندی دکھائی۔ کسی وقت درس و تدریس میں مشغول ہو کر سرآمدِ روزگار بنے اور کسی وقت سلسلۂ تالیف و تصنیف میں پڑکر انھوں نے مؤلفین و مصنفینِ زمانہ کی علمبرداری کی، غرض ان کی زندگی ایک عجیب انقلابی اور ہیجانی دور سے گذری سکون و اطمینان سے وہ نا آشنا تھے اور خطرات و اہوال کے وہ خوگر۔ اگر ایک وقت کامرانی و فلاح کے آسمان کا ستارہ بن کر چمکتے ہیں تو دوسرے وقت وہ پستی و تنزل کے گڑھے میں گر کر طرح طرح کی آفات و بلیات کا شکار ہوتے ہیں۔ مختلف سلطنتوں کے سایۂ عاطفت میں وہ بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہوتے اور مسرت و شادمانی کی گود میں کھیلے اور قصور و محلات کی نعمتوں سے لطف اندوز ہوئے اور پھر معاً ہی قید و بند، جیل و سجن کی تکالیف سے دوچار ہوئے۔ ایک مرتبہ ایک لڑائی میں شریک ہوتے ہیں اور جب ان کی جماعت شکست کھا جاتی ہے تو وہ ایک زمانے تک صحراؤں کی خاک چھانتے ہیں گاؤں در گاؤں مارے مارے پھرتے ہیں، ایک دفعہ ان کا سارا سامان لٹ جاتا ہے حتی کے ان کے بدن کے کپڑے بھی، اور یوں عجیب عجیب بلاؤں کا شکار ہوتے ہیں۔ ابن خلدون نے سیاسی زندگی میں اس وقت قدم رکھا جب کہ یہ ابھی بیس برس کے بھی نہ تھے، اور ستتر برس کی عمر تک سیاست کے ہیرو بنے رہے۔ اس درمیانی عرصے میں انھوں نے مختلف عہدے سنبھالے وزیر، حاجب، سفیر، مدرس، قاضی، خطیب بھی ہوئے نیز معتمد اور عدالتِ مرافعہ کی صدارت کی ذمہ داریاں بھی آپ کے سپرد ہوئیں۔ جب ذرا ابھرے معاصرین جذبۂ حسد و عداوت سے ان کی طرف سمٹے اور ان کے ہاتھوں یہ سخت ناکامی کا منہ دیکھتے۔ اگر ان کو صحیح معنی .... میں سکون و عافیت نصیب ہوئی تو وہ صرف ۱۳۷۵ء تا ۱۳۷۸ء کے درمیانی عرصہ میں جب آپ قومی خدمات سے دست کش ہو کر قلعہ ابن سلامہ میں گوشہ نشین ہو جاتے ہیں اور شہروں کی بے چین زندگی سے اپنا رشتہ قطعاً توڑ لیتے ہیں، گویا یہ مختصر سا زمانہ ان کی زندگی کی وہ پُرسکون گھڑیاں ہیں جن میں یہ اپنی فکری و نظری ترقیاں دکھاتے ہیں اور علمی افکار کو بامِ عروج تک پہنچاتے ہیں، چنانچہ مقدمہ کا وجود ان کی اسی مختصر سی فکری زندگی کی ایک بیش قدر یادگار ہے جو اُن کے روشن نام کو صفحۂ روزگار سے نہیں مٹنے دیتی۔

علامہ ابن خلدونؒ کا مولد گو تونس ہے لیکن اُن کی حیاتی تگ و دَو کا میدان پورا عالمِ عربی ہے، جہاں وہ طرح طرح کی آفات سے ٹکراتے ہیں۔ بیس برس کی عمر میں انھوں نے اپنے وطن مالوف کو خیر باد کہا اور مغربِ ادنیٰ و اقصیٰ اور اندلس میں گھومتے گھامتے چھبیس برس کے عرصے کے بعد پھر اپنے وطن میں جا پہنچے مگر اس مرتبہ صرف چار برس رہنا نصیب ہوا اور پھر مصر کے لئے سامان باندھا اور آخر زندگی تک وہیں رہے۔ مصر کے قیام میں بھی وہ کئی مرتبہ پردیس و سفر

ں نکلے۔ ایک مرتبہ فریضۂ حج کی ادائیگی کی نیت سے حجازِ مقدس کی طرف کوچ کیا۔ اور ایک بار مقاماتِ مقدسہ کی زیارت کی غرض سے قدس کی طرف گئے۔ ایک موقعہ پر دمشق کی دفاعی تدابیر میں آپ نے حصّہ لیا جب کہ تیموری سیلاب اس کی طرف اُمنڈتا آرہا تھا الغرض یوں تو آپ کی زندگی کے کل چوبیس [24] برس تونس میں گذرے اور چھبیس [26] برس مغربِ اوسط و اقصیٰ و اندلس میں اور چوبیس [24] برس مصر و شام اور حجاز میں۔ غرض قلبِ جزیرۂ عرب اور عراق کو چھوڑ کر بوری ملکِ عرب پر یہ چکر لگاتے رہے، ان کے زمانے کے وسائلِ نقل و اسلوت کو اگر پیشِ نظر رکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے ایک شہر سے دوسرے شہر اور ایک ملک سے دوسرے ملک منتقل ہوتے وقت کس قدر تکالیف کا سامنا کیا ہوگا اور کس قدر دُور دراز راہوں کو قطع کیا ہوگا وہ خود اپنی سوانح حیات میں رقمطراز ہیں کہ تونس سے اسکندریہ تک پہنچنے میں انھوں نے چالیس روز مسلسل سواری کی پیٹھ پر کاٹے اور حجاز جاتے وقت طور سے ینبع تک ایک ماہ کا عرصہ گذرا۔ اسی طرح جب وہ قوص سے قاہرہ آ رہے تھے تو بھی اسی قدر مدت ان کو لگی۔

بہ حال ابن خلدون کی پُر حوادث و پُر فتن زندگی نے ان کی معلومات و نظریات میں بے پناہ وسعت و فراخی پیدا کر دی اور ان کے اسلوبِ فکر کا رخ پلٹ دیا، اُن کی نہج فکر بدل ڈالی اور ان کی روشِ تحقیق کو ایک نئی جِلا دے دی، چنانچہ ۷۷۹ھ / ۱۳۷۷ء میں جب علّامہ نے مقدمہ لکھنے کے لئے قلم اُٹھایا تو ان کے افکار و نظریات میں یہ سب کچھ انقلاب آ چکا تھا اور اسی کی روشنی میں انھوں نے مقدمہ کو ترتیب دیا۔ پھر جب مصر میں آپ نے ...

سفر کھولا اور اس میں اقامت پذیر ہو کر نئے نئے تجارب سے دو چار ہوئے تو آپ کی معلومات میں اور جدید اضافہ ہوا اور اس بنا پر وہ اپنے مقدمہ میں چند مباحث بڑھانے پر مجبور ہوئے۔ لہٰذا اگر ہم ان خاص خاص اسباب و علل سے صحیح معنی میں روشناس ہونا چاہیں، جنھوں نے ان کے نہج فکر کو بدلا اور ان کو ان نئے نئے نظریات سے مالا مال کیا جو انھوں نے اپنے مقدمہ میں درج کئے تو ہمارے لئے ضروری ہے کہ چند اُمور پر سرسری نظر ڈالیں۔

ایک یہ کہ آپ کس خاندان کے چشم و چراغ تھے جس میں آپ نے پرورش پائی اور بڑھے پلے

دوسرے یہ کہ آپ کس زمانے میں پیدا ہوئے اور آپ کے زمانے کا کیا رنگ ڈھنگ تھا۔

تیسرے یہ کہ وہ خاص خاص حوادث آپ کو کیا پیش آئے جو آپ کی فکری رفتار پر گہرے اثر انداز ہوئے، اس آخری امر کو ہم آپ کی زندگی کے تفصیلی حالات میں جگہ دیں گے۔

علّامہ ابن خلدون کا خاندان

ابنِ خلدون نے خود اخبار و قصص میں سُن سُنا کر اور کتبِ تاریخ و انساب میں پڑھ کر اپنی سوانح حیات میں اپنے نسب کا پتہ دیا ہے اور اپنے پورے شجرہ کی نشاندہی کی ہے، خود کو حضرمی الاصل بتایا ہے اور اپنا سلسلۂ نسب حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے ملایا ہے، جو جلیل القدر صحابی تھے اور یمن میں تعلیمِ قرآن اور تبلیغِ اسلام پر مامور تھے۔ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کے کوئی پوتے خالد ابن عثمان نامی یمنی لشکر کے ہمراہ اپنے وطن سے نکل کر اندلس میں جا بسے، پھر اہلِ مغاربہ نے اپنی عادت کے

مطابق خالد کے نام کو خلدون سے بدل ڈالا۔ اسی بنا پر ان کی پچھلی نسل بنو خلدون کے نام سے مشہور ہوئی۔ ابن خلدون نے اندلس میں اپنے جدِ اعلیٰ کے پہنچنے کی تاریخ منضبط نہیں کی لیکن نسب کی تفصیل میں چھ آبا ضرور گنائے ہیں جس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ خاندان کا ورود اندلس میں تیسری صدی ہجری کے شروع میں فتح اندلس سے مدت دراز کے بعد ہوا ہوگا۔ بنو خلدون اوّل اوّل قرمونہ میں رہے بسے جہاں اُن کے جدِ اکبر خلدون بن عثمان آکر اُترے تھے پھر وہ اشبیلیہ میں منتقل ہو گئے اور وہیں بڑھے پھلے تیسری صدی کے آخر میں انھوں نے سیاست ملکی میں زبردست حصہ لیا اور خلفائے اُموین کے خلاف اندلس میں جو بغاوت اور شورش پھیل پڑی تھی اس میں انھوں نے سرگرمی دکھائی اور پھر اس کے بعد میدانِ علم و سیاست میں کارہا نمایاں کئے اور بلند بلند درجوں پر فائز ہوئے چنانچہ پانچویں صدی ہجری کا مشہور اندلسی مورخ ابن حیان لکھتا ہے کہ "بنو خلدون اب تک اشبیلیہ میں بڑی شہرت کے مالک ہیں اور حکمرانی و علم دانی میں سرآمد روزگار ہیں" ابن حیان کے قول کے مطابق ان میں سب سے پہلے وہ شخص جو ریاست و حکومت کے میدان میں آکر چمکے وہ کریب بن خلدون ہیں، وہ خلفائے اُموین کے خلاف باغیوں کے سرگروہ تھے اور سرغنہ اور شروع شروع میں باغی لیڈروں کے ساتھ شریکِ کار رہے لیکن کچھ مدت بعد یہ اشبیلیہ میں خودمختار اور مطلق العنان حکمراں بن بیٹھے یہاں تک کہ اس شورش میں جو اُن کے خلاف اُٹھ کھڑی ہوئی تھی، وہ مارے گئے۔ اسی طرح ابن حیان کی تحقیق کے بموجب بنو خلدون میں میدانِ علم میں سربلندی دکھانے والے سب سے پہلے شخص عمر بن خلدون تھے جن کے بارے میں ابن ابی صیبعہ (۱۲۰۲ء - ۱۲۶۹ء) کتاب "عیون الانباء فی طبقات الاطباء" میں یوں رقمطراز ہے کہ "ابو مسلم عمر ابن خلدون الحضرمی اہلِ اشبیلیہ کے شرفا میں ہیں علوم فلسفہ میں ان کو کافی دسترس حاصل تھی اور علومِ ہندسہ، نجوم و طب میں شہرتِ تامہ رکھتے تھے انھوں نے ۴۴۹ھ میں اپنے وطن میں وفات پائی۔ ابن ابی اصیبعہ ہی کی تحقیق کی رو سے یہ عمر مذکور علوم ریاضیہ میں مشہور ابوالقاسم مسلمۃ المجریطی کے شاگرد تھے۔

غرض بنو خلدون اشبیلیہ میں اسی طرح رہتے بستے رہے یہاں تک کہ شاہ علالفنس ادفونش نے اشبیلیہ پر اقتدار حاصل کرکے ان کو یہاں سے جلا وطن کر دیا تو اوّل یہ سبتہ میں جا ٹھہرے پھر وہاں سے تونس کا راستہ لیا اور وہیں اقامت پذیر ہو گئے۔ تونس میں بھی بنو خلدون عزّ و شان کی زندگی بسر کرنے لگے کیونکہ افریقی سلاطین سے ان کے دیرینہ و قدیمانہ روابط و تعلقات تھے اس طرح کہ زکریا حفصی جس نے ولایتِ افریقہ کا مستقل حکمران ہونے سے قبل ٦٢٥ھ/١٢٢٨ء میں تونس میں سلطنتِ حفصیہ کی بنیاد ڈالی، اشبیلیہ کا فرمانروا تھا، اس کے والد و دادا بھی اشبیلیہ پر کئی بار اقتدار حاصل کر چکے تھے لہٰذا ان انقلابات میں خاندانِ حفصیہ اور بنو خلدون کے مابین عہدیوں سے خوش گوار مراسم و روابط چلے آرہے تھے جو بنو خلدون کو جلا وطنی کے بعد تونس میں کشاں کشاں لے آئے اور بالآخر ان کو ممتاز و معزز درجہ پر پہنچایا۔ یہاں بھی بنو خلدون علم و سلطنت کے میدان میں چمکے۔ کئی بار حکومت میں بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہوئے لڑائیوں میں بھی زبردست حصہ لیا مگر ساتھ ساتھ علم و ادب سے بھی اپنا رشتہ نہیں توڑا اور اس میں بھی سربلندی دکھاتے رہے۔ ابن خلدون کے پردادا لمنوزاہا کا عہدہ بھی سنبھالا اور پھر آخر ایک بغاوت میں مارے گئے اسی طرح ان کے دادا بھی کئی بار منصب وزارت سے

سرفراز ہوئے۔ اور جب سلطان دارالخلافہ سے باہر جاتے تو یہ ان کی جانشینی کرتے اور ان کے نائب سمجھے جاتے۔ لہٰذا ابن خلدون کے والد نے علم وکمال کو سیف وسنان پر ترجیح دی اور اپنی توجہات کا مرکز علم وادب بنایا۔ ابن خلدون کہتے ہیں کہ ان کے والد کو علم وادب میں سب پر سبقت حاصل تھی اور فنونِ شعر پر ان کی اچھی نظر تھی۔ اہلِ ادب ان کے پاس فیصلہ کے لئے آتے اور اپنے کلام کو ان کے سامنے پیش کرتے۔

لہٰذا علامہ ابن خلدون نے جب اسی نامور خاندان کے دامن میں تربیت وپرورش پائی اور بچپن ہی سے اپنے آبا واجداد کے مناقب ومحاسن سنتے رہے اور اپنے والد کی مجالس میں شریک ہوکر زائرین ومہمانوں کی باتوں کو اپنے حافظہ میں جگہ دیتے رہے تو فطری طور سے ان کے دل میں دو زبردست داعیے پیدا ہوئے، ایک یہ کہ منصب وجاہ میں ان کو سربلندی حاصل ہو، دوسرے یہ کہ علم وفضل میں ان کو ممتاز برتری ملے۔ یہ ہر دو رجحانات آپ کے دل میں مساویانہ اثر سے جڑ پکڑ گئے اور ان میں آپس میں عرصہ دراز تک رسہ کشی ہوتی رہی، مگر ایک کو دوسرے پر غلبہ حاصل نہ ہوسکا یعنی کسی ایک ہی رجحان کے ماتحت آپ کی زندگی کی روش قائم نہیں ہوئی۔ بلکہ اگر ایک وقت جاہ وثروت کی طلب آپ کو امورِ سلطنت کی طرف طاقت سے کھینچ لائی اور وہ سیاسی تحریکات کے روحِ رواں بنے اور عہدوں کی بلند کرسیوں پر بیٹھے نظر آتے تو دوسرے وقت علم وادب کے شوق نے آپ کو گوشہ درس وتدریس و زاویۂ تالیف وتصنیف میں جا بٹھایا اور ایک بہترین مدرس ذی علم، ایک قابل مؤلف ومصنف کی حیثیت سے وہ منظرِ عام پر آئے۔ سخت سے سخت سیاسی مشغولیتوں میں بھی علم کا شوق ان کے دل میں سرد نہ ہوتا اور اس کے لئے وہ سکون اور اطمینان کے طالب رہتے۔ اگر وہ فکری مشاغل میں لگتے تو منصب وجاہ کے مزوں کو نہ بھولتے اور بڑے بڑے عہدوں کے خواب دیکھتے۔ ان ہی حالات کے مد وجزر میں آخر ان کو تنہائی کی گھڑیاں مل کر رہیں اور ان کا دلی مقصد بر آیا کہ وہ قلعہ ابن سلامہ میں دنیا سے بالکل کٹ کر افکار وتحقیقاتِ علمیہ کے نذر ہوتے اور مقدمہ کی تصنیف بروئے کار آئی۔ مقدمہ گو نہایت پرسکون اوقات کی پیداوار ہے مگر علامہ کی قوتِ فکریہ کا یہ شاہکار اُن کی پچھلی بے چین سیاسی زندگی کا بہت حد تک رہینِ منت ہے کیونکہ ان کے ہر دو شعبہ ہائے زندگی کا آپس میں ایک دوسرے پر گہرا اثر ہے۔ اگر سیاست کی تگ ودو نے علامہ کو نئے نئے اور اچھوتے نظریات سے مالامال کرتی ہے تو ان کی علمی قابلیتیں ان کو اس قابل کرتی ہیں کہ یہ زندگی کو جہلاء کی طرح سطحی نظر سے نہیں بلکہ عمیق اور گہری نظر سے دیکھیں۔ علم کی روشنی میں محض حکمرانی کے قواعد فراہم نہ کریں بلکہ اس سے مبادی عامہ اخذ کرکے علمِ جدید "علم الاجتماع" میں ان سے رہنمائی حاصل کریں۔

یہاں تک علامہ ابن خلدون کا ان کے خاندانی مناقب ومحاسن سامنے رکھ کر تعارف تھا۔ اب آیئے ذرا ان کی خاندانی زندگی پر ایک سرسری نظر ڈالیں، ان کی پیدائش تو ان کے دادا کے سامنے ہوگئی تھی۔ مگر یہ ابھی پانچ ہی برس کے تھے کہ ان کے دادا نے وفات پائی اور ان کی سترہ برس کی عمر تک ان کے والدین بقیدِ حیات رہے۔ پھر ساتھ ساتھ مرضِ طاعون میں مبتلا ہوکر داغِ جدائی دے گئے گویا عالمِ جوانی میں والدین کا سایہ ان کے سر پر سے اُٹھ گیا اور اب خاندان میں ان کے صرف دو

بھائی زندہ رہے۔ ایک ان سے بڑے اور دوسرے اُن سے چھوٹے۔ جب آپ کے خاندانی حالات ایسے ناسازگار ہوگئے تو آپ وطن میں آپ کے لئے کوئی دلچسپی اور دل بستگی کا سامان نہ رہا اور آپ نے کوچ درحلت کا سامان باندھا۔ آپ سیاست میں پڑے اور مغربی ممالک کی گشت لگانے لگے۔ مغرب اوسط میں پہنچ کر ازدواجی زندگی اختیار کی اور قدرت سے ان کو اولاد بھی نصیب ہوئی جس کی وجہ سے وہ اب خاندان کے سرپرست شمار ہونے لگے لیکن ان کی اہل وعیالی زندگی ان کو ادھر اُدھر پھرنے سے باز نہ رکھ سکی، بلکہ اس شہر سے اُس شہر اور اِس ملک سے اُس ملک پھرتے ہی رہے، جب کسی جگہ ان کے قدم ذرا سے ٹکتے اور ان کو قرار نصیب ہوتا تو اپنے گھروالوں کو بلا لیتے پھر جب وہاں سے قدم اکھڑتے تو بال بچوں کو وہیں چھوڑ جاتے۔ ایسے مواقع کئی بار پیش آئے۔ مثلاً جب انھوں نے اندلس کی طرف کوچ کیا تو بال بچوں کو ان کے ماموں کے ہاں بھیج دیا اور پھر اُن کو غرناطہ میں اس وقت بلایا کہ اُن کو قدرے تسلی نصیب ہوئی مگر اس بار وہ اپنے اہل وعیال کے ساتھ ایک ہی سال رہ سکے کہ پھر بجایا کا رُخ کیا اور سیاست میں پڑے۔ اِسی طرح جب وہ تونس چھوڑ کر مصر جارہے تھے تو اپنے گھروالوں کو اپنے وطن ہی میں چھوڑ گئے۔ جب وہ مدرس ہوگئے اور قدرے اطمینان نصیب ہوا تو گھروالوں کو قاہرہ بلایا لیکن سوءِ قسمت سے اِس مرتبہ بال بچوں کا دیکھنا نصیب نہ ہوا کیونکہ وہ جہاز جس میں وہ سوار ہوکر آرہے تھے اسکندریہ پہنچنے سے پہلے ہی ڈوب گیا۔

عصر ابن خلدون

آٹھویں صدی کا نصف آخر جس میں ابن خلدون زندہ تھے اور فکر وعمل میں مصروف۔ تمام متمدن دنیا میں ایک انقلابی دَور مانا جاتا ہے۔ عالمِ عربی تنزل وپستی کی طرف گر رہا تھا۔ اور عالمِ غربی عروج وبلندی کی جانب چڑھ رہا تھا۔ لہٰذا ہم ہر دو کے خاص خاص حالات بیان کرتے ہیں کہ ان کی روشنی میں ہم علامہ کی انقلابی زندگی کو قریب تر نظر سے دیکھ سکیں۔

عالمِ عربی

عالمِ عربی عہد ابن خلدون میں دو اساسی قسموں پر تقسیم تھا۔ ایک مغرب دوسرا مشرق، کیونکہ وہ شہر جو مصر اور بحر محیط کے مابین واقع تھے، مغرب میں شمار ہوتے اور مصر اور اس کے متصل عربی شہر مشرق میں اندلس جغرافیائی وضع کے لحاظ سے گو مغرب میں شمار ہوتا ہے مگر عام طور سے مغرب سے جُدا مانا جاتا ہے۔ اندلسی تہذیب وتمدن کے مراکز طلیطلہ اور قرطبہ وغیرہ اور بیشتر شہرہائے اندلس اشبیلیہ تک عربوں کے اقتدار سے نکل چکے تھے اور عربوں کی کثیر تعداد مغرب اور افریقہ یعنی مراکش وتونس کی طرف جلا وطن کردی گئی تھی اور اب عرب کے زیر نگیں جنوب غربی کا تھوڑا سا رقبہ رہ گیا تھا جو غرناطہ، مریہ اور جبل الطارق کے مابین محصور تھا۔ اِس مختصر سے قطعۂ زمین پر بنو الاحمر حکمران تھے، بنو الاحمر کے امراء حکومت طلبی میں آئے دن لڑتے جھگڑتے رہتے اور آپس میں دست بگریبان رہتے اور کبھی سلاطینِ مغرب سے بھی ٹکرا جاتے۔ اندلسی حکام وامراء جب اپنے سلاطین کے خلاف علمِ بغاوت بلند کرتے اور ناکام ہوتے تو مغرب میں جاکر پناہ گزیں ہوتے، اور اسی طرح مغربی اُمراء وحکام جب مغرب سے بھاگتے تو اندلس میں جاچھپتے اور جب سلطانِ مغرب اور سلطانِ اندلس کے مابین تنازع ہوتا تو ہر ایک باغیوں کے سرگردہوں کو اپنے دشمن کے ملک میں بھیج دیتا کہ مخالف کے ملک میں سے جلتے رہتے اور ملکی تنازعات میں حصہ لیتے تھے۔ ابن خلدون نے دو مرتبہ

اندلس گئے۔ پہلی بار تین سال ٹھہرے اور اپنی مرضی سے وہاں سے نکلے۔ دوسری بار چند ماہ رہنے پاتے تھے کہ مجبوراً انھوں نے اندلس چھوڑا۔

عالمِ غربی

حکومت موحدین کے خاتمہ پر ملکِ مغرب تین حکومتوں پر بٹ گیا۔ بنو مرین مغربِ اقصیٰ کے فرماں روا ہوئے، مغرب اوسط بنو عبدالواد کے زیرِ نگیں آیا اور مغرب ادنیٰ جو افریقیہ کہلاتا تھا بنو حفص کے اقتدار میں قرار پایا۔ بنو عبدالواد کی حکومت ان ہر دو کے لحاظ سے طاقت میں کمزور تر مگر فتنہ و شورش سے دوچار رہنے میں بیشتر تھی، کیونکہ وہ طاقتور حکومتوں کے درمیان گھری ہوئی تھی اس لئے اس کی طاقت اپنی ہر دو پڑوسی سلطنتوں کے مقابلے میں بٹی ہوئی تھی اور ان کا دارالخلافہ تلمسان بنو مرین کے دارالخلافہ فاس سے کچھ دور نہ تھا جو ان سے کہیں زیادہ طاقتور تھے اس لئے بنو عبدالواد کا علاقہ سلطنت فسادات و فتن کا گہوارہ بنا رہتا۔ اور ایک مد و جزر میں رہتا، کبھی یہ اس کو لڑ بھڑ کر بڑھا لیتے اور کبھی اپنا بھی کچھ حصہ کھو بیٹھتے اور کبھی پوری حکومت ہی سے ہاتھ دھو بیٹھتے چنانچہ بنو مرین کئی بار ان کے دارالخلافہ پر غالب آگئے اور یہاں کے اُمراء نے پہاڑوں اور صحراؤں میں جا کر پناہ لی، یا کسی دوسرے عرب ملک میں نکل بھاگے اور پھر موقع کی تاک میں لگے رہے کہ کس طرح اپنی کھوئی ہوئی حکومت واپس لے لیں۔ البتہ فاس میں حکومت مرینیہ اور تونس میں حکومتِ حفصیہ کے قدم ان کے مقابلے میں کچھ جمے ہوئے تھے لیکن اِن دو خاندانوں کے افراد بھی آئے دن ملک و سلطنت کے معاملے میں مصروف بہ پیکار رہتے کیونکہ سلاطین اپنے ملک کو اپنی اولاد پر تقسیم کر دیتے جن میں ہر ایک اپنے اپنے علاقے میں خود مختار ہوتا۔ پھر اس کو اپنا علاقہ بڑھانے کا شوق دامنگیر ہوتا۔ یوں آپس میں ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما ہوتے چنانچہ چچازاد بھائی آپس میں لڑتے، سگے بھائی آپس میں ٹکرا جاتے بلکہ ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ باپ بیٹے کے مقابلے میں یا بیٹا باپ کے برخلاف آمادۂ پیکار و جنگ ہے۔ ان برسرِ اقتدار طاقتوں کے آپس میں ٹکرانے کا نتیجہ یہ ہوتا کہ پاس کے جو چھوٹے چھوٹے حاکم ہوتے وہ ان جھگڑوں سے فائدہ اٹھاتے اور اپنی اپنی جگہ خود مختار حاکم بن بیٹھتے مرکز سے اپنا رشتہ توڑ بیٹھتے اور اس طرح ایک حکومت کی جگہ کئی چھوٹی چھوٹی حکومتیں قائم کبھی ایسا ہوتا کہ بادشاہوں کے وزیر اپنے حاکموں سے غداری کرتے اور ان کو معزول یا قتل کر کے ان کی جگہ کسی کمزور کم سن رئیس کو برائے نام تخت پر بٹھاتے تاکہ اس کی کفالت کی آڑ میں خود حکمرانی کے مزے اڑائیں مگر ایسی حکومتوں کی زندگی بہت تھوڑی ہوتی۔ کیونکہ اس حرکت سے دوسروں کے دل کھٹکتے اور وہ ان کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوتے اور ان کو ختم کرتے۔ چنانچہ اسی طرح طاقتوں میں اکھیڑ پچھاڑ چلتی رہتی۔ علامہ ابن خلدون نے اسی فتنہ و شورش کے دور میں قومی زندگی میں قدم رکھا اور سیاسی تحریکات میں سرگرم حصّہ لیا۔ ان کی سیاسی زندگی کا بیشتر حصّہ مغرب اوسط کے شہروں میں گذرا جو انقلابات و شورش کا اڈا اور مرکز بنا ہوا تھا۔

اب ہم ان خاص خاص واقعات کو بیان کی روشنی میں لاتے ہیں جو علامہ کی سیاسی زندگی میں رونما ہوئے کہ اس سے علامہ کے گرد و پیش کا صحیح نقشہ دماغ میں آ سکے اور پتہ چلے کہ مغربی ملک اُس وقت کس تاریک سیاسی دور سے گذر رہا تھا۔

ـ مرینی کا سُلطان ابوالحسن جب تختِ سلطنت پر بیٹھا تو حدودِ سلطنت بڑھانے کا شوق و جذبہ اس کے دل میں پیدا ہوا لہٰذا اس نے [illegible] ان پر قبضہ کر لیا

اور سلطنتِ بنی عبد الواد کو ختم کر دیا۔ پھر مشرق کی جانب اپنی فوجیں بڑھاتا رہا یہاں تک کہ بجایہ پر بھی قبضہ کر لیا جو افریقہ کے تابع تھا اور وہاں کے حفصی امیر کو اس کے تمام امراء کے ساتھ قید کر کے تلمسان میں نظر بند کر دیا جو وہاں سے دور دراز مسافت پر تھا اور پھر اس کے بعد قسنطینہ پر بھی چھا گیا اور وہاں کے حفصی امیر کو واپس بھیج دیا۔ پھر اپنی فوجوں کو مشرق کی جانب اور آگے بڑھاتا گیا۔ یہاں تک کہ تونس کو بھی اپنے قبضہ میں لے آیا اور یوں پورے ملک مغرب، مغرب ادنیٰ، اوسط اور اقصیٰ کا خود مختار حاکم بن بیٹھا۔ اس وقت ابن خلدون سولہ برس کے تھے۔

مگر اس مرینی سلطان کی حکومت تونس پر دو سال سے زیادہ نہ جم سکی۔ کیونکہ جن قبائل نے اس کا ساتھ دیا تھا وہی اس سے بگڑ بیٹھے اور قیروان میں اس کا محاصرہ کر لیا۔ جب اس محاصرہ کی خبر اہلِ تونس کو پہنچی تو وہ بھی جری ہو گئے اور انھوں نے مرینی حکام کے خلاف شورش برپا کی اور قصبہ میں ان کا محاصرہ کر لیا اور حفصی حکومت کا اعلان کر دیا۔ اہلِ قسنطینہ نے جب یہ دیکھا تو انھوں نے بھی یہی روش اختیار کی کہ مرینی حاکموں کو نکال باہر کیا سلطان ابو الحسن جب ایک زمانہ تک محصور رہا تو اس نے اس عرصہ میں بعض قبائل سے میل کر لیا اور ان کی مدد سے حصار کو توڑ کر شہر سوسہ جا پہنچا اور وہاں سے بحری راستے سے تونس پہنچ کر شورش پر قابو پا لیا قلعہ میں جو اس کی جماعت محصور تھی اس کو بھی نکال لایا اور اس طرح ان شہروں کو پھر اپنے اقتدار میں لے آیا مگر ادھر یہ اس شورش کو پوری طرح فرو کر بھی نہ پایا تھا کہ اس کو خبر لگی کہ اس کا بیٹا ابو عنان جس کو یہ اپنا نائب بنا کر فاس چھوڑ آیا تھا اس کے خلاف ہو گیا ہے

اور مغرب پر خود مختار حکمران بن بیٹھا ہے لہذا یہ اپنے دوسرے بیٹے ابو الفضل کو تونس میں اپنا نائب مقرر کر کے الوتغانیا کی شورش کو فرو کرنے کے لئے تیزی سے پلٹا۔ ادھر حفصی خاندان نے خود کو مرینیوں کے قبضہ سے چھڑانے کے لئے یہ زرین موقع سمجھا اور ان کا ایک وزیر ابن تافراکین جو سلطان ابو الحسن کے خلاف تونسی شورش کا سرغنہ تھا اور سلطان کے غالب آجانے پر اسکندریہ بھاگ گیا تھا تونس کی طرف جھپٹا اور مرینی سلطان کے نائب کو وہاں سے نکال باہر کیا اور تختِ سلطنت پر سلطان ابو اسحٰق حفصی کو بٹھا کر یہ مشہور کیا کہ سلطان اس کی کفالت میں رہے گا اس وقت ابن خلدون کو وزیر مذکور نے سلطان کا کاتب علامت مقرر کیا۔

لیکن وزیر ابن تافراکین کی کفالت میں سلطان ابو اسحٰق کا تختِ سلطنت پر بیٹھ جانا، حاکمِ قسنطینہ کو سخت ناگوار گذرا کیونکہ وہ حفصی امیر تھا وہ خود کو سلطنت کا زیادہ حقدار جانتا تھا۔ لہذا وہ اس نئی حکومت کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا۔ تونس پر چڑھائی کی اور شہر کا محاصرہ کر لیا، جب یہ محاصرہ کئے ہوئے پڑا تھا تو اس نے مغرب اوسط و اقصیٰ کے حوادث کی پریشان کن اور تشویشناک خبریں سنیں، اور سنا کہ مرینی سلطان مشرق کی طرف بڑھتا چلا آرہا ہے۔ تلمسان اور بجایہ کو پھر دوبارہ اپنے قبضہ میں لے آیا ہے اور قسنطینہ کے قریب پہنچ گیا ہے۔ یہ سنتے ہی اس نے یہ مناسب سمجھا کہ محاصرہ کو فوراً ختم کر کے اپنے مرکزِ حکومت کی طرف واپس ہو جائے کہ مبادا قسنطینہ پر مرینی قبضہ جمالیں۔ ابن خلدون اس جنگ میں شریک تھے جو حاکمِ قسنطینہ اور سلطان تونس کے مابین لڑی گئی تھی۔ اس کے بعد علامہ نے مغرب کا رخ کیا۔

ادھر سلطان ابو الحسن مرینی کا یہ حشر ہوا کہ یہ جب اپنے لڑکے کی بپا کی ہوئی شورش کو فرو کرنے کی نیت سے تونس بحری راستے سے روانہ ہوا تو اس کی کشتیوں کا بیڑا ایک سخت آندھی کے مقابلہ میں آکر نذرِ آب ہوا۔ سلطان خود بڑی مشکل سے اپنی جان بچا سکا اور کنارہ پر پہنچا وہاں سے وہ شہر الجزائر میں پہنچا اور لوگوں کو اپنی مدد و معاونت کے لئے جمع کرنے لگا۔ پھر صحرائی راستے سے مراکش گیا اور وہاں جب اس کی اور اس کے بیٹے کی فوجیں آپس میں ٹکرائیں تو اس میں سلطان کو شکست ہوئی اور اس کے بعد چند روز زندہ رہ کر اس نے داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔

اب تو ابو عنان بے عنان ہوا اور پوری آزادی کے سانس لینے لگا۔ اس نے اپنے والد کی حیات میں جب خود مختاری کا اعلان کیا تھا تو اس مقصد کے لئے کہ اس کا باپ اپنے مرکز حکومت کی طرف نہ پلٹ پڑے، بہت سی تدابیر عمل میں لایا تھا، ان میں سے ایک یہ بھی کہ بجایہ اور قسطنطینہ کے دو حفصی امیروں کو جو تلمسان اور فاس میں اس کے باپ کے ہاتھوں نظر بند پڑے تھے آزاد کر کے اپنی اپنی جگہ بھیج دیا مگر اس شرط پر کہ وہ اس کے باپ کو مغرب اقصیٰ کی طرف نہ آنے دیں گے۔ یہ تدبیر اس کو راس نہ آئی کیونکہ یہ ایک قسم کی اسی حکومت سے دست برداری تھی جس کو اس کا باپ فتح کر چکا تھا۔ اسی طرح جب باپ بیٹے میں جنگ و جدال جاری تھی تو بنو عبد الواد نے جو پہلے ہی سے فرصت کی تاک میں بیٹھے تھے اس سے فائدہ اٹھایا کہ بہت آسانی سے اپنے دار الخلافہ پر قبضہ کر لیا۔ گویا ان حالات کے ماتحت بنو مرین کی حکومت پھر سمٹ سمٹا کر اسی حد پر آگئی جس پر سلطان ابو الحسن کی فتوحات سے قبل تھی۔ اب جب ابو عنان کو اپنے باپ کے خرخشوں سے نجات ملی اور مغرب اقصیٰ میں اس کا فرمان جاری ہونے لگا تو اپنی کھوئی ہوئی دولت مرینیہ کی بازیابی کی کوشش میں معروف ہوا جو پچھلے خلفشاروں میں رفتہ رفتہ ہاتھ سے نکل گئی تھی۔ جب تیاری مکمل ہوئی تو اس نے تلمسان کی طرف اپنی فوجیں بڑھائیں اور اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر مشرق کی طرف بڑھا اور بجایہ کو سر کیا اور اس کے حفصی امیر کو پھر نکال کر فاس میں نظر بند کر دیا۔ ابن خلدون کی ملاقات ابو عنان سے اس وقت ہوئی کہ یہ اپنی فتوحات کے لئے چڑھائی کر رہا تھا اور جب علامہ اس کی خدمت میں آئے تو ان کی عمر تیئیس برس کی تھی۔ سلطان ابو عنان زیادہ مدت زندہ نہ رہا اور اس کی موت کے بعد بلکہ حقیقت میں اس کے مرض الموت میں ہی مغرب اوسط و اقصیٰ میں سخت انقلابات و ہیجانات ملکی کا ایک سلسلہ قائم ہو گیا۔

جب سلطان ابو عنان کا دم آخر ہوا تو اس کے وزیر حسن بن عمر نے زمام حکومت سنبھالی اور سلطان کے خرد سال بیٹے سعید کو تخت پر بٹھایا اور خود کو اس کا وصی یا کفیل مشہور کیا۔ لیکن مرینی امراء اس تبدیلی سے خوش دل نہ تھے اور سعید کی سلطنت کو تسلیم کرنے کے لئے کسی طرح تیار نہ ہوئے آخر انھوں نے امیر منصور کو سلطنت کے لئے چھانٹا، وزیر اور سلطان سعید کا محاصرہ کر لیا جب کہ ابھی یہ ہر دو طاقتیں آپس میں نبرد آزما تھیں، سلطنت کا ایک تیسرا دعوے دار بھی میدان میں آ کودا۔ یہ سلطان ابو الحسن کا بیٹا ابو سالم تھا جس کو اس کے بھائی سلطان ابو عنان نے ملکی مصالح کی بنا پر اور بھائیوں کے ہمراہ ملک بدر کر کے اندلس بھیج دیا تھا، یہ اپنے بھائی کی خبرِ موت ملتے ہی فوراً اندلس سے چل دیا اور آکر اپنا استحقاقِ سلطنت ظاہر کرنے لگا اور اپنے لئے فضا سازگار بنانے میں معروف ہوا یہاں تک

کہ ایک کثیر جماعت اُس کی مدد و معاونت پر اُٹھ کھڑی ہوئی۔ اور یہ بیک وقت اپنے ہر دو رقیبوں پر غالب آگیا اور یوں ابو سالم مغرب کا بادشاہ بن گیا۔ اس وقت علامہ ابن خلدون فاس میں مقیم تھے، آپ نے بھی سلطان ابو سالم کی طرفداری میں جان توڑ کوششیں کیں اور پھر ایک زمانہ تک اس کی خدمت میں بھی رہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ انھیں حوادث کے ذیل میں دیگر ضمنی اور ذیلی حوادث و انقلابات بھی رونما ہوئے جن کو ہم نے طوالت کے خوف سے نظر انداز کر دیا ہے۔ بہرحال یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ یہ سب کچھ زبردست ملکی انقلابات ایک مختصری مدت میں رونما ہو گئے کیونکہ مرینی سلطان ۷۴۸ھ/۱۳۴۷ء میں تونس پر قابض ہوا۔ اور ۷۶۰ھ/۱۳۵۸ء میں سلطان ابو سالم تخت پر بیٹھا تو گویا صرف گیارہ برس کی قلیل مدت میں یہ سب کچھ ردّ و بدل عرصۂ ظہور میں آگیا، کئی حکومتوں کے تختے اُلٹ گئے اور کئی نئی حکومتیں صفحۂ ہستی پر آئیں پھر یہ بھی نہ سمجھیں کہ اتفاق سے مغرب میں یہ کچھ ایسا ہی زمانہ آگیا تھا کہ وہ خلافِ معمول ملکی ہلچل کی آماجگاہ بن گیا کیونکہ تاریخ شاہد ہے کہ سرزمین مغرب عربی خصوصاً مغرب اوسط و اقصیٰ ایسی ہی تبدیلیوں کی خوگر تھی اور ان میں آئے دن ایسے حوادث رونما ہوتے رہتے تھے۔

یہاں یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ حکومتوں کا یہ پے درپے ایک دوسرے سے ٹکراؤ اور سلطنتوں کے فوری ردّ و بدل کا زیادہ تر راز اس میں مضمر تھا کہ ممالکِ مغربیہ کی سرزمین پر بڑے بڑے عربی و بربری خاندان بکثرت پھیلے پڑے تھے یہ گویا چھوٹی چھوٹی مستقل حکومتیں تھیں۔ بعض بڑے بڑے سلاطین کے باج گذار تھے اور بعض اس سے بھی آزاد۔ ان کو جس سلطان کے لئے ہموار کر لیا جاتا۔ اس کے لئے یہ باقاعدہ مسلح فوج کا کام دیتے کیونکہ جنگجو تھے اور بکثرت۔ ٹڈی دل کی طرح غنیم پر اُمنڈ پڑتے اور منٹوں میں حکومت کا تختہ اُلٹ دیتے اور چشم زدن میں قسمتوں کا فیصلہ کر ڈالتے۔ لہٰذا جو طاقت ان کو ملا لیتی اور اپنا کر لیتی بس میدان اُسی کے ہاتھ ہوتا اور جیت اُسی کی رہتی اور مخالف ہارتا نظر آتا۔ ابن خلدون مدت دراز تک ان بدوی قبائل میں رہے بسے تھے اور اپنی ذکاوت اور سمجھ بوجھ قوتِ فکری و چرب زبانی سے ان پر گہرا اثر رکھتے تھے اور انھوں نے اسی اثر و تعلق کی بنا پر کئی مغربی حکومتوں کی خدمات انجام دیں کہ قبائلی سیلاب کو حکومتوں پر کھینچ لے گئے اور یوں ذراسے میں حالات کا کایا پلٹ کر دیا۔ ان کو ان قبائلِ عرب و بربر سے متعلق جس قدر کثیر معلومات حاصل تھیں اس کا پتہ ان کی تاریخ مغرب سے ملتا ہے خصوصاً جہاں وہ "عمرانِ بدوی" (بدوی تمدن) کی بحث سامنے لاتے ہیں۔

اب ہم یہاں علامہ ابن خلدون کے بہت گہرے دوست ایک حفصی امیر کا تھوڑا سا حال لکھتے ہیں کہ اس سے علامہ کے حالات پر کچھ روشنی پڑ سکے۔

یہ حفصی امیر محمد بن عبد اللہ ہے جو بجایہ پر امیر تھا اور سلطان تونس کا ماتحت۔ سابق میں معلوم ہوا کہ یہ اپنی امارت مرینی سلطان ابو الحسن کے ہاتھوں کھو بیٹھا تھا۔ پھر جب سلطان ابو عنان کی اپنے باپ سے کھٹکی، اور اس نے اس میں مصلحت دیکھی کہ امیرِ بجایہ اور امیرِ قسنطینہ کو اپنی اپنی جگہ واپس کر دیا جائے کہ اس کے باپ کی واپسی کے لئے یہ رُکاوٹ اور سنگِ راہ بنیں تو محمد بن عبد اللہ کو پھر اپنے مقامِ امارت پر پہنچنا نصیب ہوا۔ لیکن جب سلطان ابو عنان بجایہ پر حملہ آور ہوا تو پھر یہ حفصی امیر معزول کر دیا گیا اور دُور دراز مقام

شہر فاس میں پہنچ کر اپنی زندگی کے دن کاٹنے لگا۔ اَب جب ابو عنان بیمار پڑا تو اُس نے فاس سے فرار ہونے کے منصوبے باندھے مگر سلطان کو اس کا علم ہو گیا اور اُس نے اس کے ارادہ کو ناکام بنا دیا۔ لیکن آخر سلطان کے مرنے کے بعد تو یہ نکل ہی بھاگا مگر جب بجایہ پہنچا تو اس کا چچا ابو اسحٰق حفصی بجایہ پر قابض ہو چکا تھا۔ اِس نے اُس کا محاصرہ کر لیا اور بجایہ لینے کے لئے ایڑی سے چوٹی تک کا زور لگا دیا جب وہ اِس پر اچھی طرح قابض ہو گیا تو اس کو ایک دوسرا خطرہ درپیش ہوا کہ اس کے چچازاد بھائی امیر قسنطینہ کے دل میں اپنی حدودِ امارت بڑھانے کا شوق پیدا ہوا اور اس نے بجایہ پر فوج کشی کر دی، چنانچہ اسی جنگ میں محمد بن عبداللہ نے داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ جب یہ حفصی امیر فاس میں ابو عنان کے ہاتھوں قید تھا تو علامہ نے اِس سے ساز باز شروع کر دی اور اُن کی خلاصی کی تدابیر عمل میں لانے لگے۔ سلطان پر یہ سب راز کھُل گیا اس نے ادھر تو محمد بن عبداللہ کی رسّیاں کسیں اور ادھر علامہ ابن خلدون کو بھی جیل کی راہ دکھائی۔ پھر جب محمد ابن عبداللہ ابو عنان کی موت کے بعد بجایہ لینے میں کامیاب ہوا تو علامہ اس کے حاجب مقرر ہو گئے۔

مشرقِ عربی

مصر مع حجاز و شام غلام بادشاہوں (ممالیک) کے زیرِ نگیں تھا۔ یہاں کے سیاسی حالات کو مالکِ مغرب کے مقابلہ میں بہت حد تک قرار و سکون حاصل تھا۔ گو بادشاہوں کی اموات بڑی بڑی شورشوں کو اُٹھاتیں مگر یہ کل چل خاندانِ شاہی کی حد تک محدود رہتی ساکنانِ شہر اس میں کم حصہ لیتے۔ علامہ ابن خلدون کی زندگی کے آخری چوبیس برس انھیں بلاد میں گذرے۔ مقدمہ کی تالیف سے وہ فارغ ہو چکے تھے اور اَب امورِ سیاسیہ سے بالکل علیحدہ ہو کر قضا و تدریس کے لئے اپنی زندگی وقف کر دی تھی۔

عراق اس زمانے میں مغلوں کے جلائر خاندان کے زیرِ فرمان تھا اور ایران کا حصہ غربی اور اقلیم آذربیجان بھی انھیں کے زیرِ اقتدار تھی، موسم سرما میں ان کا دار الخلافہ بغداد ہوتا اور موسم گرما میں تبریز، گویا ان کی سلطنت دو بڑے حصوں پر تقسیم تھی۔ ایک حصہ عربی دوسرا حصہ ایرانی۔ علامہ نے عراق کا کبھی رُخ نہیں کیا نہ اس کے حکام و امراء سے کوئی وابستگی رکھی۔

ادبی و ثقافتی اتحاد

یہ امر خاص طور سے قابلِ ضبط و لحاظ ہے کہ گو مذکورہ بالا سیاسی بے چینیوں سے عالمِ عربی کا شیرازہ پارہ پارہ تھا مگر ایک ادبی و ثقافتی وحدت پورے عالمِ عربی میں اب بھی قائم تھی لغت کے اتحاد نے عرب کو نہ ٹوٹنے والے روابط سے جوڑ رکھا تھا اور ان کے افکار و نفوس کو ایک ہی لڑی میں پرو دیا تھا۔ جس طرح تجارت و حج کے سلسلہ میں لوگوں کی پیہم آمد و رفت نے مختلف ممالک کے باشندوں کو پورا موقع دیا تھا کہ وہ باہم تعارف و شناسائی رکھیں اور ایک دوسرے کے حالات سے باخبر رہیں۔ اُدباء، فقہاء، اور علماء بھی آپس میں غائبانہ یا بالمشافہ مربوط و منسلک رہتے۔ ایک کے نتائجِ فکری دوسرے تک پہنچتے۔ اور ان میں جو شہرت میں چمکتا وہ پورے ملک میں اپنے نام کا ڈنکا بجاتا۔ چنانچہ خود علامہ ابن خلدون کی زندگی اس تاریخی حقیقت کی کھُلی اور واضح مثال ہے کہ شدید سیاسی اختلافات اور حکام کی لڑائی جھگڑوں کے باوجود ان کی شہرت تمام عرب ممالک میں پھیل گئی تھی اگر ایک وقت وہ جامع الکبیر

غرناطہ، جامع قرویین فاس، جامع القصبہ بجایہ اور جامع الزیتونیہ تونس میں خطبہ کی ذمہ داریاں انجام دیتے ہیں اور درس کے حلقے جماتے ہیں تو دوسری طرف جونہی آپ جامع ازہر قاہرہ پہنچتے ہیں۔ درس وتدریس کی مجلسیں گرم کرتے ہیں اور آخر میں مدرسہ عادلیہ دمشق میں علمائے شام سے جا ملتے ہیں۔

علامہ ابن خلدون کی سوانح حیات ایسی معلومات بہم پہنچاتی ہے جس سے اس حقیقت کا اور زیادہ واضح ثبوت ملتا ہے، مثلاً یہ کہ جب وہ مغرب اوسط کے مقام بیسکرہ میں مقیم ہوتے ہیں تو وزیر لسان الدین الخطیب کی طرف سے غرناطہ سے خط موصول ہوتا ہے جس میں وزیر موصوف ان کی تالیفات کا ذکر کرتے ہیں اور اندلس میں جو سیاسی واقعات وقوع پذیر ہوئے تھے وہ بھی معرض بیان میں لاتے ہیں۔ پھر علامہ اس کا جواب لکھتے ہیں اور وزیر کو مغرب اوسط کے حالات وکوائف سے باخبر کرتے ہیں اور مصر کے حوادث جو علامہ کی معلومات میں تھے ان سے بھی وزیر موصوف کو آشنا کرتے ہیں اسی طرح حج کے راستہ میں علامہ جب ینبع میں ہوتے ہیں تو سلطان ابن الاحمر کے سکریٹری ابن زمرک کی جانب سے غرناطہ سے خط ان کو ملتا ہے جس میں کاتب مذکور بعض واقعات کی خبریں بہم پہنچاتے ہیں اور بعض قصائد بھی علامہ کو لکھ کر بھیجتے ہیں اور علامہ سے بھی کچھ معلومات کا مطالبہ کرتے ہیں اور بعض کتب کے بارے میں استفسار کرتے ہیں اسی اثنا میں علی بن حسن البنی قاضی الجماعہ غرناطہ کی جانب سے ان کو خط پہنچتا ہے جس میں وہ اصرار کرتے ہیں کہ جانبین ایک دوسرے کو ذاتی و ملکی حالات سے باخبر رکھیں۔ لہٰذا یہ تمام امور ہم کو یقین دلاتے ہیں کہ عالمِ عربی گو سیاسی خلفشاروں سے شدید انتشار کا شکار تھا مگر ادبی و ثقافتی وحدت کے بندھن میں مضبوطی سے بندھا ہوا تھا۔

عالمِ اسلامی

علامہ ابن خلدون کے عہدِ حیات میں عالمِ عربی کے تعلقات و مراسم دیگر اسلامی ممالک سے قائم تھے یہ ممالکِ اسلامیہ بھی شدید و سنگین رد و بدل کے شکار رہے، جب دولتِ سلجوقیہ نے ایک طرف اور دولتِ مغلیہ نے ایک دوسری طرف دم توڑا تو ملک بہت سی چھوٹی چھوٹی حکومتوں میں بٹ گیا۔ لیکن اس کے بعد دو زبردست طاقتیں اٹھ کھڑی ہوئیں جنھوں نے اس تمام انتشار اور تفریق کو مٹا ڈالا اور ملک کو ایک وحدت میں ضم کرلیا۔ ایک ان میں فتوحاتِ تیمور لنگ کا سلسلہ تھا۔ دوسرے دولتِ عثمانیہ کا وجود۔ تیمور لنگ نے جب اپنی فتوحات کا سلسلہ شروع کیا تو چین سے لے کر عراق تک تمام ممالکِ ایشیائی کو اپنی قلمرو میں لے آیا پھر عراق پر بھی چھا گیا اور اس سے فراغت کے بعد بلادِ شام کو جا لیا اور ایشیائے کوچک میں ہل چل مچا دی۔ مگر یہ سلطنت جو اس نے بہت تیزی سے قائم کی تھی، یہ زیادہ عرصہ قائم نہ رہ سکی۔ تیمور کے مرتے ہی سلطنت اس کی اولاد میں بٹ گئی اور پھر اس کے پوتوں پر تقسیم ہو کر پارہ پارہ ہوگئی۔ بخلاف دولتِ آلِ عثمان کے کہ اس نے سلطنت تیموریہ کے مقابلے میں بہت دھیمی رفتار سے جڑ پکڑی تھی لیکن یہ بہت دیرپا اور مضبوط و سنگین بنیادوں پر قائم تھی۔ اس کے سیاسی حالات صدیوں تک ایک نہج پر چلتے رہے اگرچہ اس کو اس جنگ میں شدید زک پہنچی تھی جو انقرہ کے پاس تیموری فوج کے مقابلے میں لڑی گئی تھی، جو عثمانی فوجوں کی شکست اور سلطان بایزید اوّل کے اسیر ہونے پر ختم ہوئی اور جس کے بعد ملک چار حصّوں میں تقسیم ہوگیا لیکن سلطان محمد اوّل

نے ان تھک کوششیں عمل میں لاکر اپنے حریفوں پر غلبہ حاصل کیا اور اس طرح سلطنتِ عثمانیہ نے اپنی کھوئی ہوئی وحدتِ ملکی کو پھر حاصل کرلیا۔ تاریخ شاہد ہے کہ پھر کس تیزی سے اس سلطنت نے اپنے ملکی حدود کو بڑھایا اور یورپ تک اپنے مقبوضات قائم کئے۔ علامہ ابن خلدون کی ملاقات تیمور سے اس وقت ہوئی کہ وہ دمشق کا محاصرہ کئے ہوئے تھا اور یہ ملاقات جو علامہ کی موت سے صرف چھ سال قبل وقوع پذیر ہوئی، ان کی سیاسی زندگی کا خاتمہ تھی۔ سلاطینِ آلِ عثمان میں سے وہ کسی سے نہ ملے اور ان بلادِ اسلامیہ کی طرف انھوں نے کبھی رُخ نہ کیا جو ملکِ عرب سے باہر واقع تھے۔ البتہ ان کا مشہور و معروف مقدمہ اور ان کی تاریخ وہاں ضرور پہنچی اور اہلِ ملک پر ان کی اِس تصنیف نے بہت گہرا اثر ڈالا۔ دولتِ عثمانیہ کی رعایا نے یوں خاص طور سے قوی اثر لیا کہ ان کے ملک میں عربی علمی زبان تھی۔ علماءِ عثمانیہ کی ثقافت کا ماخذ کتبِ عربیہ ہی تھیں۔ لوگ عربی زبان کو بہت شوق و ذوق سے پڑھتے پڑھاتے اور اس میں مہارت پیدا کرتے یہاں تک کہ بعض علماء عربی زبان ہی میں کتابیں تصنیف کرتے۔ لہٰذا اِن حالات و حقائق کا لازمی نتیجہ تھا کہ یہاں کے علماء تاریخ ابن خلدون اور ان کے مقدمے سے واقفیت حاصل کریں اور ان سے کافی متاثر ہوں۔ اسی سلسلہ میں یہ امر بھی قابلِ ضبط و لحاظ ہے کہ دولتِ عثمانیہ کی فتوحات کا سلسلہ خصوصاً یورپی ممالک میں فطری طور سے اس کا سبب بنا کہ مؤرخین کی ایک جماعت پیدا ہوگئی جو ان فتوحات کے حالات قلمبند کرنے لگی۔ ان مؤرخین کے نقطۂ نظر سے تاریخِ عثمانی تاریخِ اسلامی کا تتمہ تھی، اسی لئے انھوں نے قدیم تاریخوں کا مطالعہ شروع کیا۔ اور اسی ذیل میں تاریخ ابن خلدون کے درس و تدریس کا سلسلہ چھیڑا۔ اور انھوں نے علامہ کے مقدمے سے بہت کچھ مواد اخذ کیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب سے پہلے عثمانی مؤرخین نے مقدمہ کو اپنی توجہات کا مرکز بنایا جس کی وجہ سے مستشرقین کی توجہ بھی اس کی طرف ہوئی۔

یورپ میں

جس وقت علامہ ابن خلدون کے فکر و عمل کی زندگی جاری تھی، یورپ قرونِ وسطیٰ کے آخر اور قرونِ اخیرہ کی ابتدا تک پہنچ رہا تھا۔ فرانس کا مؤرخ "فرواسار" اور انگلینڈ کا شاعر "چاسر" علامہ کے معاصر تھے۔ اوّل الذکر سے یہ پانچ سال قبل پیدا ہوئے اور چار سال پہلے مرے اور مؤخر الذکر سے آٹھ سال پہلے پیدا ہوئے اور چھ سال بعد مرے۔ اِسی طرح وہ آدھے معاصر اٹلی کے ادبا "پترارک" اور "بوکاچیو" کے بھی رہے ہیں، کیونکہ علامہ جب پچاس ساٹھ سال کے درمیان عمر تک پہنچے تو یہ ہر دو ادبا مرگئے تھے مگر ابن خلدون اپنے اِن معاصرین کے حالات سے واقف نہ ہوسکے۔ جس طرح یہ ادبا ان کے حالات سے ناآشنا رہے اِس کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانے میں جب صلیبی لڑائیوں کا ایک سلسلہ قائم ہوگیا اور اہلِ یورپ مختلف علوم و صناعاتِ عربیہ سے پورا استفادہ کرچکے تو یورپ کے تعلقات عالمِ عربی اسلامی سے تقریباً بالکل ٹوٹ چکے تھے علامہ کے عصر سے پہلے ہی یورپ کے مختلف مراکزِ حکومت میں یونیورسٹیاں قائم ہوچکی تھیں اور عربی کتب کے لاطینی زبان میں تراجم بھی کئے جاچکے تھے اس لئے گویا اہلِ یورپ ایک گونہ عربی علوم و فنون سے مستغنی ہوگئے تھے۔ تاریخ کا یہ وہ دور تھا کہ دنیا ترقی کے میدان میں قدم رکھ رہی تھی اور نظامیں جدید ذہنی چیزوں کو ترس رہی تھیں۔ لہٰذا جب اِن تاریخی حالات

کے بموجب عرب و یورپ کا رشتۂ تعلقات کٹا تو اہلِ یورپ مقدمۂ ابن خلدون سے اُنیسویں صدی عیسوی تک قطعاً ناواقف و بے بہرہ رہے۔ فرانسیسی زبان میں "دی سلان" نے اس کا ترجمہ کیا جو ۱۸۶۲ء میں شائع ہوا۔

علامہ ابن خلدون کی زندگی پر تفصیلی نظر

اب ہم ان مقامات کے تحت میں علامہ کی زندگی کو پیش کرتے ہیں، جنھوں نے ان کے بے چین اور پُرخطر ایامِ حیات کے لئے مختلف میدانات فکر و عمل کا کام دیا اور ان کی سیاسی اور علمی تگ و تاز کے لئے آماجگاہ اور جولانگاہ بنے۔ بیانِ واقعات میں ترتیبِ زمانی بھی ہمارے پیشِ نظر ہے۔

ابن خلدون تونس میں

۱۳۳۲ء سے ۱۳۵۲ء تک

ابن خلدون تونس میں اول رمضان ۷۳۲ھ مطابق ۲۷ مئی ۱۳۳۲ء میں پیدا ہوئے اور بیس برس کی عمر تک وہیں پلے بڑھے ان کے والد چونکہ خود صاحبِ علم تھے اس لئے انھوں نے ان کی تعلیم و تربیت پر پوری پوری توجہ دی۔ بعض علوم ان کو خود پڑھائے اور بعض کے لئے تونس میں جو زیادہ سے زیادہ قابل اساتذہ دستیاب ہو سکتے تھے، ان کے حلقۂ درس میں بٹھا دیا۔

ابن خلدون فطرتاً علم و درس کا شوق لے کر پیدا ہوئے تھے چنانچہ حصولِ علم میں وہ مسلسل کوشاں و سرگرداں رہے۔ اوّل قرآنِ کریم حفظ کیا اور قرأتِ عشرہ پر اس کی مشق کی۔ علوم نحو، فقہ و حدیث سبقاً سبقاً پڑھ کر مطالعہ سے پڑھے اور کتب ادب و دواوین بھی مطالعہ سے نکالے، بہت سے اشعار اَزبر یاد کئے پھر آخر میں علوم عقلیہ کی تکمیل کی۔

۷۴۸ھ / ۱۳۴۷ء میں جو سیاسی حالات رُونما ہوئے انھوں نے علامہ کے سامنے درس و تعلیم کا ایک نیا وسیع میدان پیش کیا۔ کیونکہ سلطان ابوالحسن مرینی جس نے سنہ مذکور میں تونس پر قبضہ کیا تھا، علم کا شیدائی اور دلدادہ تھا۔ علم و ادب کے اکابر کو اپنی مجلس میں پابندی سے بُلاتا اور ان کے ساتھ عزّت و احترام سے پیش آتا جب وہ تونس آیا تو اپنے ہمراہ علماء و ادباء کی ایک جماعت کو لایا۔ علامہ ابن خلدون کے والد چونکہ خود بھی علم و ادب میں ایک اچھا مرتبہ رکھتے تھے، قدرتی طور سے ان تمام بزرگانِ دین سے وابستہ ہو گئے اور اپنی اولاد کو بھی پابند کیا کہ ان علماء سے زیادہ سے زیادہ علمی استفادہ کریں۔ علامہ اپنی سوانح حیات میں ان سب علماء و ادباء کے نام گناتے ہیں جو سلطان کے ساتھ تونس آئے تھے۔ اور ان کے حالات بھی قلم بند کرتے ہیں اور ان کی فضیلتِ علمیہ کے پُل باندھتے ہیں۔ ان میں سے یہ دو حضرات سے خاص طور سے متاثر تھے۔ ایک عبدالمہیمن دوسرے محمد بن ابراہیم الآبلی۔ عبدالمہیمن مغرب کے امام المحدثین والنحاۃ مانے جاتے تھے اور سلطان کے کاتب و صاحبِ علاقہ بھی تھے۔ یہ بھی اولادِ خلدون کی طرح حضرمی الاصل تھے۔ اسی لئے ان میں اور اولادِ خلدون میں دوستانہ روابط و تعلقات قائم ہو گئے۔ چنانچہ جب سلطان اور اس کی جماعت کے خلاف اہلِ تونس نے شورش بپا کی تو موصوف بنی خلدون کے گھر میں امن لینے پر مجبور ہوئے اور تین ماہ تک وہیں چھپے رہے ابن خلدون نے ان کے دامن کو نہیں چھوڑا یہاں تک کہ صحاح ستّہ، موطأ امام مالک، کتاب السیر لابن اسحٰق،

اور حدیث میں کتاب ابن الصلاح کی ان سے تکمیل کی اور انہیں سے ان کی اجازت حاصل کی۔ دوسرے بزرگ آبلی علوم عقلیہ کے شیخ تھے۔ آٹھ برس تک علامہ ان کے دامن کو بھی تھامے رہے۔ ان کے زیر تعلیم انہوں نے علوم ریاضیہ، منطق اور فنون حکمیہ میں مہارت پیدا کی۔ ابن خلدون ان کی تعریف و مدح سرائی میں بھی بہت رطب اللسان ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ یہ بزرگ ان علوم میں سرآمد روزگار تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کو علم منطق سے گہرا لگاؤ تھا اور اس سے اس کا بھی پتہ چلتا ہے کہ ان کی قوت فکر یہ کو جو کچھ جلا ملی وہ انہیں علوم عقلیہ کی بدولت تھی جو وہ شیخ آبلی سے حاصل کر چکے تھے۔ چنانچہ ان کے مقدمہ کے مباحث علمیہ اس کی روشن دلیل ہیں۔

جب ابن خلدون سترہ برس کی عمر کو پہنچے تو ان کو ایک زبردست مصیبت کا سامنا کرنا پڑا۔ وہ یہ کہ تونس میں شدید طاعون پھیل گیا۔ جس نے لوگوں کا صفایا کر دیا تھا۔ والدین اور بڑے بڑے مشائخ بھی اسی آفت آسمانی کے شکار ہوئے۔ پھر متصل ہی سلطان مرینی کے خلاف شورش پیدا ہوئی۔ جس نے خاندان مرینی کے اقتدار کو افریقہ سے مٹا ڈالا۔ اور جس کے نتیجہ میں جو علماء و ادبا مغرب سے یہاں آئے تھے وہ سب واپس ہو گئے۔ ان المناک واقعات زمانہ سے علامہ کو بہت صدمہ پہنچا اور انہوں نے بہت وحشت اور بے چینی محسوس کی۔ کیونکہ ادھر تو والدین کا سایہ ان کے سر پر سے اٹھا۔ اور ادھر ان کے روحانی آباء شیوخ اٹھ گئے۔ یا اپنے اپنے مقامات پر واپس چلے گئے۔ چنانچہ ان کا ارادہ ہوا کہ یہ بھی اپنے شیوخ کے ساتھ ہو لیں اور تارک وطن ہوں۔ مگر ان کے بڑے بھائی محمد نے ان کو اس ارادہ سے سختی سے باز رکھا آخر تھوڑے ہی عرصہ کے بعد کچھ ایسی سیاسی ترکیب اختیار کی کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہوئے اور تونس سے مغرب کی جانب نکل کھڑے ہوئے۔ صورت یہ ہوئی کہ وزیر ابن تافراکین نے جو اس زمانہ میں تونسی حکومت میں خود مختاری کے مزے لوٹ رہا تھا۔ علامہ کو سلطان ابو اسحٰق کی طرف سے کاتب علامت کی خدمت پر مامور کیا۔ یہ خدمت صرف اس قدر تھی کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَالشُّكْرُ لِلّٰهِ کو جلی قلم سے بسم اللہ و مضمون خط کے درمیان لکھا جاتا تھا۔ چنانچہ علامہ نے بیس برس کی عمر میں یہ خدمت سنبھالی اور انہیں ایام میں امیر قسنطینہ جو تخت سلطنت کی لالچ میں قبائل کی جرار فوج کو لئے ہوئے تونس کی طرف بڑھتا چلا آ رہا تھا۔ دوسری طرف وزیر بھی اس کے مقابلے کے لئے قبائل کو جمع کر رہا تھا اور ایک زبردست فوج کو ترتیب دے رہا تھا۔ آخر سلطان تونس اپنی فوج کو لے کر تونس سے نکلا اور ابن خلدون بھی لامحالہ اس کے ساتھ تھے۔

جب یہ مرماجنہ پر پہنچے تو امیر قسنطینہ کی فوج سامنے آ گئی اور جانبین میں گھمسان کی لڑائی چھڑی۔ آخر میں سلطان اور اس کی جماعت کو شکست فاش ہوئی۔ اور ابن خلدون بڑی مشکل سے اپنی جان بچا کر میدان کارزار سے نکلے اور مقام "ابہ" میں پہنچے اس کے بعد تونس کی طرف کبھی واپس نہیں گئے۔

ابن خلدون تونس اور فاس کے درمیان

سنہ ۱۳۵۲ء تا ۱۳۵۴ء

علامہ موصوف نے مقام "ابہ" میں پہنچ کر ہر دو فریق سے نجات پائی وہ اپنی سوانح عمری میں خود کہتے ہیں کہ "میرا کاتب علامت کی ذمہ داری کو قبول کرنا اسی غرض و غایت پر مبنی تھا کہ مجھے اس کی آڑ میں تونس سے مغرب کی جانب جانے کا موقع مل سکے" کیونکہ وہ جانتے تھے کہ بادشاہ تونس سفر کی تیاریاں کر رہا ہے۔ اور اس خدمت

کے قبول کر لینے کے بعد ان کو بادشاہ کے ساتھ نکلنے میں کوئی چیز مزاحم و سدِ راہ نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بھی خوب جانتے تھے کہ اس سفر میں ان کو آزادی مل سکے گی کہ وہ جہاں چاہیں جائیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ میں سلطان کے ساتھ اس کی جماعت کے ساتھ نکلا اور دل میں ان سے جدائی کی ترکیبیں سوچ رہا تھا کیونکہ میرے شیوخ کے چلے جانے کے سبب جب میری تعلیم کا سلسلہ رک گیا تو مجھ کو سخت تشویش و وحشت دامنگیر ہوئی۔ پس تونس کے واقعہ کے بعد دو سال کے عرصہ میں یہ فاس پہنچ سکے ہیں اور بیچ میں بہت سے مقامات میں ٹھہرتے گئے۔ شہروں اور بادیوں میں اقامت پذیر ہوتے ہیں قبائل کے ساتھ رہتے بستے ہیں۔ اور کئی شیوخ و حکام سے بھی ملاقاتیں کرتے ہیں۔ اور آخر میں سلطان مغرب اور اس کے وزیر سے جا ملتے ہیں۔ صورت یہ ہوئی کہ اول یہ اپنی جان بچا کر آبہ پہنچے۔ وہاں سے تبسہ اور وہاں سے قفصہ۔ یہاں انہوں نے زاب کے حاکم ابن مزنی سے ملاقات کی اور اس کے ساتھ بسکرہ پہنچے موسم سرما کے ختم تک یہیں ٹھہرے رہے۔ پھر تلمسان کا رُخ کیا اور یہاں سلطان ابو عنان اور اس کے وزیر حسن بن عمر سے ملاقات کی۔ اور اسی وزیر موصوف کے ہمراہ بجایہ گئے۔ اور وہاں موسم سرما گزارا۔ اس کے بعد جب سلطان ابو عنان تلمسان اور بجایہ پر قبضہ کر کے اپنے دار الحکومت کی طرف لوٹا اور اہل علم و ادب کو اپنی مجلس میں جمع کرنے لگا۔ اور مذاکرۂ علمی کے لئے طلبۂ علم کو چھانٹنے لگا تو اس نے علامہ ابن خلدون کو فاس بلا لیا۔ کیونکہ وہ ان کی تعریف بعض اشخاص سے سن چکا تھا جو ان سے تونس میں ملے تھے اور ان کی ذکاوت طبع اور وفور علمی سے گہرے متاثر ہوئے تھے۔ گویا اس طرح علامہ موصوف کشاں کشاں فاس پہنچ گئے

ابن خلدون فاس میں ۷۵۵ھ تا ۷۶۲ھ

علامہ نے فاس میں آٹھ سال گذارے۔ وہاں ان کی دلی امید بر آئی کہ استفادۂ علمی کے پورے پورے مواقع ان کو حاصل ہوئے بہت سے صاحب علم و ادب حضرات سے علم کی خوشہ چینی کرتے رہے۔ بعض ان میں مقامی حضرات تھے اور بعض مختلف اغراض سے اندلس سے آئے ہوئے تھے۔ ان آٹھ سال میں رسائل نویسی نظم، شعر اور خطبات کا سلسلہ بھی انہوں نے جاری رکھا غرض فاس میں ان کی زندگی صحیح معنی میں فکری و ادبی گذری مگر ان علمی مشاغل میں بھی انہوں نے سیاسی زندگی کو ترک نہیں کیا۔ چار سلاطین کے عہد سلطنت میں اور دو خود مختار وزراء کے دور حکومت میں انہوں نے مختلف انقلابات کا سامنا کیا۔ بعض امور ملکی میں ان کی دخل اندازی نے ان کو جیل تک کی ہوا کھلائی

جوں ہی یہ فاس پہنچے۔ سلطان ابو عنان نے ان کو اپنے اہل مجلس میں منسلک کیا اور نماز میں اپنے ساتھ ان کی حاضری لازمی کر دی۔ پھر شاہی کاتب کے عہدہ پر فائز کئے گئے۔ گو اس عہدہ کو بھی علامہ نے بادل ناخواستہ قبول کیا۔ کیونکہ وہ اس کو اپنے خاندانی اعزاز کے سخت غیر موزوں جانتے تھے۔ اور ان کے عزائم بہت بلند تھے چنانچہ جب امیر محمد بن عبداللہ فاس سے فرار ہو کر بجایہ کی امارت کو پھر سے حاصل کرنے کے لئے خفیہ قدم اٹھانا چاہتا تھا۔ اس میں علامہ موصوف کا بھی ہاتھ تھا۔ اور یہ اس لئے کہ موصوف اپنے عہدہ پر خوش نہ تھے۔ صورت یہ تھی جیسا کہ سابق میں بھی بیان ہوا کہ سلطان ابو عنان جب بجایہ کو دوبارہ اپنے اقتدار میں لایا۔ تو اس کے امیر کو اس نے فاس میں نظر بند کر دیا۔ اب جب سلطان بیمار پڑا۔ تو امیر نے اس موقع کو بجایہ کی طرف نکل بھاگنے

کے لئے غنیمت جانا اور خفیہ چالیں کھیلنے لگا۔ اُدھر علامہ سے اس امیر کے دوستانہ تعلقات قائم ہو چکے تھے کیونکہ خاندانِ خلدون اور خاندانِ حفصی میں قدیم روابط قائم تھے۔ چنانچہ ان حالات کا تقاضا ہوا کہ امیر نے علامہ کے سامنے اپنا دلی راز کھول دیا۔ اور مطلب براری میں ان سے مدد کا خواستگار ہوا اور مزید یہ لالچ بھی دیا کہ بجایہ پہنچنے پر وہ موصوف کو اپنا حاجب بنائیگا تو علامہ نے بھی اس منصوبہ کو بروئے کار لانے کے لئے مناسب تدابیر عمل میں لانے کا پختہ وعدہ لیا۔ مگر قبل اس کے کہ یہ خفیہ سازش عملی جامہ پہنے۔ طشت از بام ہو گئی۔ اور سارا بھانڈا پھوٹ گیا۔ سلطان کا غصہ علامہ پر ٹوٹ پڑا۔ ان کو جیل میں ڈال دیا گیا چنانچہ دو سال انہوں نے جیل میں کاٹے۔ اور جب بادشاہ مرا اور اس کے وزیر حسن بن عمر نے سلطان کے خورد سال بچہ سعید کو تخت پر بٹھا کر خود حکومت کی باگ سنبھالی تو علامہ موصوف کو قید سے نجات ملی۔ وزیر نے ان کو اسی خدمت پر بحال کر دیا جس پر پہلے وہ مامور تھے مگر خوبیٔ قسمت اس وزیر کی حکومت کو بھی قرار نصیب نہ ہوا۔ کیونکہ امرائے مرینیہ اس جدید نظام حکومت پر راضی نہ تھے اور اسی لئے انہوں نے منصور بن سلیمان کو سلطنت کے لئے تیار کیا اور وزیری حکومت کے خلاف شورش برپا کی عین اس وقت تختِ سلطنت کا ایک تیسرا مدعی ابو سالم بن سلطان ابو الحسن بھی اٹھ کھڑا ہوا جو اپنے مقامِ جلاوطنی میں اپنے بھائی کے ہاتھوں نظر بند تھا۔ اس شورش میں علامہ ابن خلدون نے تیسرے مدعی کے ساتھ مل جانا مناسب سمجھا۔ اور اس کے لئے میدان ہموار کرنے لگے یہاں تک کہ اس کے پاس خود پہنچے۔ اور دارالخلافہ کی طرف بڑھنے پر اس کو جرأت دلائی۔ آخر یہ کہ یہ اس کے ہمراہ فاتحانہ حیثیت سے دارالخلافہ میں آئے۔ جب بادشاہ سریر آرائے تخت سلطنت ہوا تو اس نے علامہ کی خدمات کی پوری پوری قدر کی، ان کو اپنا سکرٹری مقرر کیا۔ اور عدالت مرافعہ کا صدر بھی بنا دیا۔ موصوف ابو سالم کے عہد حکومت میں بہ امن وچین کے سانس لینے لگے۔ شعر و شاعری میں پڑے اور اس کی کچھ تحریر بھی نکالیں مگر زمانہ کب چین سے بیٹھنے دیتا ہے سیاسی حالات نے پھر کروٹ بدلی سلطان ابو سالم کی حکومت کے ابھی دو سال ہی ہونے پائے تھے کہ اس کے وزیر عمر بن عبداللہ نے اس کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور اس کو قتل کر دیا۔ تخت شاہی پر ایک خورد سال بچہ ابن تاشفین کو بٹھایا۔ اور اس کی آڑ میں خود حکمرانی کرنے لگا

ابن خلدون معزول

یہ وزیر جب خود مختار اور مطلق العنان ہو گیا تو اس نے علامہ ابن خلدون کو ان کی مقررہ خدمت پر بحال رکھا۔ بلکہ ان کو کچھ جاگیر بھی دی اور وظیفہ میں بھی اضافہ کر دیا لیکن ابن خلدون اس پر بھی خوش نہ تھے۔ اول تو یوں کہ ان کی اولوالعزمیاں ان کو اس سے بھی بلند لے جانا چاہتی تھیں پھر ان کو اس وزیر سے بڑی بڑی امیدیں وابستہ تھیں۔ کیونکہ ان کے اور وزیر کے درمیان عرصہ دراز سے گہری دوستی قائم تھی اور یہ دوستی اور شدید تر ہو گئی تھی جب یہ ہر دو امیر بجایہ کی مجالس میں ایک دوسرے سے ملا کرتے تھے اور قطع نظر ان سب حالات کے عمر ابن عبداللہ کی رسائی سلطان ابو سالم تک علامہ موصوف ہی کی بدولت تھی۔ لہٰذا وزیر کا ان کے ساتھ یہ سلوک قدیمانہ روابط و احسانات کے سراسر خلاف تھا۔ اس لئے ان کا دل وزیر سے کھٹا ہو گیا۔ اور انہوں نے اس کے پاس آنا جانا بند کر دیا۔ مگر وزیر نے اس کی پرواہ بھی نہ کی۔ بالآخر علامہ نے افریقہ کی طرف جانے کی ٹھان لی۔ اور وزیر سے روانگی کی اجازت چاہی۔ یہ وہ دن تھے کہ ابو حمو نے بنی عبدالواد کی حکومت کو مرینیوں کے پنجہ سے

پھر چھڑا لیا تھا۔ تو وزیر نے ان کو اجازت دینے سے یوں پس و پیش کی کہ کہیں ابن خلدون اس سے نہ جا ملیں اور اس کی تقویت کا باعث ہوں۔ لیکن جب علامہ نے چند اصحاب کو بیچ میں ڈالا تو آخر وزیر نے روانگی کی اجازت دیدی کہ جہاں چاہیں جائیں۔ مگر یہ شرط ضرور لگائی کہ تلمسان میں قدم نہ رکھیں۔ لہٰذا انہوں نے اندلس کا رخ کیا۔ اور اپنے بال بچوں کو ان کے ماموں قائد محمد بن الحکیم کی اولاد کے ہاں قسنطینہ میں بھیج دیا۔ اور خود سبتہ روانہ ہوئے۔

ابن خلدون اندلس میں ۱۳۶۲ء تا ۱۳۶۵ء

اندلس جاتے ہوئے پہلے یہ سبتہ میں ٹھہرے۔ پھر جبل الفتح میں جس کو آج کل جبل طارق کہتے ہیں۔ وہ اندلس جانا موصوف نے اس لئے پسند کیا کہ جب وہ فاس میں تھے تو ان کا سلطان غرناطہ سے تعارف ہو گیا تھا۔ ادھر اس کے وزیر لسان الدین خطیب سے بھی انہیں دونوں میں مراسم دوستی والفت پیدا ہو گئے تھے۔ یہ سلطان ابو عبد اللہ بنی الاحمر کا تیسرا بادشاہ تھا۔ ایک شورش میں جو اس کے خلاف اٹھی تھی۔ اپنی حکومت کھو بیٹھا تھا اور فاس میں اپنے وزیر لسان الدین کے ہمراہ امن لینے پر مجبور ہوا تھا۔ لیکن کچھ مدت بعد وہ پھر اندلس کی طرف لوٹا۔ اور تخت پر قابض ہو گیا۔ فاس میں علامہ نے سلطان اور وزیر سے نہ صرف تعارف پیدا کیا تھا بلکہ ان کی مدد و معاونت میں قابل قدر کوششیں عمل میں لائے تھے کیونکہ ارکان دولت پر ان کا کافی اثر تھا۔ اور ایک بار وزیر لسان الدین نے اپنے اہل و عیال کو علامہ کی دیکھ بھال و نگرانی میں چھوڑا۔ اور جب تک اندلس میں شورش فرو نہ ہوئی یہیں رہے۔ علاوہ ازیں وزیر کو علامہ کے ساتھ ایک فکری و ادبی اتحاد بھی تھا جس کی وجہ سے

ہر دو ایک معنوی رشتہ سے جڑے ہوئے تھے اور ان کے درمیان مراسم دوستی گہری جڑ پکڑ گئے تھے۔ ہر یک دوسرے کی فضیلت کو سراہتا۔ اور اس کی واجبی قدر کرتا۔ لہٰذا ان حالات کے پیش نظر علامہ موصوف کو قوی امید تھی کہ اندلس پہنچ کر سلطان اور وزیر ہر دو کی طرف سے ان کا پرجوش خیر مقدم ہوگا۔ اور حقیقت میں ایسا ہی ہوا کہ سلطان اور وزیر نے ان کا نہایت شاندار استقبال کیا اور بہت تپاک سے ملے۔ اور نہایت آسائش و آرام کی جگہ ان کو ٹھہرایا۔ چنانچہ ابن خلدون خود اپنی سوانح عمری میں یوں رقمطراز ہیں کہ سلطان نے ان کو بلند مرتبہ اہل مجلس میں منسلک کیا۔ خلوت و تنہائی میں ان سے سرگوشیاں کرتا سواری پر اپنے ساتھ بٹھاتا اور کھانے پینے، تفریحات اور دیگر مشاغل میں اپنے ہمراہ رکھتا دوسرے سال، سلطان نے ان کو سفیر بنا کر قشتالہ (وسط ہسپانیہ) کے بادشاہ کے پاس بھیجا کہ صلح کے بارہ میں اس کے ساتھ اختتامی گفتگو کریں۔ یہ وہ وقت تھا کہ اس شاہ قشتالہ نے اشبیلیہ پر قبضہ کر کے اس کو اپنا دار الخلافہ بنا لیا تھا علامہ نے وہاں پہنچ کر اپنے بزرگوں و اسلاف کی یادگاریں اور ان کے آثار دیکھے یہ بادشاہ چونکہ ان کی غیر معمولی قابلیتوں سے پہلے ہی روشناس ہو چکا تھا اور ان سے کافی متاثر تھا۔ اس لئے اس نے موصوف سے خواہش کی کہ یہ اس کی خدمت میں رہیں اور وعدہ کیا کہ ان کے آباء و اجداد کی املاک ان کے نام بحال کر دی جائیں گی مگر علامہ نے کسی قیمت پر اشبیلیہ رہنا گوارا نہ کیا۔ اور سفارت کا کام بحسن و خوبی انجام دے کر غرناطہ واپس ہوئے۔ سلطان بہت خوش ہوا کہ ان کے ہاتھوں صلح کا معاملہ حسب منشا طے پایا اور اس نے اس کے صلہ میں غرناطہ کی چراگاہ میں سے ایک گاؤں ان کے نام کر دیا پھر ان کے اہل و عیال کو بھی قسنطینہ سے بلوا لیا اور ان کی

آسائش و آرام کے پورے اسباب مہیا کئے۔ مگر افسوس یہ خوشی حضرت علامہ کو میسر نہ ہوئی۔ تھوڑے ہی دن گذرے تھے کہ آپ نے اندلس چھوڑ کر بجایہ چلے جانے کا ارادہ کر لیا۔ اس ارادہ کے دو بنیادی سبب تھے۔ ایک یہ کہ انہوں نے یہ محسوس کر لیا کہ دشمنوں اور چغل خوروں کی ریشہ دوانیوں سے وزیر لسان الدین کا دل ان سے پھر گیا ہے اور وہ خوف زدہ ہیں کہ کہیں علامہ کا بادشاہ کے پاس روز بروز بڑھتا ہوا اثر و رسوخ ان کے اثر و رسوخ میں مخل و مضر ثابت ہو لہٰذا حضرت علامہ نے سوچا کہ قبل اس کے کہ ان کی پرانی دوستی میں بدمزگی اور تلخی پیدا ہو اس کو چھوڑ دینا بہتر ہے۔ دوسرے یہ کہ مغرب اوسط کے واقعات نے ان کی مطلب براری کے لئے زرّیں موقع پیش کیا۔ امیر محمد ابو عبداللہ محمد نے بجایہ پر قبضہ کر کے اپنی کھوئی ہوئی امارت پھر سنبھال لی تھی۔ اور حسب وعدہ قدیم علامہ کو دعوت دی کہ وہ اس کے مقدم سلطنت میں پہنچ کر حجابت کا منصب سنبھال لیں۔ ابن خلدون موقع کی تلاش میں تھے ہی۔ انہوں نے فوراً یہ دعوت نامہ سلطانِ غرناطہ کے سامنے پیش کیا۔ اور اس سے اجازت کے خواستگار ہوئے۔ اور وزیر لسان الدین کے رویّہ میں جو فرق دیکھ رہے تھے بادشاہ کو اس کی مطلق خبر نہ کی چنانچہ تقریباً تین سال گذرنے کے بعد انہوں نے اندلس کو بھی خیرباد کہا

ابنِ خلدون بجایہ میں ۱۳۶۵ء تا ۱۳۶۵ء

بحری راستہ سے جب ابن خلدون بجایہ پہنچے تو سلطان ابو عبداللہ نے ان کی آمد کے اعزاز میں ایک شاندار جلسہ منعقد کیا۔ اور اس میں بلند ترین عہدہ یعنی عہدۂ حجابت ان کو پیش کیا۔ خود علامہ کی تشریح کے مطابق حاجب گویا حکومت کے دروبست کا مستقل مالک اور سلطان اور اس کے اہل دولت کے درمیان بلاشرکت غیرے واسطہ ہوتا تھا۔ یعنی کونسل اور پارلیمنٹ سسٹم کی ایجاد سے پہلے آخری اسلامی سلطنتوں میں "صدرِ اعظم" سے ہم حاجب کو تشبیہ دے سکتے ہیں۔ حضرت علامہ اپنی سوانح حیات میں بجایہ میں اپنی مشغولیتیں اس طرح بیان کرتے ہیں "سلطان نے حکم دیا کہ اہل دولت میرے دروازہ پر ہر صبح حاضری دیا کریں۔ میں نے حکومت کا کام سنبھال لیا اور معاملات ملکی و تدابیر سلطنت کے اجراء میں میں نے اپنی پوری کوشش صرف کی۔ سلطان نے جامع قصبہ کی خطابت کی ذمہ داری بھی میرے ہی سپرد کی لیکن ان مشاغل و مصروفیتوں کے باوجود حکومت کے کاموں سے دن کے اول حصہ میں فارغ ہو کر میں جامع قصبہ میں جا بیٹھتا اور وہاں درس و تدریس کا سلسلہ چھیڑتا۔ اور اس کو کبھی نہ چھوڑتا۔" ان الفاظ سے پتہ چلتا ہے کہ ابن خلدون اپنے اس عہدہ سے بہت خوش تھے۔ اور خوشدلی سے اس کے فرائض انجام دیتے مگر اس خوشی و مسرت کی زندگی ایک سال سے زائد نہ چلی۔ کیونکہ سلطان ایک معرکہ میں قتل ہوا۔ اور اس سانحہ سے اس کا ملکی نظام تہ و بالا ہو گیا۔ صورت یہ پیش آئی کہ سلطان بجایہ کا چچا زاد بھائی سلطان ابو العباس امیر قسنطینہ اس سے کشیدگی رکھتا تھا۔ اور بہت سے معاملات میں اس سے اختلاف کیا کرتا تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ کسی صورت سے سلطان بجایہ کے ملک پر قبضہ کرے۔ چنانچہ ان کے درمیان لڑائی جھگڑوں نے زور پکڑا۔ آخر یہ کہ سلطان قسنطینہ نے ایک جرار فوج کے ساتھ بجایہ پر چڑھائی کی۔ اور ایک دم اپنے بھائی سلطانِ بجایہ کو اس کے خیمہ میں قتل کر ڈالا۔ پھر تیزی سے بجایہ کی طرف فوجیں بڑھائیں ادھر دارالخلافہ بجایہ میں جب یہ وحشتناک خبریں پہنچیں تو لوگ کسی بات پر فیصلہ نہ کر سکے کہ کیا کرنا چاہئے بعض کی رائے تھی کہ سلطان قسنطینہ کے استقبال کی تیاریاں کی جائیں۔ اور بعض کا

مشورہ تھا کہ سلطان سابق کے کسی بیٹے کے ہاتھ پر بیعت کی جائے۔ حضرت علامہ نے جو حکومت کا سب سے بڑا عہدہ رکھتے تھے آخری مشورہ کو پسند کیا۔ اور ملک کی سلامتی اسی میں دیکھی کہ زمام حکومت سلطان ابو العباس کے سپرد کر دی جائے۔ چنانچہ خود اس کے استقبال کے لئے گئے اور سلطان کو امن و امان کے ساتھ بجایہ میں لے آئے سلطان بھی ان سے تپاک سے ملا۔ اور تمام امور سلطنت بدستور جاری رکھے۔ مگر موصوف نے یہ معلوم کر لیا کہ ان کے دشمن ان کے خلاف چغلیاں کھا رہے ہیں اور سلطان کو ان سے بدظن کرنا چاہتے ہیں۔ لہٰذا انہوں نے ان خطرات سے اپنی جان چھڑانی چاہی۔ اور فیصلہ کیا کہ اپنی خدمت سے دست بردار ہو جائیں اور پھر بادشاہ سے اجازت لیکر بجایہ سے چل دیئے۔

ابن خلدون بسکرہ میں ۷۶۶ھ تا ۷۷۶ھ

بجایہ سے نکلنے کے بعد ابن خلدون کچھ مدت قبائل میں ادھر ادھر ٹھہرتے ہوئے بسکرہ جا پہنچے اور اپنے اور اپنے گھر والوں کے لئے اس کو مقام سکونت بنایا یہ غالباً اس لئے کہ ان کی قومی زندگی کے اوائل ہی میں ان کے اور یہاں کے حاکم ابن المزنی کے درمیان دوستانہ تعلقات و روابط قائم ہو چکے تھے۔ بسکرہ میں ان کا قیام چھ برس با گو اس درمیان میں بعض اغراض سے دیہات یا شہروں کی طرف گئے مگر چونکہ جلد ہی لوٹ آئے اس لئے ہم اس قلیل مدت غیر موجودگی کو نظر انداز کرتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ چھ سال مسلسل بسکرہ میں رہے۔ یہاں ان کی زندگی نے نیا رخ لیا۔ یہ عہدہ داری و منصب داری سے اکتا چکے تھے۔ اور دنیا کی تلخیوں سے اب ان کا دل چور تھا یہاں تک کہ ابو حمو سلطان تلمسان نے جب چاہا کہ ان کو منصب حجابت سے سرفراز کرے تو آپ نے اس کی

پیش کش کو بھی ٹھکرا دیا۔ لیکن بایں ہمہ سیاسی تحریکات سے موصوف نے اب بھی اپنا رشتہ کلیۃً نہیں توڑا تھا۔ صرف اسلوب کار بدل دیا۔ اور طریق عمل میں تبدیلی پیدا کر دی وہ یہ کہ دور ہی بیٹھے بیٹھے سلاطین مغرب کی خدمات انجام دیا کرتے۔ قبائلیوں کو ہموار کرتے۔ اور کبھی ان کو ایک بادشاہ کی مدد کے لئے ابھارتے۔ اور کبھی دوسرے کے لئے اور خود بظاہر غیر جانبدار رہتے۔ آپ قبائل اور بدوی آبادیوں میں عرصہ مدید تک رہ چکے تھے اس لئے ان کے حالات اور ان کی عادات و خصائل کی گہری معلومات حاصل تھیں۔ اور ان پر آپ کا بے پناہ اثر تھا۔ آپ اس پر تقریباً ماہر ہو گئے تھے کہ قبائل کی ٹڈی دل آبادی کو جس نقطہ خیال پر چاہتے سمیٹ لیتے اور اس بے پناہ سیلاب کا رخ جس غنیم کی طرف چاہتے پھیر دیتے کبھی کبھی خود بھی ان کے ہمراہ ہو لیتے۔ چنانچہ اسی طرح انہوں نے ابو حمو سلطان تلمسان کی خدمات انجام دیں۔ اور عبد العزیز سلطان مغرب اقصیٰ کی بھی۔ اس وقت مغربی ممالک کے چار بڑے دار الخلافے تھے فاس، تلمسان، قسنطینہ اور تونس۔ سلطان تلمسان اور سلطان قسنطینہ میں عداوت و دشمنی زبردست جڑ پکڑ گئی تھی۔ کیونکہ سلطان بجایہ ابو عبد اللہ کی لڑکی سلطان تلمسان ابو حمو کے نکاح میں تھی۔ جب اس نے سنا کہ سلطان قسنطینہ نے اس کے خسر کو قتل کر کے بجایہ پر قبضہ کر لیا تو نہایت طیش میں آیا۔ اور اس نے بجایہ پر چڑھائی کر دی ادھر سلطان مغرب نے جب دیکھا کہ سلطان تلمسان بجایہ کے معاملات میں الجھا ہوا ہے تو یہ اس کے دار الخلافہ پر چڑھ آیا۔ یہ معلوم کر کے ابو حمو بجایہ کو جوں کا توں چھوڑ کر تلمسان کی طرف تیزی سے واپس لوٹا کہ اپنے دار الخلافہ کو دشمن کے حملہ سے بچائے۔ اس طرح گویا سلطان مغرب سلطان قسنطینہ کا قدرتی مساعد و مددگار ثابت ہوا

پھر سلطان تلمسان نے سلطان تونس کے ساتھ دوستی کے روابط بڑھائے۔ تاکہ اس کے ذریعہ وہ سلطان قسطنطینہ کو مغلوب کرے۔ یوں گویا چار طاقتیں بیک وقت میدان عمل و کارزار میں آ گئیں۔ [illegible] ریاست ایک دوسرے سے [illegible] کی پشت پناہی [illegible] فتنہ و حوادث کا [illegible] اور علامہ ابن خلدون بھی ان [illegible] حصہ لیتے رہے۔ [illegible] سلطان [illegible] لگے۔ اور [illegible] سلطان [illegible] قبضہ کر لیا تو امرا کی حکومت [illegible] اوسط [illegible] کے لئے [illegible] خدمات انجام دیں۔ اور [illegible] گردآوری کی [illegible] کچھ [illegible] کی بنا پر تھا کہ حضرت علامہ [illegible] ان کو ان پر ایک [illegible] جب چاہتے ان [illegible] کام کی طرف مائل کر لیتے [illegible] عامل بسکرہ [illegible] تمام صوبہ زاب کا فرمانروا تھا۔ یہ خطرہ پیدا ہونے کا [illegible] اس کا اثر نہ [illegible] اسی راہ میں اس [illegible] سلطان مغرب کو اکسایا اور آمادہ کیا کہ وہ علامہ ابن خلدون کو فاس بلائے اور یوں اس کی جان اس خطرہ سے چھوٹے۔ جب یہ فضا پیدا ہو گئی تو ابن خلدون اپنا گھر بار لوٹ کر بسکرہ سے فاس روانہ ہوئے۔

علامہ ابن خلدون کی سیاسی زندگی کا خاتمہ سنہ ۷۷۴ھ تا سنہ ۷۸۳ھ

بسکرہ چھوٹنے پر بھی علامہ کی زندگی دو سال تک سخت تقابل و ہیجان کے دور سے گذری۔ تیس ہم صحیح معنی میں کہہ سکتے ہیں کہ یہ مدت [illegible] جس میں ان کی سیاسی زندگی آخری [illegible] سے لڑی تھی۔ کیونکہ دو سال کے بعد انہوں نے سیاست سے اپنا رشتہ قطع کر لیا [illegible] [illegible] کو [illegible] مغرب [illegible] کی طرف [illegible] وزیر ابن غازی کی کفالت میں [illegible] سلطان ابو حمو [illegible] [illegible] [illegible] کر [illegible] ان کی طرف [illegible] قبضہ جو لیا۔ ادھر ابو حمو کی [illegible] سخت [illegible] کیونکہ انہوں نے اس کے ساتھ چھوڑ کر سلطان عبدالعزیز کا ساتھ دیا تھا [illegible] کے ماتحت چند [illegible] شاید [illegible] کہ وہ ان کے راستہ میں مزاحم ہوں۔ اس حادثہ کا نقشہ خود علامہ نے ان الفاظ سے کھینچا ہے: "وہ راستہ میں ہمارے مزاحم ہوئے۔ اور جو کچھ ہمارے پاس تھا وہ سب لوٹ لیا ہم میں سے بعض اپنی جانوں کو بچا کر گھوڑوں پر جبل دبدو کی طرف نکل بھاگے۔ اور بعض پیدل ہو گئے۔ چنانچہ میں بھی انہیں میں سے تھا۔ دو دن میں نے بغیر لباس کے کاٹے۔ آخر میں آبادی میں پہنچا۔ اور جبل دبدو میں اپنے ساتھیوں سے جا ملا۔"

غرض ان تمام آفتوں اور مصیبتوں سے لڑتے بھڑتے ابن خلدون آخر فاس پہنچے۔ وہاں ان کا برتپاک خیرمقدم ہوا۔ کیونکہ وزیر ابن غازی جو اس وقت خود مختار حاکم کی حیثیت سے کام کر رہا تھا۔ اس سے پہلے سے ان کی شناسائی تھی۔ مگر اس وزیر کی حکومت بھی جلد ہی کھٹائی

میں پڑ گئی۔ کیونکہ ادھر تو سلطان غرناطہ نے اس کے خلاف ریشہ دوانیاں شروع کر دیں۔ اور ادھر تخت سلطنت کے کئی طلبگار کھڑے ہو گئے چند حالات کی بنا پر سلطان ابن الاحمر، سلطان عبد العزیز اور وزیر ابن غازی سے خوش نہ تھا لہٰذا اس نے امیر عبد الرحمن مرینی کو مغرب کی طرف بھیجا اور اس کو اکسایا کہ وہ بھی حکومت کا دعویدار بن جائے۔ اور یوں وزیر بن غازی کی حکومت کا خاتمہ کرے۔ چنانچہ یہ امیر ملک مغرب پہنچ کر اپنے لئے فضا ہموار کرنے لگا اور اپنے مددگار و معاونین کو اپنی پشت پناہی میں اکٹھا کرنے لگا اور لوگوں کو باور کرایا کہ ایک خورد سال بچہ تخت سلطنت کا کب حقدار ہے ادھر وزیر ابن غازی کو جب ان باتوں کا پتہ چلا تو وہ بھی اس امیر سے مقابلہ کے لئے ایک زبردست فوج ترتیب دینے لگا۔ لہٰذا امیر موصوف اور وزیر کی افواج میں جھڑپیں شروع ہوئیں۔ اسی اثناء میں ایک دوسری مخالف جماعت اٹھ کھڑی ہوئی جس نے امیر ابو العباس احمد کو طنجہ کی جیل سے رہا کر کے اس کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اس طرح وزیر ابن غازی کے مقابلہ میں دو زبردست طاقتیں تھیں۔ پھر یہ ہر دو امیر آپس میں مل گئے، اور آخر تک ایک دوسرے کا ساتھ دینے پر عہد و پیمان کیا۔ بات یہ طے ہوئی کہ وزیر پر غلبہ حاصل کرنے پر یہ دونوں ملک آپس میں تقسیم کر لیں گے۔ سلطنت اور دار الخلافہ احمد کا ہوگا۔ اور شہروں کا ایک حصہ عبد الرحمن کا اس اتفاق نے وزیر کے خلاف شورش کو نہایت تقویت پہنچائی۔ اور وزیر نے تین ماہ محصور رہنے کے بعد آخر ہتھیار ڈال دیئے۔ اور یوں وزیر کی فرمانروائی نے دم توڑا اب سلطان ابو العباس احمد مغرب کا بادشاہ قرار پایا لیکن دونوں امیر جب اپنے دشمن سے فراغت پا چکے تو ان میں آپس میں کھٹکی۔ اور مقررہ حد بندیوں میں نزاع پڑا۔ الغرض مغرب اقصیٰ میں یونہی فتنہ و فساد کی آگ بڑھتی گئی۔

حضرت علامہ کی یہ حالت تھی کہ اب یہ فسادات و انقلابات سے سخت گھبرا گئے تھے۔ اور قرار و سکون کے متلاشی تھے۔ جب انہوں نے دیکھا کہ ملک مغرب میں سکون و اطمینان عنقا ہے تو آپ نے اندلس جانے کی ٹھان لی کہ شاید وہاں کچھ عافیت نصیب ہو۔ چنانچہ چل کھڑے ہوئے۔ اور راستہ میں طرح طرح کی مصیبتیں جھیلتے ہوئے اور ان کو سہ کرتے ہوئے اندلس جا پہنچے۔ تو وہاں سلطان غرناطہ سے ملاقات ہوئی۔ وہ بظاہر ان سے بہت تپاک سے پیش آیا۔ مگر یہاں بھی موصوف کو چین و تسلی نصیب نہ ہونے پائی۔ کیونکہ حکام مغرب اندلس میں ان کے رہنے کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے۔ اس خوف سے کہ ممکن ہے وہ وہاں ان کے خلاف کوئی کام کر بیٹھیں جو ان کے اور بنی الاحمر کے دوستانہ روابط میں کھنڈت ڈالے۔ اس سے انہوں نے سلطان غرناطہ کو ترغیب دی کہ وہ علامہ کو مغرب کی جانب واپس کر دے اس وقت تو سلطان نے حکام مغرب کے مطالبہ کو ٹال دیا لیکن پھر انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ علامہ ابن خلدون اور لسان الدین خطیب کے مابین جو اس زمانہ میں شاہی عتاب میں مبتلا تھا، سالہا سال کے روابط دوستی قائم ہیں۔ اور اس لئے وہ لسان الدین کی جانبداری پر تلے ہوئے ہیں۔ تو اب سلطان نے طے کیا کہ ان کو مغرب اوسط کی طرف بھیج دیا جائے۔ یہ صورت حالہ پیدا ہوئی تو علامہ موصوف مرسی ہنین کی طرف چل دیئے۔ یہ مرسی ہنین اس زمانہ میں تلمسان کی قلمرو میں تھا اور سلطان ابو حمو کی فرمانروائی میں۔ اس بادشاہ سے ان کے تعلقات خوشگوار نہ تھے بلکہ خطرہ کی حد تک بگڑے ہوئے تھے۔ مگر ابو حمو چونکہ بجایہ کو فتح کرنے کے خواب دیکھ رہا تھا اور

اس سلسلہ میں علامہ سے کام لینا چاہتا تھا۔ اس لئے وہ بالوفت واقعات گذشتہ کو قبول کیا۔ اور ان کو کچھ مدت بالکل نہیں چھیڑا۔ پھر ان سے مطالبہ کیا کہ وہ وادوہ کے علاقہ میں جا کر وہاں کے قبائل کو اس کی مدد و نصرت پر آمادہ کریں۔ ابن خلدون اس خدمت کی انجام دہی پر راضی نہ تھے۔ کیونکہ وہ یہ طے کر چکے تھے کہ سیاسی زندگی سے اپنا تعلق اختتامی طور سے توڑ کر اب وہ پوری فراغت و دلجمعی کے ساتھ اپنے اوقات کو درس و تدریس میں لگائیں گے۔ مگر اپنی یہ دلی منشا بادشاہ سے کھلم کھلا کہہ بھی نہیں سکتے تھے۔ اس لئے چاروناچار بادشاہ کے مطالبہ کو قبول کیا اور یہ مشہور کر کے کہ وہ وہیں گویا بادشاہ کی خدمت پر جمع کرنے کے لئے جا رہے ہیں تلمسان سے چل دیئے۔ جب بطحا پہنچے تو وہاں سے سیدھے جانب منداس کی طرف مڑ گئے اور اولاد عریف میں جا ٹھہرے۔ یہ لوگ ان کے ساتھ نہایت عزت اور احترام سے پیش آئے۔ اور انہیں نے اپنی طرف سے بادشاہ کو خدمت مقررہ کی انجام دہی سے معذوری لکھ بھیجی اور پھر ان کے اہل و عیال کو تلمسان سے لا کر بہت آسائش و آرام کے ساتھ قلعہ ابن سلامہ میں اتارا۔

ابن خلدون قلعہ ابن سلامہ میں سنہ ۱۳۷۴ء

تا سنہ ۱۳۷۸ء

قلعہ ابن سلامہ میں علامہ موصوف کا منتقل ہونا گویا ان کی سیاسی زندگی کی آخری تاریخ تھی۔ یہ قلعہ ایک بلند ٹیلہ پر واقع ہے۔ جہاں سے دور دراز تک نشیبی مقامات نظر آتے ہیں۔ اور شہروں سے بالکل علیحدہ ایک گوشہ میں واقع ہے اولاد عریف کے شیوخ کا مسکن اور قرارگاہ ہے۔ ابن خلدون جب یہاں اترے

تو ان کی عمر بیالیس برس کی تھی۔ اس سے پہلے گو ایک طویل بے چین سیاسی زندگی پر حوادث و پرفتن گذار چکے تھے مگر اس میں بھی انہوں نے اپنا دامن علم و درس سے کلیتہً نہیں چھڑایا تھا اور بہ جان کر کہ سیاست ان کی علمی دلچسپیوں میں حارج ہے اس ارمان میں رہتے کہ کاش ان کو فکری ترقیوں کے لئے سکون کی گھڑیاں ملیں چنانچہ اس قلعہ کے ایک محل میں فروکش ہو کر ان کو اپنے ارمان نکالنے کا پورا پورا موقع ملا۔ اور چار سال تک وہیں مقیم رہے پوری دلجمعی اور طمانیت قلب کے ساتھ یہیں مقدمہ و تاریخ کی تالیف کا سلسلہ چھیڑا۔ وہ خود اپنی اس عزلت نشینی کی زندگی کا نقشہ اس طرح کھینچتے ہیں "میں نے تمام دنیا کے بکھیڑوں سے چھوٹ کر اس کتاب کی تالیف و تصنیف کا سلسلہ چھیڑا۔ اور جس نئے اسلوب سے میں نے اس مقدمہ کو تکمیل تک پہنچایا وہ اسی گوشہ نشین زندگی کی ایک یادگار ہے"۔ جب انہوں نے مقدمہ ختم کیا تو اہل عرب و بربر اور زناتہ کے حالات قلمبند کرنے کے لئے قلم اٹھایا۔ اب تک جو لکھا تھا۔ وہ اپنے حافظہ کے ذخیرہ کی بنا پر جب عرب و بربر کی تاریخ لکھنے بیٹھے تو انہوں نے کتابوں کی طرف مراجعت کرنے کو ازبس ضروری جانا۔ جو اکثر و بیشتر شہروں میں دستیاب ہوتی ہیں۔ اس مقصد کے لئے وہ مغرب اوسط و اقصیٰ کے شہروں کی طرف توجہ نہیں کرنا چاہتے تھے جو ان کی سیاسی زندگی کے میدان عمل رہ چکے تھے۔ لہٰذا آپ نے تونس جانا زیادہ مناسب خیال کیا۔ اور اس کے لئے سلطان تونس سے اجازت طلب کی۔ چنانچہ وہ خود اس صورت حال کو بیان کرتے ہیں۔ "میرا دل اسی طرف جھکا کہ تونس کے لئے رخت سفر باندھوں۔ جہاں میرے آباء و اجداد کے مساکن، آثار اور قبریں ہیں اور سلطان ابی العباس سے پھر ملوں۔ فوراً میں نے سلطان کو لکھا۔

کہ میں بار بار یہی چاہتا ہوں۔ چند ہی دن بعد جواب آیا اور مکمل امن و عافیت کی امید دلائی گئی۔ لہٰذا ابن چل پڑا گویا قلعہ ابن سلامہ میں چار سال گذار کر تونس روانہ ہو

ابن خلدون تونس میں ۷۸۰ھ تا ۱۳۸۲ء

علامہ جب ... پہنچا کہ جو تونس میں آئے تو ان کی زبردست شہرت ان کے آنے سے پہلے ہی یہاں پہنچ چکی تھی اس لئے بادشاہ اور ابوالعباس شہر نے ان کا پرجوش خیر مقدم کیا۔ علامہ خود اس واقعہ کو یوں قلمبند کرتے ہیں۔ سلطان نے میرا تپاک استقبال کیا۔ اور میری دلبستگی کا بہت ہی لحاظ رکھا۔ اور امور مملکت میں مجھ سے مشورے بھی لئے۔ پھر مجھے تونس بھیجا۔ اور وہاں اپنے ماتحت کو کہلوا بھیجا کہ میری رہائش اور وظائف و دیگر ضروریات کا خواہ تنخواہ کرے۔ اور کرم واحسان سے میرے ساتھ پیش آئے۔ لہٰذا جب ماہ شعبان میں تونس پہنچا۔ اور بادشاہ کی عنایات و مہربانیوں کے سایہ میں خوب امن وچین سے رہا۔ میں نے اپنے بال بچوں کو بھی یہیں بلوا لیا۔ اور اس کے لئے پورا سامان عافیت مہیا کیا۔" اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ بادشاہ نے ان کو آرام و آسائش پہنچانے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ اور جو کرنا چاہئے تھا اس سے زائد کیا علامہ موصوف اور علم کی فیض رسانی میں مشغول ہوئے۔ اور ادھر اپنی تاریخ نگاری کے سلسلہ میں کتابوں کی طرف مراجعت شروع کی۔ ان کے حلقۂ درس میں بیٹھنے والے طلبہ کا دل انہوں نے اپنی غیر معمولی قابلیت سے گرویدہ کر لیا۔ مگر پرانے شیوخ کے دلوں میں ان کی طرف سے حسد وبغض کے جذبات بھڑک گئے۔ کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ موصوف کا تقرب بادشاہ سے روز بروز بڑھ رہا ہے۔ پتہ چلتا ہے کہ بادشاہ خود فن تاریخ کا دلدادہ تھا۔ اسی لئے اس نے علامہ کی

ہمت بندھائی۔ اور ان کی تاریخ کے سلسلہ میں پوری سہولتیں بہم پہنچائیں۔ ابن خلدون اپنی اس شاندار تصنیف سے پہلے تونس میں فارغ ہوئے۔ اور اس کا ایک نسخہ بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا۔ بادشاہ کی شان میں موصوف نے ایک مدحیہ قصیدہ بھی پڑھا جو ایک سو ایک ابیات پر مشتمل ہے۔ اور وہ آپ کی سوانح حیات میں بجنسہ منقول ہے۔ ان میں سے صرف آٹھ ابیات جو کتاب سے متعلق ہیں حسب ذیل ہیں۔

والیک من سیر الزمان واھلہ
عبرًا یدین بفضلھا من یعدل

(ترجمہ۔ اور آپ کے سامنے زمانہ اور اہل زمانہ کی گردش کے سلسلہ میں ان عبرتوں کو پیش کر رہا ہوں جن کی فضیلت کا وہ لوگ اعتراف کریں گے جو منصف ہیں۔)

صحف تترجم عن احادیث الاولی
غبروا فتجمل عنھم وتفصل

(ترجمہ۔ یہ وہ صحیفے ہیں جو گذشتہ لوگوں کے واقعات کی ترجمانی کر رہے ہیں، جو کسی واقعہ کو اجمالاً بیان کرتے ہیں۔ اور کسی کو تفصیل سے۔)

تبدی التتابعۃ العمالق سوھا
و ثمود قبلھم وعادا الاول

(ترجمہ۔ جو تبابعہ (قدیم شاہان یمن) اور عمالقہ (عرب قدیم) اور ان سے بھی پرانی قوم ثمود اور عاد اولیٰ کے مخفی حالات کو ظاہر کرتے ہیں۔)

والقائمون بملۃ الاسلام من
مضر وبربرھم اذا ما حصلوا

(ترجمہ۔ اور نیز اہل مضر اور بربر میں سے ان لوگوں کے احوال کو بھی جو اسلام لانے کے بعد ملت اسلام پر قائم رہے ہیں۔)

لخصت كتب الاولين لجمعها
وأتيت أولها بما قد اغفلوا

(ترجمہ:- ان صحیفوں کی تدوین میں میں نے قدماء کی کتابوں کی تلخیص کی ہے، اور جن چیزوں سے انہوں نے غفلت برتی ہے۔ ان کو شروع سے بیان کر دیا ہے۔)

وألنت حوشي الكلام كأنما
شرد اللغات بمنطقي ذلل

(ترجمہ:- اور اس نامانوس کلام کو جو وحشی جانور کی طرح رمیدہ تھا میں نے ایسا رام کیا کہ سب زبانیں اس کی گویا میرے نطق کی تابع ہیں۔)

أهديت منه إلى علاك جواهراً
مكنونة وكواكباً لا تأفل

(ترجمہ:- تیرے دربار کے لئے میں نے اس میں سے چھپے ہوئے موتیوں کو ہدیہ کیا ہے۔ اور ان ستاروں کو جو ہمیشہ درخشاں رہتے ہیں۔)

وجعلته لصوان ملكك مفخراً
يبأى الندي به ويزهو المحفل

(ترجمہ:- اور تیری مملکت محروسہ کے لئے اس کو ایسی فخر کی چیز بنا دیا ہے کہ مجلس اس پر نازاں ہوگی۔ اور محفل اس سے آراستہ رہے گی۔)

مگر مشکلات زندگی سے ان کی یہاں بھی جان نہیں چھوٹی۔ اور زمانہ کی تلخیوں سے دوچار ہوتے رہے۔ حاسدین نئے اسلوب و طریقوں سے سلطان سے ان کی چغلیاں کھاتے۔ اور سلطان اس کے برخلاف ان کو خود سے قریب تر کرتا جاتا۔ یہاں تک کہ ان کو سفروں میں بھی اپنے ہمراہ رکھنے لگا۔ اس وقت حضرت علامہ کی عمر پچاس برس کی ہو گئی تھی۔ اب ان کو فریضۂ حج ادا کرنے کی فکر دامنگیر ہوئی۔ اتفاق سے اسکندریہ کے تاجروں کا ایک جہاز ان دنوں بندرگاہ پر لنگر انداز تھا۔ انہوں نے اس موقع کو غنیمت جانا۔ اور سلطان سے فریضۂ حج کی ادائیگی کی اجازت چاہی۔ چنانچہ ان کو اجازت مل گئی اور وہ اس جہاز پر عازم سفر ہوئے۔ اور چار سال رہنے کے بعد تونس کو پھر خیر باد کہا۔

ابن خلدون مصر میں ۷۸۴ھ تا ۸۰۸ھ

علامہ حج کو جاتے ہوئے مصر ٹھہرے۔ اور اپنی زندگی کے آخری چوبیس برس مصر ہی میں گزار دیئے۔ صورت یہ ہوئی کہ جب اسکندریہ پہنچے جبکہ ملک ظاہر کی تخت نشینی کو دس دن ہوئے تھے۔ اسباب حج مہیا کرنے کے لئے ایک ماہ تک یہیں ٹھہرے رہے۔ لیکن اس سال ان کو حج کے لئے جانا نصیب نہیں ہوا تو وہ قاہرہ جا پہنچے۔ ان کی شہرت یہاں ان سے پہلے پہنچ چکی تھی اس لئے جب وہ جامع ازہر میں درس کے لئے بیٹھے تو طلبہ علم ان پر ٹوٹ پڑے۔ اور سب کے سب ان کی فصاحت بیانی اور سحر بیانی پر انگشت بدنداں تھے۔ جو دیگر شہروں میں بھی ان کی قابلیت کی دھوم مچی۔ سلطان سے بھی ان کی ملاقات ہوئی۔ اور اس کی عنایات و مہربانیوں سے لطف اندوز ہوتے۔ چنانچہ یہ خود اس کی مدح سرائی ان الفاظ میں اس طرح کرتے ہیں: "وہ بے حد متواضع اور زود آشنا ہے۔ اور خیر و خیرات کے لئے اس کا ہاتھ کھلا ہے خصوصاً اہل علم کے ساتھ اس کی یہی شان ہے۔" لہذا ان حالات کے ماتحت حضرت علامہ نے مصر میں قیام کا ارادہ کر لیا۔ اور اپنے اہل و عیال کو وہیں بلانے کا قصد کیا۔ ادھر سلطان تونس نے محض اس لالچ سے کہ ممکن ہو تونس میں ان کے اہل و عیال کا وجود ان کی واپسی کا سبب بنے۔ ان کو مصر جانے سے روک دیا۔ جب یہ صورت پیش آئی تو موصوف نے مجبوراً سلطان مصر کو اس معاملہ میں ڈالا۔ اور اس سے ایک مؤثر سفارش

لکھوائی کہ ان کے بال بچوں کو آنے دیا جائے۔ اور اسی سفارش کی بنا پر وہ وہاں سے روانہ کردیئے گئے۔ مگر سوء اتفاق کہ جس جہاز میں ان کے اہل و عیال بچے تھے وہ سمندر میں ڈوب گیا اور حضرت علامہ کو ان کا دیکھنا نصیب نہ ہوا

علامہ موصوف مصر میں رہ کر سیاست سے قطعاً کنارہ کش رہے۔ اور سوائے درس و تدریس، قضا و مشیخت کے اور کسی منصب سے انہوں نے اپنا سروکار نہیں رکھا۔ تدریس و قضا کے عہدے کئی مرتبہ سنبھالے ایک مرتبہ مدرسہ قمحیہ میں مدرس مقرر ہوئے۔ اور پھر مالکی مذہب کے قاضی القضاۃ بنا دیئے گئے یہ عہدے وہاں آئے دن بدلتے رہتے تھے۔ اسی لئے یہ کئی بار ان مناصب پر فائز ہوئے۔ اور پھر ان سے علیحدہ ہوئے مدرسہ قمحیہ کی مدرسی کے بعد مدرسہ ظاہریہ سے منسلک ہوئے اور پھر مدرسہ صرغتمش سے۔ اس کے بعد انہوں نے خانقاہ بیبرسیہ کی مشیخت سنبھالی عہدۂ قاضی القضاۃ المالکیہ پر پانچ بار ان کی تقرری اور پھر اس سے معزولی عمل میں آئی۔ قضا کی ذمہ داریاں انجام دیتے وقت ان کے معاصرین دو حصوں میں بٹ گئے۔ ایک ان کی قابلیت کو بنظر استحسان دیکھنے والے اور دوسرے بنظر غیظ و غضب۔ یہاں انہوں نے اپنی تاریخ اور مقدمہ پر نظر ثانی کی تاریخ میں تاریخ مشرق پر چند ابحاث کا اضافہ کیا۔ اور کچھ فصلیں بڑھائیں۔ اور مقدمہ میں بعض فصلوں کو بالکل بدل ڈالا اور بعض فقروں کا اضافہ کیا اور اس کا ایک نسخہ ملک ظاہر کی خدمت میں پیش کیا ایک وفد ملک ظاہر کی طرف سے سلطان مغرب کی طرف جا رہا تھا۔ فاس میں جامع قرویین کے کتب خانہ کے لئے سلطان ابی الفارس عبد العزیز کی خدمت میں پیش کش کے طور پر ایک نسخہ انہوں نے اس وفد کے

ہمراہ کردیا چنانچہ طبعہ بولاق اور ایسے ہی بعد کے طبعات کا اعتماد اسی نسخہ پر ہے جو سلطان ابو فارس عبد العزیز کے نام پر "فارسیۃ" کے نام سے مشہور ہے۔ حضرت علامہ نے قاہرہ کو چند بار مختصر مدت کے لئے چھوڑا۔ جبکہ وہ مدرسہ قمحیہ میں خدمت تدریس پر مقرر تھے تو کبھی کبھی او قاف مدرسہ مذکورہ سے اپنے حصہ کا غلہ وصول کرنے کے لئے باہر جایا کرتے تھے۔ ایک مرتبہ ۷۸۹ھ میں براہ طور وینبع حجاز گئے اور قصیر (بحیرہ قلزم پر قدیم مصری بندرگاہ) اور قوص (بالائی مصر کا قدیم تجارتی شہر) کے راستے سے واپس ہوئے ایک بار ۷۹۹ھ میں وہ بیت المقدس گئے۔ بیت لحم اور بیت الخلیل اور دوسرے مقامات مبارکہ کی زیارت کی۔ اور آخر میں ۸۰۳ھ میں دمشق گئے جب کہ تیمور قبضہ کی نیت سے اس کی طرف بڑھا۔ ان کا یہ آخری سفر دوسرے حوادث کو بھی اپنے ساتھ ساتھ لایا جن کی تفصیل انہوں نے خود بیان کی ہے تیمور لنگ نے جب حلب پر قبضہ کیا تو اس میں ایسی لوٹ مار، مار دھاڑ اور عورتوں کی بے حرمتی اور بے عصمتی ہوئی جس کی مثال نہیں ملتی۔ جب یہ خبریں مصر پہنچیں تو ملک ظاہر کے بیٹے سلطان فرج نے شام کے بچاؤ کے لئے تیاریاں کیں۔ اور آخر ایک فوج لیکر نکلا دیگر قاضیوں کے ساتھ سلطان نے علامہ ابن خلدون کو بھی ہمراہ لے لیا۔ اگرچہ یہ اس زمانہ میں عہدۂ قضاۃ سے معزول تھے۔ سلطان مصر، دمشق اس وقت پہنچا کہ تیمور بعلبک سے دمشق کے لئے روانہ ہو گیا تھا۔ سلطان نے دفاع کے اسباب تیمور کے پہنچنے سے پہلے پہلے مہیا کر لئے۔ اور اس کی شہر پناہ کو بھی مضبوط کیا۔ جب تیمور وہاں پہنچا، تو ہر دو جانب سے داؤں گھات ہونے لگے۔ اور ایک ماہ تک شہر کے ارد گرد لڑائی اور جھڑپوں کا سلسلہ جاری رہا۔ اسی اثنا میں بادشاہ اور اکابر امراء

کو یہ خبر ملی کہ بعض امراء جن کا فتنہ میں ہاتھ ہے مصر جا کر وہاں ایک شورش برپا کرنے والے ہیں۔ اس بنا پر سب کی رائے ہوئی کہ مصر واپس جا کر اس خطرہ کا بچاؤ کرنا چاہئے ورنہ کہیں ایسا نہ ہو کہ لوگ فتنہ پردازوں کے ساتھ پہنچیں اور سلطنت کا انتظام درہم برہم ہو جائے۔ لہذا سب نے سب دمشق چھوڑ کر مصر کی طرف روانہ ہو گئے۔ اب اہل دمشق اپنے معاملہ میں حیران تھے کہ کیا کریں۔ تمام قضاۃ اور فقہاء مدرسہ عادلیہ میں جمع ہوئے جن میں ابن خلدون بھی تھے اور ان کی یہ رائے طے پائی کہ تیمور سے شہر والوں اور عورتوں کے بارہ میں امن کے طلبگار ہوں مگر جب نائب قلعہ سے اس میں مشورہ کیا تو اس نے بڑے زور کی سختی سے مخالفت کی۔ اور قضاۃ و فقہاء اپنی رائے پر ڈٹے رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہ سب قلعہ کی دیوار سے اترے۔ اور تیمور سے مل کر اس سے امان حاصل کی اس نے اتفاق کیا کہ دوسرے دن شہر کے دروازے کھول دیئے جائیں۔ لوگ اپنے اپنے کاموں میں لگیں۔ امیر محل شاہی میں اترے۔ اور امور مملکت اپنے ہاتھ میں لے مگر قاضیوں عالموں اور حافظ قلعہ کے مابین یہ اختلاف رائے زبردست رنجیدگیوں کا سبب ہو گیا جبکہ ابھی یہ رنجش و کد جاری تھی ابن خلدون تن تنہا قلعہ کی دیوار سے اترے اور جا کر تیمور سے ملے۔ بہت دیر تک ان میں آپس میں تخلیہ ہوتا رہا۔ ان سب واقعات کو علامہ نے بالتفصیل اپنی سوانح حیات میں درج کیا ہے۔ یہ یہاں سے فارغ ہو کر مصر چلے گئے۔ اور اپنے حالات زندگی کو ۸۰۷ھ تک ضبط کرتے رہے۔ پھر ۸۰۸ھ میں قاہرہ میں وفات پائی۔ اور یہ علم کا آفتاب خاک کے نیچے روپوش ہو گیا۔ إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ۔

ان کے معاصرین نے بتایا ہے کہ مقبرہ صوفیہ میں مدفون ہیں۔

پورے بیان کا خلاصہ

سابق بیان سے پتہ چلا کہ حضرت علامہ ابن خلدون کی فکری و عملی زندگی اساسی طور سے تین دوروں پر تقسیم کی جا سکتی ہے۔ پہلا دور ان کی سیاسی تحریکات کا ہے جو مغربی شہروں میں گذرا۔ اس کی مدت بیس سال سے کچھ زائد ہے یعنی ۷۵۱ھ سے ۷۷۶ھ تک۔ دوسرا دور عزلت و گوشہ نشینی و تامل و تالیف کا ہے جو آپ نے قلعہ ابن سلامہ میں اولاد بنی عریف میں گذارا۔ یہ دور چار برس ممتد رہا۔ یعنی ۷۷۶ھ سے لے کر ۷۸۰ھ تک۔ تیسرا دور تدریس و قضا اور اپنی تالیف پر نظر ثانی کا ہے یہ اٹھائیس سال جاری رہا یعنی ۷۸۰ھ سے ۸۰۸ھ تک۔ یوں عزلت و گوشہ نشینی کا دور گو بہ دو دیگر دوروں سے مختصر ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ علامہ کی زندگی کا رخ پلٹتا ہے۔ اور ان کی زندگی کو ایک نئے سانچہ میں ڈھالتا ہے۔ کیونکہ اس سے قبل وہ سیاسی تحریکات و انقلابات کے ہیرو بنے رہتے ہیں۔ اور قلعہ میں فروکش ہونے پر پھر سیاست کی طرف رخ نہیں کرتے بلکہ اپنے اوقات کو تفکیر و تالیف پر وقف کرتے ہیں۔ اور پھر اس کے بعد قضاء و تدریس کی مشغولیتوں کے نذر ہوتے ہیں۔ گویا قلعہ ابن سلامہ کی زندگی ان کی سیاسی و عملی اور علمی و فکری زندگیوں کے مابین خطِ امتیاز کھینچتی ہے۔

ابن خلدون عام لوگوں کی یاد داشت میں۔

اہل مصر کا حافظہ حضرت علامہ کی زرّیں زندگی کے آثار و نشانات کی یاد سے خالی نظر آتا ہے۔ یہاں تک

کہ قاہرہ میں اب ان کا مقام قبر بھی مشہور نہیں البتہ اہلِ تونس اس امر میں گوئے سبقت لے گئے۔ کیونکہ تونس میں لوگ اس مکان کو بھی جانتے ہیں جس میں علامہ موصوف پیدا ہوئے اور پلے بڑھے جو اس شہر کی مشہور سڑکوں میں شارع تربۃ الباہ پر واقع ہے اور اب کئی سال سے مدرسہ ادارۃ العلیا کے تصرف میں ہے۔ اس کے دروازہ کی ایک جانب پر اس مفکر عظیم کی یادگار میں ایک رخامی تختی بھی لگائی گئی ہے۔ اور اسی راستہ کے آخر میں ایک خوبصورت قبہ کے نیچے "سیدی القبہ" کے نام سے ایک چھوٹی سی درسگاہ ہے۔ جس کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ علامہ یہاں بیٹھ کر درس دیا کرتے تھے۔ اسی طرح وہ قلعہ ابن سلامہ جس میں رہ کر آپ نے اپنا مشہور مقدمہ تصنیف کیا۔ اس میں آپ کی رہائش کا موقع و محل سب کو معلوم ہے۔ موجودہ شہر فرندا سے پانچ کیلومیٹر پر اس قلعہ کے کھنڈرات اب بھی نظروں کو دکھائی دیتے ہیں اور پرانی یاد کو پھر تازہ کرتے ہیں۔

مقدمۂ ابن خلدونؒ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بندہ عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون حضرمی خدائے بے نیاز کا محتاج دستگیری، کہتا ہے کہ سب تعریف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔ جو عزت و کبریائی کا مالک و ملک و سلطنت کا مختار ہے۔ پاک نام و صفات اسی کے لئے زیبا ہیں۔ جو بیان و مناسب کرسکتی کی کانا پھوسی اور خاموشی کے مخفی خیالات اس سے پوشیدہ نہیں۔ وہ وہ قادر مطلق ہے کہ آسمانوں اور زمین میں کوئی چیز اس کے وسعت قدرت سے نکل کر اسے عاجز نہیں کرسکتی۔ اسی نے ہم کو ایک جاندار زمین میں مٹی سے پیدا کیا۔ اور قوموں اور امتوں کی صورت میں اس پر بسایا۔ اور اپنی اپنی روزی حاصل کرنے کے لئے ہمیشہ ہمارے لئے سامان مہیا کر دیئے۔ ہم اندر گھر ہمارے لئے جاسے پناہ ہوتے ہیں۔ اور رزق و روزی ہماری زندگی کا سہارا ہے۔ ایک دن اور گھڑیاں ہم کو آخر شب میں رکھتی ہیں۔ اور پھر موت جو خاص خاص وقتوں پر ہمارے لئے لکھ دی گئی ہے ہم کو آپکڑتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے لئے بقا و ثبات ہے۔ اور وہی زندہ ہے جو کبھی نہیں مرے گا۔ اور درود و سلام ہو ہمارے سردار آقا محمد بن عربی پر جن کی مدح و ستائش توریت و انجیل میں ثبت ہے۔ اور جن کے لئے صفت نامور ان مخصوص ہو چکا تھا جبکہ ایام زمانہ ابھی وجود میں بھی نہیں آنے تھے۔ اور وہ جن نے ابھی جامہ خلقت پہنا تھا۔ اور آپ کی اولاد و اصحاب پر جن کی صحبت و اتباع منقول اور دور دور مشہور ہے۔ اور جو آپ کی مدد میں اکٹھے ہیں اور ایک جی۔ اور ان کے دشمن تتر بتر ہیں، اور پراگندہ۔ اللہ آنحضرت اور آپ کی اولاد و اصحاب پر رحمت نازل فرمائے۔ جنہوں نے اپنی تمام زندگیاں اسلام اور محبت اسلام پر نثار کی تھیں۔ اور کفر کو ترک کرکے اللہ کے حبیب کی غلامی اختیار کرلی تھی۔ اللہ تعالیٰ ان پر صدہا درود و سلام نازل کرے۔

اما بعد تاریخ کا ان فنون میں شمار ہے جن کو تمام قومیں عام طور پر پڑھتی پڑھاتی رہتی ہیں۔ اور مسافرت کی تکالیف انہی کی خاطر برداشت کرتی ہیں۔ عوام و جہلا بھی اس کی معرفت کی راہ میں پیش قدمی دکھاتے ہیں۔ اور ملوک و اکابر بھی اس میں انتہائی رغبت و دلبستگی کا اظہار کرتے ہیں۔ غرض علماء و جہلاء ہر دو برابر اس میں اپنے ذہنی مذاق کا سامان مہیا پاتے ہیں۔ کیونکہ اگر تاریخ ایک طرف ظاہر میں محض گذشتہ ایام اور سابق دولتوں کے حالات ہمارے سامنے رکھتی ہے۔ اور ایام ماضیہ کو ہمارے روبرو لاکر رکھتی ہے۔ اور طرح طرح کے اقوال و امثال سے وہ بھرپور رہتی ہے۔ اور بھری مجلسوں کا ایک دلچسپ موضوع گفتگو وہ بنتی ہے۔ اور ہم کو یہ بھی بتاتی ہے کہ بستے ہوئے حالات نے مخلوقات عالم کو کس طرح پیہم انقلاب و ادوار بدل میں رکھا۔ اور کس طرح حکومتیں مٹیں اور بڑھیں۔ اور انہوں نے زمین کو آباد کیا۔ یہاں تک کہ آخر میں ان پر بھی کوچ کا نقارہ بجا۔ اور بربادی نے ان کو بھی آن لیا۔ تو دوسری طرف باطن میں تاریخ اپنے اندر ایک تحقیقی نظریہ بھی رکھتی ہے۔ یعنی کائنات کے علل اور ان کے دقیق مبادی کو سامنے لاتی ہے۔ واقعات کے اسلوب کا علم بخشتی ہے۔ اور ان کے گہرے اسباب کو آشکارا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فنون حکمت میں وہ بھی اپنا ایک مرتبہ رکھتی ہے۔ اور سزاوار ہے کہ علوم حکمیہ میں اس کا شمار ہو۔ اور انہی حالات کے پیش نظر معتمد مؤرخین اسلام نے واقعات زمانہ کو بہ تمام و کمال جمع و مرتب کیا۔ اور پھر ان کو کتابی شکل میں لائے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بندہ عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون حضرمی خدائے بے نیاز کا محتاج دستگیری کہتا ہے کہ سب تعریف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔ جو عزت و کبریائی کا مالک و ملک و سلطنت کا مختار ہے۔ پاک نام و صفات اسی کے لئے زیبا ہیں۔ وہ ایسا دانا و بینا ہے کہ سرگوشی کی کانا پھوسی اور خاموشی کا مخفی خیال اس سے پوشیدہ نہیں۔ وہ وہ قادر مطلق ہے کہ آسمان اور زمین میں کوئی چیز اس کے دست قدرت سے نکل کر اس کو عاجز نہیں کر سکتی۔ اسی نے ہم کو ایک جاندار کی صورت میں زمین سے پیدا کیا۔ اور گروہوں اور امتوں کی صورت میں زمین پر بسایا۔ اور اپنی اپنی روزی حاصل کرنے کے اسباب ہمارے لئے آسان کر دیئے۔ ہم اور گھر ہمارے لئے جو ہمیں پناہ دیتے ہیں۔ اور رزق و روزی ہماری ضرورت کا سہارا بنی ہے۔ اور دن اور گھڑیاں ہم کو آزماتی رہتی ہیں۔ اور پھر موت جو خاص خاص وقتوں میں ہمارے لئے لکھ دی گئی ہے ہم کو پکڑ لیتی ہے۔ اور وہ اللہ ہی ہے جسے بقا و ثبات ہے۔ اور وہی زندہ ہے جو کبھی نہیں مرے گا۔ اور درود و سلام ہو ہمارے سردار آقا محمد نبی امی عربی پر جن کی مدح و ستائش توریت و انجیل میں بیان ہوئی ہے۔ اور جن کے لئے عالم کون مخصوص ہو چکا تھا جبکہ ایام زمانہ ابھی وجود میں بھی نہیں آئے تھے۔ اور روز و زمین نے ابھی جامہ خلقت پہنا تھا۔ اور آپ کی اولاد و اصحاب پر جن کی صحبت و اتباع منقول اور دور دور مشہور ہے۔ اور جو آپ کی مدد میں اکٹھے ہیں اور ایک جی اور ان کے دشمن تتر بتر ہیں اور پراگندہ حال۔ اللہ آنحضرت اور آپ کی اولاد و اصحاب پر رحمت نازل فرمائے جنہوں نے اپنی تمام زندگیاں اسلام اور محبت اسلام پر نثار کی تھیں اور کفر کو ترک کر کے اللہ کے حبیب کی غلامی اختیار کر لی تھی۔ اللہ تعالیٰ ان پر صدہا درود و سلام نازل [illegible]

اما بعد۔ تاریخ کا ان فنون میں شمار ہے جن کو تمام قومیں عام طور پر پڑھتی پڑھاتی رہتی ہیں۔ اور سفر تک کی تکالیف اسی کی خاطر برداشت کرتی ہیں۔ عوام و جہلا بھی اس کی معرفت کی راہ میں پیش قدمی دکھاتے ہیں۔ اور ملوک و امرا بھی اس میں انتہائی رغبت و دلبستگی کا اظہار کرتے ہیں۔ غرض علماء و جہلاء برد و برابر اس میں اپنے ذہنی مذاق کا سامان مہیا پاتے ہیں۔ کیونکہ اگر تاریخ ایک طرف ظاہر میں محض گذشتہ ایام اور سابق دولتوں کے حالات بیان کرتی ہے۔ اور ایام ماضیہ کو ہمارے روبرو لا کر رکھتی ہے۔ اور طرح طرح کے اقوال و امثال سے وہ بھرپور رہ کر بھری مجلسوں کا ایک دلچسپ موضوع گفتگو بنتی ہے۔ اور ہم کو یہ بھی بتاتی ہے کہ بدلتے ہوئے حالات نے مخلوقات عالم کو کس طرح پیہم انقلاب و رد و بدل میں رکھا۔ اور کس طرح حکومتیں سمٹیں اور بڑھیں اور انہوں نے زمین کو آباد کیا۔ یہاں تک کہ آخر میں ان پر بھی کوچ کا نقارہ بجا۔ اور بربادی نے ان کو بھی آن لیا تو دوسری طرف باطن میں تاریخ اپنے اندر ایک تحقیقی نظریہ بھی رکھتی ہے۔ یعنی کائنات کے علل اور ان کے دقیق مبادی کو سامنے لاتی ہے۔ واقعات کے اسلوب کا علم بخشتی ہے۔ اور ان کے گہرے اسباب کو آشکارا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فنون حکمت میں وہ بھی اپنا ایک مرتبہ رکھتی ہے۔ اور سزاوار ہے کہ علوم حکمیہ میں اس کا شمار ہو۔ اور انہی حالات کے پیش نظر معتمد مورخین اسلام نے واقعات زمانہ کو بہ تمام و کمال جمع و مرتب کیا۔ اور پھر ان کو کتابی شکل میں لائے

لیکن کیا کیجئے نا اہلوں نے من گھڑت خرافات و بے بنیاد باتیں اس میں ملا دیں۔ اور لغو، کمزور بے بنیاد باتوں کو ادھر اُدھر سے لے کر یا خود ساختہ اس میں شامل کر دیا۔ پھر بعد میں آنے والے بہت سے لکیر کے فقیر ہو کر انہیں کے قدم بقدم چلے۔ اور اپنی سنی سنائی باتوں کو ہم تک پہنچایا۔ نہ انہوں نے واقعات کے اسباب پر نظر رکھی۔ اور نہ خاص خاص حالات کو لحاظ میں لائے۔ اور نہ بے اصل اخبار اور محض ڈھکوسلوں سے تاریخ کے دامن کو پاک کیا چنانچہ موجودہ اکثر و بیشتر تاریخیں اسی لئے اس تحقیقی و تنقیدی پہلو سے یکسر خالی ہیں اور معرّیٰ اور غلط اور محض وہمی باتوں سے سراسر بھری پڑی ہیں۔ کیونکہ تقلید کا مادہ زیادہ تر لوگوں میں پیوست ہے۔ اور نا اہلوں کا فنون و علوم پر پورا پورا قبضہ و اقتدار رہے۔ غرض جہالت کی تاریکی لوگوں پر بری طرح سے چھائی ہوئی ہے۔ لیکن بایں ہمہ حق کی طاقت سے کوئی ٹکرا نہیں سکتا۔ اور باطل کا شیطان ہمیشہ ٹوٹنے والے ستارہ سے مار کر بھگا دیا جاتا ہے۔ نقل کنندہ ہر چند اپنی نقل کو رطب و یابس سے بھرے۔ لیکن صاحب بصیرت کی تنقیدی نظر کھرے کھوٹے کو پہچان ہی لیتی ہے اور اس کا علم دلوں کو سچائی کی روشنی سے جلا و صیقل بخشتا ہے۔

اسی لئے گو لوگوں نے حالات زمانہ کو بکثرت جمع کیا۔ اور ان سے عالم کی قوموں اور حکومتوں کی تاریخیں ترتیب دیں۔ مگر ان میں وہ مورخین جو شہرت و برتری میں صحیح معنوں میں گوئے سبقت لے گئے۔ اور جنہوں نے اپنے اگلوں کی مصنفات کا نچوڑ اپنی تصانیف میں بھر دیا۔ وہ انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ بلکہ تین چار سے زیادہ نہیں۔ مثلاً ابن اسحٰق، طبری، ابن الکلبی، محمد بن عمر الواقدی اور سیف بن عمر الاسدی یا ان کے علاوہ مشہور ہستیوں میں سے جو عام لوگوں میں ممتاز شخصیتوں کے مالک ہیں۔ اگرچہ مسعودی اور واقدی کی تاریخوں کا دامن بھی طعن و الزام سے پاک نہیں جو حفاظ و ثقات کے نزدیک مشہور و معروف باتیں۔ لیکن پھر بھی عام طور پر لوگوں نے ان کی روایات کو قبولیت کا درجہ دیا ہے۔ اور ان کے طریق تصنیف کو بنظر تحسین دیکھا ہے اور انہی کے قدم بقدم چلے ہیں۔ بہر حال صاحب بصیرت ان کی نقل کردہ روایات کو خود اپنی میزان عقل میں تول کر فیصلہ کر سکتا ہے کہ ان میں کونسی روایات قابل رد و نظر انداز ہیں۔ اور کونسی قابل قبول۔ کیونکہ حقیقت میں دنیا کی واقعات عمرانی حالات سے گہری وابستگی رکھتے ہیں۔ اور روایات و اخبار کا انہی پر دارو مدار ہے۔

پھر ان مورخین کی اکثر تاریخیں عام روش و طریقہ پر ہیں۔ اور صدر اسلام کی دو حکومتوں بنی امیہ اور بنی عباس کے ان حالات عمومی کو شامل ہیں جو ملک و آفاق میں ان کے دور قیام میں رونما ہوئے۔ اور شروع سے لے کر آخر تک جو نتائج امور عالم ظہور میں آئے۔ ان پر بھی یہ مشتمل ہیں۔ بعض ان مورخین میں وہ بھی ہیں جو قبل اسلام قوموں و حکومتوں کے حالات کو بالتفصیل قلمبند کرتے ہیں۔ اور عام واقعات کو بھی ضبط تحریر میں لاتے ہیں مثلاً مسعودی یا اسی کی اتباع کرنے والے۔ ان کے بعد وہ آئے جنہوں نے اس آزاد و فراخ میدان سے انحراف کر کے تقیید کی تنگنائی کی طرف رخ کیا۔ اور بہت پرانے و دیرینہ واقعات و حالات کو بیان کرنے سے دست کش رہے۔ انہوں نے محض اپنے ہی زمانہ حاضرہ کے تفصیلی حالات کو مرتب کیا۔ اور صرف اپنے شہر اور ملک کے واقعات پر تفصیلی نظر ڈال کر اپنی اپنی حکومتوں اور شہروں کی تاریخیں لکھ ڈالیں۔ مثلاً ابو حیان مورخ اندلس کہ اس نے اپنی تاریخ نگاری میں اندلس و دولت امویہ کے حالات تک اپنی نظر محدود رکھی۔ اسی طرح ابن الرفیق

مورخ افریقہ کہ اس نے بھی افریقہ اور قیروان کی واقعات نگاری سے آگے قدم نہیں بڑھایا۔ ان کے بعد مقلدین و کوتاہ عقل وسیدھے مورخین کا دور دورہ شروع ہوا۔ جو انہیں سابقین کی لکیر کو پیٹنے لگے۔ اور انہیں کے اقوال کو نمونہ و مثال جاننے لگے۔ اور اس سے قطعاً غافل رہے کہ زمانہ نے حالات کا کیسا کایا پلٹ کر دیا ہے۔ اور اقوام عالم کے اخلاق و اطوار میں کیسی سنگین تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ بنا بریں جب وہ حکومتوں اور زمانہ پیشین کے واقعات و اخبار کی تصویر کھینچتے ہیں تو وہ نہایت بھدی اور بھونڈی ہوتی ہے۔ اور جہالت و غفلت میں ان کا فراہم کردہ نئی پرانی روایات کا ذخیرہ ناقابل تسلیم و قبول ٹھہرتا ہے۔ انہوں نے نہ تو حوادث کے اسباب و اصول کا پتہ لگایا۔ نہ وہ انواع و اجناس میں تمیز کر سکے۔ اور محض اگلوں کی اندھی تقلید کرتے ہوئے واقعات و روایات کو بار بار دہراتے ہیں۔ اور قومیں اس وقت تک جن تغیرات و تبدیلیوں کا شکار ہو چکی تھیں ان کو قطعاً نظر انداز کر جاتے ہیں کیونکہ ان کی ترجمانی ان کے لئے باعث زحمت ہوتی ہے۔ لہٰذا نتیجہ کے طور پر ان کی تاریخیں ایسے تاریخی نکتوں سے گم شدہ ہیں۔ مزید براں جب یہ کسی سلطنت کی واقعات نگاری کا آغاز کرتے ہیں تو بغیر اس کے کہ اس کی ابتدا یا اس کے اسباب و علل کو معرض بحث میں لائیں محض نقل کی ذمہ داری کو ادا کرتے ہوئے [illegible] روشنی میں حالات لکھتے چلے جاتے ہیں۔ چنانچہ ان کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والا شخص [illegible] اور ان کے آپس کے ٹکراؤ یا تباین و تناسب کی کھوج و سراغ میں لگا رہتا ہے۔ [illegible] ہم سب کچھ آگے چل کر اس مقدمہ کتاب میں بیان کریں گے۔ پھر ان کے بعد مؤرخین کا ایسا [illegible] روزگار پر آیا جس نے انتہائی اختصار سے کام لیا۔ اور محض سلاطین کے ناموں پر اکتفا کی۔ [illegible] ابن رشیق نے میزان العمل میں اور اس کے متبعین نے اپنی اپنی کتابوں میں یہی طریقہ [illegible] طریقہ و اسلوب نگارش سے انحراف برتنے کے باعث ان کو تاریخیں [illegible] ان کے قول کا اعتبار [illegible] اور نہ ان کی بات قابل نقل [illegible] ٹھہری۔

جب میں نے ایسی تاریخوں کا مطالعہ کیا۔ اور ان کے اصول پر [illegible] سے ہوگا۔ اور [illegible] ایک کتاب لکھنے کا عزم کیا۔ اور اس [illegible] اپنی بے بضاعتی کا احساس کرنے [illegible] ایک تاریخ [illegible] اور قوموں کے حالات پوشیدہ کے لیے نقاب کیا۔ اخبار و اعتبار کے ماتحت [illegible] ابواب پر ترتیب دیا۔ اور ان میں حکومتوں کی ابتدا اور ان کے آغاز کے اسباب و علل کو [illegible] اس کتاب کی بنا ایسی قوموں کے حالات پر رکھی جو دور حاضر میں مغرب میں آباد ہیں۔ اور جنہوں نے اس کے شہروں اور اطراف و جوانب کو آباد کر کے گھیر لیا ہے۔ ان کی چھوٹی بڑی حکومتیں بھی معرض بیان میں آئیں۔ اور ان سے سلاطین [illegible] ان کے اعوان و انصار کے حالات بھی قلمبند ہوئے۔ یہ عرب اور بربر کی قومیں ہیں جن کا خاص مسکن مغرب ہے۔ اور جو صدیوں سے وہاں بودوباش و سکونت اختیار کئے ہوئے ہیں۔ گویا اب مغرب میں آباد ہونے والی قومیں ان کے علاوہ کوئی اور متصور نہیں ہوتیں۔ اور نہ اس کے اصلی باشندے اور بسنے والے شمار ہوتے ہیں۔ میں نے اس تاریخ کو تہذیب و اصلاح کی زیبائش سے آراستہ و پیراستہ کیا۔ اور اس کو اس درجہ پر پہنچایا کہ اس سے علماء و خواص بھی بااحسن وجوہ استفادہ کر سکیں۔ اس کی ترتیب و ابواب بندی میں میں نے ایک انوکھا و نرالا طریقہ

اختیار کیا۔ اور ایسے اسلوب کو برتا جو اپنی جگہ واقعی عجیب اور اچھوتا ہے۔ اس میں عمرانیات و تہذیب و تمدن کے حالات کی تشریح کی۔ اور ساتھ ساتھ اجتماع انسانی کو جو عوارض ذاتیہ لاحق ہوتے ہیں۔ ان کو بھی میں سامنے لایا۔ کہ کائنات کے اسباب بھی پورے پورے کھل جائیں۔ اور اس کا بھی پتہ چل سکے کہ کس طرح حکمرانوں نے اپنی اپنی حکومتوں کے نقشے جمائے۔ گویا اس طرح تقلید سے بھی آزادی و چھٹکارا ملے۔ اور گذشتہ قوموں اور ان کے زمانہ کے حالات سے صحیح معنی میں واقفیت حاصل ہو۔ چنانچہ ایک مقدمہ اور تین کتابوں پر میں نے اس کو مرتب کیا مقدمہ جو علم تاریخ کی فضیلت۔ اس کے مختلف طرق کی تعیین و تشخص اور مؤرخین کی غلط فہمیوں کی طرف اشاروں اور ان کی نشاندہی پر شامل ہے

کتاب اول انسانی آبادی کے بیان میں۔ اور اس کے ان عوارض ذاتیہ کے ذکر میں جو اس کو عارض و لاحق ہوتے ہیں۔ مثلاً ملک و سلطنت، کسب و معاش، صنعت و حرفت، علوم و فنون اور ان کے اسباب وعلل

دوسری کتاب۔ عرب اس کے قبائل اور ان کی سلطنتوں کے بیان میں ابتدائے آفرینش سے لیکر تا این زمان اور ساتھ ساتھ ان کی ہمعصر قومیں اور حکومتیں بھی جستہ جستہ معرض بیان میں آگئی ہیں۔ مثلاً نبطی، سریانی فارس، بنی اسرائیل، قبط، یونان، روم، ترک اور فرنگ۔

تیسری کتاب میں بربر اور ان کے موالی زناتہ کا حال ہے۔ اور ان کے قبائل کے ابتدائی حالات درج ہیں خصوصاً بلاد مغرب اور ان کی سلطنتیں۔ پھر ان کا مشرق کی جانب سفر کہ اس کے فیوض سے برکت اندوزی [illegible] زیارت کی انجام دہی سے فرض و سنت سے سبکدوشی حاصل کریں۔ اور ساتھ ہی اس کے آثار و حالات سے بھی واقف ہوں اور اسی ذیل میں ملحق عجمی سلاطین اور ترکی حکومتوں کا بھی ذکر ہے جو اطراف و بلاد میں وہ قائم کر چکے تھے۔ اور ان کے آس پاس کی معاصرین قومیں یا سلاطین بھی معرض بیان میں آگئے ہیں [illegible] بیان اختصار کا پہلو لئے ہوئے کہ مقصد سہل تر طریقہ سے دستیاب ہو۔ اور ہر چیز کے اسباب و علل سے بحث کرتا گیا ہوں۔ اور اخبار میں تو بالخصوص یہ وطیرہ مد نظر رکھا ہے۔ گویا اس طرح یہ کتاب مخلوقات کے پورے حالات پر مشتمل ہے تا در حکمتوں سے پر ہے۔ اور سلطنتوں کے علل و اسباب کو جامع ہے۔ یعنی اپنے دامن میں حکمت کی اہمیت بھی چھپائے ہوئے ہے اور تاریخی معلومات بھی۔

چونکہ یہ کتاب عرب و بربر کی شہری و بدوی آبادیوں کے حالات اور ان کے ہمعصر بڑی بڑی سلطنتوں کے واقعات پر مشتمل ہے اور ابتدائی و اختتامی حالات کے بارہ میں نصیحت و عبرت کا بھی ایک اچھا ذخیرہ فراہم کرتی ہے اس لئے میں نے اس کا نام "کتاب العبر و دیوان المبتداء والخبر فی ایام العرب والبربر ومن عاصرھم من ذوی السلطان الاکبر" رکھا۔ اور حتی الوسع میں نے قوموں اور حکومتوں کے ابتدائی واقعات کو بالتفصیل بیان کرنے میں اور سابق صدیوں میں ان کی تبدیلیوں اور ان کے انقلابات کے اسباب کے بالاستیعاب ذکر کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ اور ان کی تہذیب و معاشرت جن عوارضات سے گذرتی رہی۔ ان سب کو میں اپنی کتاب میں لے آیا۔ مثلاً ان کی سلطنت، ان کا مذہب، ان کی شہری و دیہاتی زندگی۔ ان کی عزت و ذلت۔ ان کی کثرت و قلت۔ ان کا علم اور ان کی صنعت، ان کا کسب و ہنر اور

ان کے بدلتے ہوئے شہری و بدوی خاص خاص حالات۔ ان میں وہ بھی جو وقوع پذیر ہو چکے۔ اور وہ بھی جن کے رُو نما ہونے کا خطرہ ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اور ان کے ساتھ ان کی علتیں اور ان کی دلیلیں بھی بالتفصیل ختم کر دیں۔ یوں گویا یہ کتاب اپنے اندر علوم غریبہ و عجیبہ بھی رکھتی ہے اور پوشیدہ مگر قریب الحصول حکمتیں بھی مگر پھر بھی میں اس میدان میں اپنے قصور و کوتاہی کا معترف ہوں۔ اور صاحب بصیرت اور وسیع معلومات رکھنے والے حضرات سے امیدوار ہوں کہ وہ میری اس کتاب کو بنظرِ تنقید دیکھیں نہ بنظرِ استحسان۔ اور جو لغزش اس میں پائیں اس کی اصلاح کر کے میری غلطی سے درگذر فرمائیں۔ کیونکہ اہل علم کے سامنے یہ میری حقیر و ناچیز پونجی ہے۔ اور چونکہ کمزوری کا اقرار و اعتراف ملامت و سرزنش سے نجات دلانے والا ہے۔ اس لئے مجھے اپنے بھائیوں سے بھلائی ہی کی امید ہے نہ کہ برائی کی۔ اور اللہ سے میری دعا ہے کہ وہ ہمارے اعمال کو خالص اپنی ذات کے لئے بنائے۔ اور وہ کافی ہے اور اچھا کارساز۔

جب میں نے اس کے چراغ کو پوری طرح روشن و منور کر دیا (یعنی اس کتاب کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا) اور علوم میں ایک واضح راستہ اور تعلیمی فضا میں ایک کھلا ہوا میدان اس کے لئے نکال لیا۔ تو میں نے اس کا ایک نسخہ مولانا سلطان الامام المجاہد امیر المؤمنین ابی فارس عبد العزیز بن مولانا سلطان المعظم الشہیر الشہید ابی سالم ابراہیم بن مولانا السلطان المقدس امیر المؤمنین ابی الحسن مرینی کے کتب خانہ کے نام پر بطور ہدیہ پیش کیا۔ یہ بچپن ہی سے زہد و تقویٰ کے زیور سے آراستہ و پیراستہ ہیں۔ اور محاسن و محامد اور برگزیدہ اخلاق و اطوار سے مزین۔ آپ پختہ اور مضبوط ارادہ رکھنے والے ہیں۔ اور بلند ہمتوں اور کوششوں کے ساتھ متصف۔ قدیم و جدید بزرگیوں کے مالک ہیں۔ اور بخت بلند ملک کے لئے باعث زیب و زینت شریف مراتب و مدارج پر فائز ہیں۔ اور طرح طرح کے علوم و فنون کے ساتھ متصف۔ منتشر انتشار و پریشانیوں کو نظم و نسق میں لانے والے ہیں۔ اور انسانی فضیلت کے مدارج طے کرنے میں اپنی تیز رسا فکر اور صحیح و صائب رائے سے کھلی نشانیاں دکھانے والے۔ مذاہب و عقائد کے روشن آفتاب ہیں۔ اور اللہ کے واضح نور۔ اللہ کی فیض رساں نعمت ہیں اور دنیوی شدائد پر غالب آ جانے والی اس کی خفیہ مہربانی۔ اور اس کی ایسی رحمت ہیں جو پہ فسادِ زمانہ کی اصلاح میں مصروف ہے۔ اور اس کے کج حالات و عادات کو سیدھا کرنے میں مشغول۔ جنہوں نے دیرینہ خطرات کو بنا نہیں سے مٹا ڈالا۔ اور اس کو نئی جوانی کا خلعت پہنایا۔ آپ اللہ کی وہ حجت ہیں جس کو نہ منکر کا انکار اور نہ دشمن کے شبہات لے جا سکتے ہیں۔ بنی مرین کے ان مشہور شرفا بادشاہوں سے آپ کا رشتۂ نسب ملتا ہے۔ جنہوں نے دین کو از سر نو زندہ کیا۔ اور طالبینِ ہدایت کے لئے ایک نیا راستہ کھولا۔ اور جنہوں نے باغیوں اور فتنہ پردازوں کے نشانات کو مٹا ڈالا۔ اللہ تعالیٰ امت کو ان کی سایۂ عاطفت میں رکھے۔ اور دعوتِ اسلام کی نصرت میں ان کی امیدوں کو بر لائے۔ یہ میرا نسخہ اس خزانۂ کتب کے نام پیش کش ہوا جو ملک کے مرکزِ حکومت یا دار الخلافہ مدینہ فاس میں واقع ہے۔ اور طلبہ جامع قرویین کے لئے وقف ہے۔ یہ وہ مقدس مقام ہے جو ہدایت و رشد کی قرارگاہ ہے۔ اور تعلیم کے سرسبز و شاداب باغات کا جائے وقوع۔ اور اسرار الٰہی کا کشادہ اطراف میدان۔ اور ابی فارس کی مبارک و باعزت حکومت اپنی نظرِ شریف و فضل عمیم سے انشاء اللہ اس کو اپنی توجہات کا مرکز بنائے گی۔ اور قبولیت میں اس کو اور قریب تر

کرے گی۔ اور یہ اس کی پختگی اور مضبوطی کی عملی دلیل و شہادت ہوگی۔ کیونکہ کاتبوں کا سامانِ علم اسی کے بازاروں میں آکر بکتا ہے۔ اور علوم و آداب کی سواریاں اسی کی سرزمین پر آکر ٹھہرتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہم کو اس کی نعمت کی شکر گزاری کی توفیق عنایت فرمائے گا۔ اور اس کی رحمت کی بخششوں سے لطف اندوز ہونے کا زیادہ سے زیادہ موقع دے۔ اور ہماری مدد فرمائے۔ کہ ہم اس کی خدمت انجام دینے کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہوں۔ اور اس کے میدان میں فروکش ہونے والوں میں ہمارا شمار صفِ اول میں ہو۔ اس کے اہلِ سیاست اور اہلِ مذہب کو اس مبارک حکومت کی حمایت و حرمت کے دامن میں رکھے۔ وہ پاک ذات ہے۔ اسی سے سوال ہے کہ وہ ہمارے اعمال کو نیتِ خالص سے ہلا دے اور ان کو غفلت و شبہات کے اثرات سے بری اور پاک کرے۔ وہ ہم کو کافی ہے۔ اور ہمارا اچھا کارساز ہے۔

مقدمہ

یہ علم تاریخ کی فضیلت اور اس کے مذاہب کی تحقیق پر مشتمل ہے! اور اس میں مؤرخین کی اغلاط و لغزشوں کی نشان دہی کرتے ہوئے ان کے اسباب کا بھی سرسری ذکر آ گیا ہے

واضح رہے کہ تاریخ ایک بلند مرتبہ شعبۂ علم کثیر الفوائد خوش نتائج فن ہے۔ کیونکہ وہ ہم کو سابق امتوں کے اخلاقی حالات، انبیاء علیہم السلام کی سیرتوں اور سلاطین کی حکومتوں اور ان کی سیاستوں سے روشناس کرتا ہے۔ تاکہ جو شخص دینی و دنیوی معاملات میں ان میں سے کسی کی پیروی کرنا چاہے تو اس کا دامن فائدہ سے خالی نہ رہے۔ لہٰذا اس میں ضرورت ہے کہ متعدد ماخذوں کا پتہ لگایا جائے۔ مختلف علوم سے واقفیت حاصل کی جائے۔ اور مورخ فکر صحیح اور گہری نظر بھی رکھتا ہو کہ اس کے ذریعہ وہ حق و صداقت کی راہ پا سکے۔ اور لغزشوں اور اغلاط سے اپنا دامن بچا سکے۔ کیونکہ اخبار میں اگر محض نقل پر نظر قاصر رکھی جائے۔ اور اصولِ عادت، قواعدِ سیاست، طبیعت تمدن اور اجتماعِ انسانی کے حالات کو پیش نظر نہ رکھا جائے۔ اور نہ غائب و غیر موجود کو حاضر و موجود پر قیاس کیا جائے۔ تو غلطی، لغزشِ قدم اور سچائی کے راستہ سے ہٹ جانے کے خطرہ سے نجات نہیں مل سکتی۔ چنانچہ اکثر و بیشتر مؤرخین مفسرین اور ناقلین نقلِ حکایات و وقائع میں غلطیوں کے شکار ہو گئے ہیں۔ محض اس لئے کہ انہوں نے صرف نقل پر بھروسہ کیا۔ خواہ وہ قابلِ رد ہو یا قابلِ قبول۔ اور ان کو نہ اصول پر کسا۔ نہ ان کے مشابہات پر قیاس کیا۔ نہ معیار حکمت اور طبائع کائنات کی واقفیت پر ان کو پرکھا اور جانچا۔ اور نہ اخبار پر گہری نظر ڈالی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حق سے بہک گئے۔ اور وہم و غلطی کے جنگل میں بھٹکتے پھرے۔ خصوصاً جبکہ حکایات میں مالوں اور فوجوں کے شمار اور گنتی کی نوبت آئی۔ کیونکہ حکایات میں جھوٹ اور غلط بیانی کی بڑی گنجائش ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان کو اصول پر جانچیں اور قواعد پر پرکھیں۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ مثلاً مسعودی یا بہت سے دوسرے مؤرخین نے بنی اسرائیل کی فوج کے اعداد و شمار نقل کرتے وقت لکھا ہے کہ جب موسیٰ علیہ السلام نے میدانِ تیہ میں ہتھیار بند سپاہیوں کا شمار لگایا۔ یعنی جن کی عمر بیس برس یا اس سے اوپر کی تھی تو ان کی تعداد چھ لاکھ یا کچھ زائد ٹھہری۔ اور جو وقت نقل مؤرخین مصر و شام اور ان کی وسعت کا اندازہ لگانے سے غفلت برت گئے کہ اس قدر کثیر تعداد فوج کے لئے وہ کافی ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ کیونکہ ہر ملک میں اسی قدر فوج رکھی جا سکتی ہے جس قدر کہ ملک کی فراخی اس کی اجازت دے اور ان کے مصارف و وظائف بھی ملک برداشت کر سکے۔ اور اگر اس اندازہ سے وہ بڑھتی ہے تو تنگی محسوس ہوتی ہے۔ چنانچہ ملکوں کی عام عادتیں اور ان کے منسوب و معروف حالات اس حقیقت پر شاہد ہیں۔ پھر اس قدر کثیر تعداد فوج کے لئے جنگ و قتال کرنا بھی بعید از وقوع ہے۔ کیونکہ کوئی ایسا وسیع میدان نہیں جو اس کی اجازت

دسے کر دو تین یا اس سے زائد بار کوسوں تک کے رقبۂ زمین میں اس کی صف آرائی ہو۔ بھلا ایسی حالت میں کس طرح فریقین آپس میں لڑیں یا ایک جانب کا غلبہ دوسری جانب پر ہو۔ جب کہ اس طرف کو اس طرف کی خبر نہیں چنانچہ موجودہ حالات ماضی کا پتہ دیتے ہیں۔ اور ماضی کو مستقبل سے ہو بہو ملنا چاہئیے۔ یا مثلاً شاہان فارس یا ان کی حکومتیں بنی اسرائیل سے کہیں زیادہ تھیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ بخت نصر ان پر چھا گیا۔ اور ان کو ہڑپ کر گیا۔ اور بیت المقدس جو ان کا پایۂ تخت یا دار الخلافہ تھا۔ اس کی اس نے اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ حالانکہ یہ ان کی قلمرو کے کسی صوبہ کا محض ایک گورنر تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ مغرب کی سرحدی زمین کا ایک سردار تھا۔ اور عراقین خراسان ماوراء النہر اور ابواب (دربند) یہ سب ان کی قلمرو میں شامل تھے جو بنی اسرائیل کے ملکی رقبہ سے کہیں زیادہ تھے اور اس کے باوجود مملکت فارس کی فوج اس تعداد تک کبھی نہیں پہنچی۔ ان کی بڑی سے بڑی جمعیت جو قادسیہ میں اکٹھی ہوئی تھی۔ اس کی تعداد سیف بن عمر الاسدی کی روایت کے مطابق ایک لاکھ بیس ہزار تک پہنچی تھی۔ یہی لکھتا ہے کہ سلطنت فارس کی باقاعدہ فوج اس وقت دو لاکھ سے کچھ زائد تھی۔ اور حضرت عائشہ رضؓ اور زہری سے یوں منقول ہے کہ قادسیہ میں رستم کی سرکردگی میں جو جمعیت حضرت سعد رضؓ کے مقابلہ میں صف آرا تھی۔ وہ صرف ساٹھ ہزار تھی۔ اور اگر بنی اسرائیل اس مذکورہ تعداد تک پہنچتے تو ان کی سلطنت کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا ہوتا۔ اور ان کی حکومت کے اطراف دور دور تک پھیل گئے ہوتے۔ کیونکہ ملکوں اور سلطنتوں کے رقبے اس کے حامیوں اور سپاہ کی قلت و کثرت کے مطابق گھٹتے و بڑھتے رہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم کتاب اول کی فصل ممالک میں اس کو بیان کی روشنی میں لائیں گے۔ حالانکہ ان کا ملک شام میں اردن و فلسطین سے اور حجاز میں یثرب اور خیبر سے آگے کبھی نہ بڑھ سکا جو کسی سے پوشیدہ نہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت اسرائیل علیہ السلام کے مابین محققین کی روایت کے ماتحت صرف چار پشتوں کا فاصلہ ہے۔ اس طرح کہ حضرت موسیٰ عمران کے بیٹے ہیں۔ وہ یصہر کے، وہ قاہت کے وہ لاوی کے اور وہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے جو اسرائیل کے نام سے مشہور ہیں۔ توریت میں ان کا سلسلۂ نسب اسی طرح مذکور ہے۔ اور ان چار پشتوں کی مدت مسعودی نے دو سو بیس برس کی بتائی ہے۔ یہ اس وقت سے کہ حضرت اسرائیل مع اپنے بیٹے پوتوں غرض ستر افراد کے ہمراہ مصر میں جا کر اترے۔ اور یہ وہیں رہتے بستے رہے۔ اور ملوک قبطی فراعنہ کے پنجہ میں پھنسے رہے۔ یہاں تک کہ وہ موسیٰ علیہ السلام کی پیشوائی میں میدان تیہ کی طرف نکلے تو کس قدر بعید از قیاس ہے کہ ان کی نسل محض چار پشتوں میں بڑھ کر اس تعداد تک پہنچ جائے۔ اور اگر یہ گمان پیدا ہو کہ فوجوں کی مذکورہ تعداد حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں یا اس کے بعد تھی۔ تو یہ بھی دور از قیاس ہے۔ کیونکہ حضرت سلیمان اور حضرت اسرائیل کے درمیان صرف گیارہ پشتوں کا فاصلہ ہے اس طرح کہ سلیمان بن داؤد بن یشا بن عوفید یا عوفذ بن باعز یا بوعز بن سلمون بن نحشون بن عمینوذب یا حمینا داب بن رم بن حصرون یا حشرون بن بارس یا بیرس بن یہودا بن یعقوب۔ اور گیارہ پشتوں میں بھی نسل اس اعداد و شمار تک نہیں پہنچ سکتی۔ ہاں سینکڑوں اور ہزاروں تک تو پہنچنا ممکن ہے۔ لیکن اس سے اوپر (لاکھوں) کی تعداد تک پہنچنا خارج از عقل و گمان ہے۔ اگر موجودہ چشم دید حالات کو پیش نظر رکھیں تو ان مورخین کا یہ گمان سراسر باطل اور غلط ثابت ہوگا۔

بنی اسرائیل کی روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت سلیمان کی فوج بارہ ہزار تھی۔ آپ کی کنیزیں ایک ہزار اور آپ کے گھوڑے چار سو جو ہر وقت آپ کے دروازوں پر بندھے رہتے تھے۔ یہ روایت تو بیشک صحیح ہے لیکن عام زٹلیات قابل لحاظ نہیں۔ اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا عہد سلطنت بنی اسرائیل کی حکومت کا شباب تھا۔ اور اس کی وسعت کی انتہا۔ ورنہ مبالغہ آمیزی کوئی تسلیم نہیں کرتا۔ آج ہمارے اکثر اہل عصر جب اپنے عہد یا کسی قریب کے زمانہ کی سلطنتوں کے لشکروں کا ذکر کرتے ہیں۔ یا مسلمانوں اور نصاریٰ کی فوجوں کی خبریں نقل کرتے ہیں۔ یا سلاطین کے اموال باج وخراج اور دولتمندوں کے مصارف اور مالداروں اور خوشحالوں کے مال واسباب کے اعداد وشمار بناتے ہیں تو مبالغہ سے کام لیتے ہیں۔ اور عادت کے خلاف بات کہہ جاتے ہیں۔ اور یوں عجیب وسوسوں میں پھنستے ہیں اگر آپ دواوین و دفاتر سے فوجوں کی صحیح تعداد کی چھان بین کریں۔ اور اہل ثروت کے مال واسباب اور ان کے فوائد کا بھی اندازہ لگالیں۔ اور خوشحال لوگوں کے مصارف کا پتہ چلائیں تو آپ اس (مبالغہ آمیز تعداد) کا دسواں حصہ بھی نہیں پاسکیں گے۔ اس واقعہ کا راز دراصل یہ ہے کہ انسان طبعاً عجیب بات کہنے کا دلدادہ ہے۔ اور اعتراض یا تنقید سے غفلت برتتے ہوئے اس کو جلد زبان پر لے آنے کا عادی ہے۔ وہ نفس کی بھول چوک یا اس کے ارادہ پر اس کی جانچ پڑتال نہیں کرتا۔ اور وہ نقل خبر میں واسطے یا اس کی چھان بین سے سروکار نہیں رکھتا۔ اور خبروں کو بحث وتحقیق کی کسوٹی پر نہیں کستا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زبان کی لگام کو ڈھیل دے دیتا ہے۔ اور اس کو جھوٹ کے میدان میں خوب آزادی بخشتا ہے۔ اور اس طرح اللہ کی آیات کا مذاق بناتا ہے۔ اور لغو باتوں کی اشاعت کرکے دوسروں کو گمراہ کرتا ہے۔

اور مؤرخین کی خرافات میں سے ایک وہ روایت ہے جو یہ سب کے سب عرب ویمن کے ملوک تبابعہ کے حالات میں نقل کرتے ہیں کہ وہ اپنے وطن سے نکل کر افریقہ اور بربر پر حملہ آور ہوئے۔ اور یہ کہ افریقش بن قیس بن صیفی بڑے بادشاہوں میں سے گذرا ہے جس کا عہد یا تو عین موسیٰ علیہ السلام کا عہد تھا۔ یا اس سے کچھ قبل کا۔ اس نے افریقہ پر چڑھائی کی۔ اور بربر پر قابو حاصل کیا۔ یہی ہے جس نے ان کا نام بربر رکھا کیونکہ جب اس نے ان کی وحشیانہ اور اکھڑ زبان سنی۔ تو اس نے بے ساختہ کہا ما هذه البربرة (یہ کیا بڑبڑاہٹ ہے) جب سے ان کا یہی نام پڑا۔ اور اسی سے یہ مشہور ہوئے۔ جب یہ بادشاہ مغرب سے واپس پھرا۔ تو حمیر کے بعض قبیلے وہیں رہ پڑے۔ اور اہل ملک کے ساتھ گھل مل گئے۔ چنانچہ صنہاجہ اور کتامہ کے ہر دو قبائل بھی انہی قبیلہ حمیر کی یادگار ہیں جو اب تک چلے آتے ہیں۔ اور اسی لئے طبری، جرجانی، مسعودی، ابن الکلبی اور بیلی اسی طرف گئے ہیں کہ صنہاجہ اور کتامہ (حمیر سے اپنا رشتۂ نسب ملاتے ہیں۔ لیکن بربر کے نسب دان اس سے انکار کرتے ہیں اور یہی صحیح ہے۔ مسعودی نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ افریقش سے قبل ان کے بادشاہوں میں سے ذوالاذعار بادشاہ عہد سلیمانؑ میں گذرا ہے۔ اس نے مغرب پر حملہ کرکے اس کو مسخر کرلیا۔ اسی طرح اس کے بیٹے یاسر کے بارہ میں بیان کیا ہے کہ وہ بلاد مغرب میں وادی الرمل تک پہنچ گیا۔ مگر ریت کی کثرت کے سبب آگے راستہ نہ پاسکا۔ اور آخر مجبورًا واپس پھرا۔ اور اسی طرح تبع کے ایک دوسرے بادشاہ اسعد ابوکرب نامی کے متعلق مؤرخین کہتے ہیں کہ وہ فارس کے کیانی بادشاہ کا معاصر تھا۔ اس نے موصل اور آذربیجان کو سر کیا۔ اور پھر ترکوں سے جا لڑا

اوران کو شکست دے کر اپنے اقتدار میں لے آیا۔ اس کے بعد بھی وہ کئی بار ان سے لڑا۔ پھر اس کے بعد اس کے تینوں بیٹے بلاد فارس و روم اور ماوراء النہر کے ترکی علاقوں پر چھا گئے۔ ایک تو شہروں کو فتح کرتا ہوا سمرقند جا پہنچا۔ اور وہاں سے بادیہ پیمائی کرتا ہوا چین جا نکلا۔ جہاں وہ اپنے دوسرے بھائی سے ملا جو اس سے پہلے سمرقند پر حملہ کرتا ہوا وہاں پہنچ چکا تھا۔ تب ان دونوں نے مل کر چین پر دھاوا بول دیا۔ اور اس کو زیر کیا۔ اور بہت سا مال غنیمت لے کر وہاں سے واپس ہوئے۔ یہ دونوں چین میں حمیر کے کچھ قبیلے چھوڑ آئے تھے۔ جو اب تک وہاں رہتے بستے چلے آتے ہیں۔ ان کا تیسرا بھائی قسطنطنیہ جا پہنچا۔ اور اس کو تباہ و برباد کر کے اپنے قبضہ میں لے آیا اور بلادِ روم کو اسی طرح سر کرتا ہوا واپس پھرا۔ یہ تمام مذکورہ روایات صحت سے دور ہیں۔ اور وہم و غلط بیانی پر ان کا پورا پورا مدار ہے۔ گھڑتے گھڑائے قصوں سے زائد ان کی کوئی حیثیت نہیں۔ یہ اس لئے کہ تبابع عرب میں رہتے تھے۔ اور ان کا دار السلطنت یمن تھا۔ اور عرب تین طرف سے سمندر سے گھرا ہوا ہے۔ جنوب کی جانب بحرِ ہند ہے۔ اور مشرق کے رخ میں بحرِ فارس واقع ہے جو بصرہ تک پھیلا ہوا ہے۔ اور مغرب کی طرف بحرِ سویز ہے۔ جو سویز تک چلا گیا ہے۔ جیسا کہ جغرافیائی نقشوں سے پتہ چلتا ہے۔ لہٰذا اس وضعِ جغرافیائی کے ماتحت یمن سے مغرب کی طرف جانے کے لئے سوائے سویز کے اور کوئی راستہ ہی نہیں۔ اور بحرِ سویز اور بحرِ شام کا درمیانی فاصلہ دو منزل کا ہے یا اس سے کچھ کم ہو۔ اب یہ بات عادۃً ناممکن سی ہے کہ کوئی بادشاہ اس درمیانی راستہ سے اپنی جرار فوج کے ساتھ گذر جائے۔ بغیر اس کے کہ یہ رقبہ اس کے زیر نگیں ہو۔ اور اس پر عمالقہ قابض تھے۔ اور کنعان شام پر اور قبط مصر پر۔ پھر عمالقہ مصر پر مسلط ہو گئے۔ اور بنی اسرائیل شام پر۔ لیکن تاریخ اس کا پتہ نہیں دیتی کہ تبابع کبھی ان قوموں سے لڑے ہوں یا یہ کہ انہوں نے اس سرزمین پر حکمرانی کی ہو۔ پھر سمندر سے مغرب تک بہت دور دراز کی مسافت ہے۔ اگر یہ غیر ملک میں سے گزرے ہوں گے تو ان کو اپنی جرار فوج کے لئے کثیر زادِ سفر اور چارہ کی ضرورت و حاجت پڑی ہوگی۔ جس کے لئے انہوں نے کھیتوں کو برباد کیا ہوگا۔ جانوروں کو لوٹا کھسوٹا ہوگا۔ اور شہروں پر لوٹ مار کرتے چلے گئے ہوں گے۔ کیونکہ بغیر اس کے زادِ سفر اور چارہ کی ضرورت حل نہیں ہو سکتی۔ اور اگر اپنے ملک سے یہ سب کچھ ضروریات لائے ہوں تو بار برداری کے لئے انہوں نے اس قدر سواریاں کہاں سے پائی ہوں گی۔ لہٰذا صورت یہی قرار پاتی ہے کہ وہ اپنے راستہ میں جن جن مقامات سے گذرے ہوں گے۔ مار دھاڑ کر کے ان کو اپنے قبضہ میں لاتے چلے گئے ہوں گے کہ وہاں سے سامان رسد بہم پہنچائیں۔ اگر ہم یہ صورت فرض کریں کہ ان کی فوجیں راستے کے ملکوں سے بغیر چھیڑ چھاڑ کئے گزر گئی ہوں۔ اور صلح و آشتی سے اس قدر سامان رسد حاصل کر لیا ہو تو یہ امر بعید از وقوع ہے۔ اور دور از عقل و فہم۔ لہٰذا نتیجہ میں ماننا پڑے گا کہ یہ ساری روایتیں اور خبریں واہی اور بے اصل ہیں۔

اب رہا ریت کے میدان کا ذکر جو راہ گیر کو راہ روی سے عاجز کر دے۔ تو آج تک مغرب میں اس کا ذکر نہیں سنا گیا۔ حالانکہ لوگ بکثرت آتے جاتے رہتے ہیں۔ اور ہر زمانہ میں اور ہر طرف آتے جانے والے سوار اس کے راستوں کے حالات بیان کرتے ہیں۔ غالباً اس کے ذکر میں چونکہ ایک ندرت و غرابت سی ہے۔ اس لئے لوگ اس کے نقل کرنے پر مجبور ہوئے۔ اسی طرح بلادِ شرق اور ترکی علاقوں میں ان کا نبرد آزما ہونا خارج

از قیاس ہے۔ کیونکہ گوان کا راستہ سویز کے راستوں سے وسیع تر ہے۔ مگر یہ مقامات بہت دور دراز مسافت پر واقع ہیں۔ پھر فارس اور روم کی قومیں ان کے اور ملک ترک کے درمیان حائل تھیں۔ اور نہ تاریخ اس کا پتہ نہیں دیتی کہ تبابعہ نے بلادِ فارس اور بلادِ روم پر کبھی تسلط حاصل کیا ہو۔ البتہ یہ اہلِ فارس سے حدود عراق و بحرین وحیرہ کے آس پاس دجلہ و فرات کے دوآبہ اور ان کے مابین سرزمین میں ضرور لڑائیاں لڑے۔ چنانچہ ذوالاذعار (تبع اکبر) ملوک کیانیہ میں سے کیکاؤس سے لڑا۔ اور ابو کرب (تبع اصغر) گشتاسپ سے گتھا۔ اسی طرح کیانیہ اور ساسانیہ کے بعد تبابعہ کی دیگر شاہانِ فارس سے جھڑپیں ہوتی رہیں۔ کیونکہ حدودِ عرب حدودِ فارس سے متصل و ملحق تھیں۔ یہی حال ترک اور تبت پر حملہ آوری کا ہے۔ کہ وہ بھی بروئے عادت خلاف عقل ہے اور بعید از وقوع۔ کیونکہ روم و فارس کی قومیں اول تو بیچ میں حائل تھیں جو ان کے لئے سنگ راہ تھیں۔ دوسرے دور دراز مسافت کی وجہ سے یہ کافی زادِ راہ اور چارہ کے محتاج تھے۔ جس کی فراہمی جیسا کہ ذکر ہوا ان کے لئے سخت دشوار تھی۔ لہٰذا یہ حالات و کوائف اس نتیجہ پر پہنچاتے ہیں کہ اس قسم کی سب خبریں بے اصل ہیں اور گھڑی گھڑائی۔ اگر یہ واقعات بروئے روایت صحیح بھی ہوتے تو مذکورہ قیاسات ان کو کمزور ثابت کرنے کے لئے کافی تھے۔ حالانکہ یہ خبریں سرے سے بروایت صحیح منقول ہی نہیں ہیں۔ ابن اسحٰق نے جو یثرب اوس اور خزرج کے بیان میں لکھا ہے کہ تبع نے مشرق کی جانب لشکر کشی کی۔ تو وہاں مشرق سے اس کی مراد عراق اور بلادِ فارس ہیں نہ ترک و تبت۔ کیونکہ ثابت ہو چکا کہ ترک و تبت پر ان کے حملہ آور ہونے کو عقل باور نہیں کرتی۔ لہٰذا اس قسم کی خبریں جب تم تک پہنچیں تو فوراً باور نہ کرو۔ بلکہ غور و فکر کرو۔ قوانینِ صحیحہ پر ان کو پرکھو اور جانچو۔ حقیقتِ حال تم پر روشن ہو جائے گی۔ اور اللہ ہی راہِ حق دکھانے والا ہے۔

فصل

ذکر کردہ روایات سے بھی زیادہ بعید از عقل روایت وہ ہے جو مفسرین سورۂ فجر کے اس کلام الٰہی کے ذیل میں نقل کرتے ہیں: اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ کہ اِرَم ایک شہر کا نام ہے جو ستونوں پر قائم تھا۔ اور اس کو شداد نے بنوایا تھا۔ عاد بن عوص بن ارم کے شدید و شداد نامی دو بیٹے تھے۔ جو اس کے مرنے کے بعد ملک کے مالک ٹھہرے۔ پھر ان میں سے شدید مر گیا۔ اور شداد پورے ملک کا خود مختار حاکم بنا۔ اور سب بادشاہوں نے اس کے سامنے گردنِ اطاعت جھکا دی۔ اس نے جنت کی تعریف سنی تو کہا کہ میں بھی ایسی ہی جنت بناؤں گا۔ چنانچہ اس نے صحرائے عدن میں تین سو برس کی مدت میں ایک شہر بنوایا۔ کیونکہ اس کی خود کی عمر نو سو برس بتائی جاتی ہے۔ یہ ایک بڑا شہر تھا۔ جس کے محلات سونے کے تھے۔ اور ان کے ستون زبرجد و یاقوت کے۔ رنگ برنگ کے درخت اس میں لگے ہوئے۔ اور نہریں ہر چہار طرف بہتی تھیں۔ جب اس شہر کی تعمیر پایۂ تکمیل کو پہنچی تو یہ ارکانِ مملکت کو اپنی رکاب میں لئے ہوئے اس کی سیر کو نکلا۔ ابھی یہ شداد اس شہر سے ایک دن اور ایک رات کی مسافت پر تھا کہ اللہ تعالیٰ نے آسمان سے ان پر ایک ہیبت ناک چیخ کی شکل میں عذاب بھیجا۔ جس نے ان سب کو ہلاک کر دیا۔ طبری، ثعالبی، زمخشری اور دیگر مفسرین اس روایت کو لائے ہیں۔ یہ عبداللہ بن قلابہ صحابی

سے یہ قصہ بھی نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ان کا اونٹ گم ہو گیا۔ اور وہ اس کی تلاش میں نکلے۔ اتفاق سے وہ اسی شہر پر جا پہنچے۔ اور وہاں سے حسب طاقت بہت جواہر بھر لائے۔ یہ خبر شدہ شدہ حضرت معاویہ کو پہنچی۔ آپ نے ان کو اپنے پاس بلوایا۔ تو انہوں نے اپنا سارا بیتا ہوا قصہ کہہ سنایا۔ حضرت معاویہ نے اس کے بعد کعب بن احبار کو بلایا۔ اور اس سے معاملہ کی چھان بین کرائی۔ اس نے کہا کہ یہ شہر وہی "اِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ" ہے۔ اور ایک شخص سرخ رنگ، کوتاہ قد جس کے ابرو پر تل ہوگا۔ اور گردن پر بھی ایک تل، اپنا اونٹ ڈھونڈتا ڈھونڈتا وہاں جا پہنچے گا۔ اس نے ابن قلابہ کو جب دیکھا تو یک بیک چلا اٹھا۔ کہ اللہ کی قسم وہ یہی تو ہے۔ تو اب اس شہر کی خبر زمین کے کسی حصہ میں آج تک نہیں سنی گئی۔ اور صحرائے عدن جو وسط یمن میں ہے۔ اور جس میں یہ شہر بتایا جاتا ہے۔ اس میں پے در پے آبادیاں بستی بساتی چلی آرہی ہیں۔ اور اس کے راستہ چلنے والوں سے اس کے راستوں کے تفصیلی حالات معلوم ہوتے رہتے ہیں۔ کسی سے اس شہر کی آج تک خبر نہیں ملی۔ نہ ناقلین اخبار اور قوموں میں سے کسی نے اس کا کچھ پتہ دیا۔ اگر مفسرین یہ کہتے کہ وہ تھا مگر اب دیگر آثار قدیمہ کی طرح وہ بھی مٹ مٹا چکا تو بھی ایک بات تھی لیکن نہیں۔ وہ تو کہتے ہیں کہ وہ اب موجود ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ شہر دمشق ہی ہے۔ کیونکہ قوم عاد اس پر قابض تھی۔ اور بعض نے اس کو اس درجہ پر پہنچایا ہے کہ کہتے ہیں کہ وہ اس وقت غائب ہے۔ اور اہل ریاضت اور ساحر ہی اس کی اطلاع پا سکتے ہیں۔ بہر حال یہ سب خیالات محض خرافات و ژٹلیات ہیں۔ مفسرین کو دراصل ذات العماد کے اعراب سے مغالطہ لگا ہے کہ وہ اس کو "ارم" کی صفت ٹھہراتے ہیں۔ اور "عماد" کے معنی ستون کے لیتے ہیں۔ تو یہی بات قرار پاتی ہے کہ وہ ایک شہر تھا۔ اور پھر قرأت حضرت ابن الزبیر سے اس خیال کی تقویت ہوتی ہے کہ وہ عاد ارم کو باضافت بغیر تنوین کے پڑھتے ہیں۔ اور دوسری طرف مفسرین کو یہ بے اصل قصے کہانیاں بھی پہنچ چکی تھیں جو محض بناوٹی اور من گھڑت ہیں۔ اور جو جھوٹی ہنسانے والی باتوں سے زیادہ اپنی حقیقت نہیں رکھتیں۔ ورنہ عماد در حقیقت چوبہائے خیمہ کا نام ہے۔ اور اگر عماد سے ستون ہی مراد ہوں تو یہ بھی ان کے بارہ میں کہنا کہ وہ ستون والے قصور و محلات کے مالک تھے۔ کوئی اچنبے کی بات نہیں جب کہ ان کی مشہور و معروف شان و شوکت کو پیش نظر رکھا جائے۔ نہ یہ کہ وہ ایک خاص محل یا قصر ہے۔ کسی خاص شہر میں۔ اور اگر "عاد ارم" میں قرأت ابن الزبیر کو ہی قابل لحاظ رکھا جائے۔ تو اس صورت میں عاد ارم کی اضافت کو اضافت فصلیہ (توضیحی) کہنا چاہیئے۔ جس طرح قریش کنانہ، الیاس مضر اور ربیعۂ نزار وغیرہ میں۔ پھر ایسے بعید احتمال کے مراد لینے کی کیا ضرورت پیش آئی کہ ایسی واہی تباہی حکایات اس پر چسپاں ہوں۔ اور اس سے میل کھائیں جن سے اللہ تعالیٰ کے مقدس کلام کو پاک اور بری رہنا چاہیے۔

مؤرخین کی بے بنیاد حکایتوں میں سے ایک وہ قصہ ہے جو یہ سب کے سب برامکہ پر ہارون رشید کی زیادتی کا سبب ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ اور اس کی بہن عباسہ کا جعفر بن یحییٰ بن خالد کے ساتھ واقعہ اس طرح قلمبند کرتے ہیں۔ کہ ہارون رشید نہایت آرزو مند تھا کہ یہ ہر دو (عباسہ اور جعفر) اس کی مجلس شراب میں حاضر ہوں۔ لہٰذا اس نے ان دونوں کو آپس میں عقد کی اجازت دے دی۔ مگر تنہائی میں خلط ملط سے روک دیا۔ مگر چونکہ عباسہ، جعفر کی عاشق زار تھی۔ اس لئے اس نے تنہائی کی ملاقات کا کوئی حیلہ ٹٹول ہی لیا۔ آخر

اس کے ساتھ مل کر ہمبستری تک کی نوبت آئی (کہتے ہیں کہ شراب کی بدمستی میں ایسا ہوا) اور عباسہ حاملہ ہو گئی۔ ہارون رشید کو اس واقعہ کی خبری ہوئی تو وہ بہت بڑا غصہ ہوا۔ افسوس کہاں یہ نازیبا واقعہ اور کہاں عباسہ کا دینی منصب اور بزرگی۔ اور اس کے آباؤ اجداد کا مذہبی وقار کہ وہ حضرت عبداللہ بن عباس کی پوتی تھی اور اس کے اور حضرت عبداللہ کے بیچ میں چار پشتیں واسطہ تھیں۔ بہرحال وہ سب دین وملت کے شرفا اور بلند مرتبہ بزرگ تھے۔ اس کا سلسلہ نسب یوں ہے۔ عباسہ بنت محمد المہدی بن عبداللہ ابی جعفر المنصور بن محمد السجاد بن علی ابی الخلفاء بن عبداللہ ترجمان القرآن ابن عباس عم نبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ یہ عباسہ کون ہے؟ ایک خلیفہ کی بیٹی ہے اور ایک خلیفہ کی بہن۔ ملک کی عزت ہے اور نبوت کی خلافت اس کو نصیب۔ اس کے خاندان کو رسول کی صحبت کا فخر حاصل ہے۔ اور ان کی قرابت سے وہ سرفراز۔ دین کو وہ قائم کرنے والے ہیں اور وحی کے نور اور فرشتوں کی فرودگاہ۔ غرض یہ ہر طرف سے محاسن و محامد میں گھری ہوئی ہے۔ عرب کی بدویت سے وہ قریب العہد ہے اور دین کی پروردہ۔ عیاشی اور نازیبا حرکات سے اس کا دامن پاک ہے۔ اگر اسی میں عفت و پاک دامنی نہ ہو تو پھر وہ کہاں ملے گی۔ اگر اسی کے گھر سے پاکیزگی اور بزرگی اٹھ جائے تو اس کا پھر کہاں پتہ چلے گا۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ عباسہ کا رشتہ نسب جعفر بن یحییٰ سے جڑ جائے۔ اور وہ ایک عجمی غلام ہے جس کا دادا پارسی غلام تھا۔ اپنا دامن عصمت گندا کرے۔ یعنی کہ اپنے دادا کے آزاد کردہ غلام سے اپنی پاکدامنی کو آلودہ کرے۔ وہ دادا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا ہونے کا فخر رکھتے ہیں اور اشراف قریش میں سے ہونے کا بھی۔ دولت عباسیہ اس کے اور اس کے باپ کے ساتھ گیا تھی اور اچھا سلوک کیا کہ ان کو غلامی سے نکال کر مراتب شرافت تک پہنچایا۔ تو رشید ہارون رشید سے یہ کیسے امید رکھی جا سکتی ہے کہ وہ باوجود اپنی بلند ہمتی کے اور آبائی عظمت و بزرگی رکھتے ہوئے اپنی عزیز بہن کو ایک عجمی غلام کے نکاح میں دے دے۔ اگر کوئی صاحب بصیرت اس واقعہ پر منصفانہ نظر ڈالے اور عباسہ کو اور نہیں تو ایک ذی شان بادشاہ کی دختر نیک اختر ہی سمجھ لے۔ تب بھی اس کی عقل اس کے باور کرنے سے انکار کرے گی کہ وہ اپنی سلطنت کے ایک غلام سے اس قسم کا تعلق پیدا کرے۔ بلکہ وہ سختی سے اور نہایت شدومد سے خود اس واقعہ کو جھٹلائے گا اور اس کی تردید کریگا پھر کہاں عباسہ اور رشید اور کہاں یہ لوگ۔ البتہ برامکہ سے جو کچھ سرزد ہوا دیکھئے وہ اپنے گرگوں کی بنا پر کہ حکومت پر غالبانہ قبضہ جما لیا۔ اور خزانہ کو اپنے ہاتھ میں لے لیا تھا۔ یہاں تک کہ ہارون رشید اگر تھوڑی سی بھی رقم کا طلبگار ہوتا تو وہ اس کو نہیں ملتی۔ غرض اس پر پوری طرح چھا گئے اور حکومت میں اس کے ساتھ شریک و سہیم ہو گئے۔ اور اس کو اپنے امور ملکی میں ان کے بغیر دم مارنے کی تاب نہ تھی۔ یوں ان کا پورا قبضہ جم گیا۔ اور ان کی شہرت دور دور پہنچی۔ حکومت کے بڑے بڑے عہدے اور مرتبے انہوں نے اور ان کی اولادوں نے گھیر رکھے تھے۔ وزارت، کتابت، قیادت، حجابت اور تلوار و قلم کے یہی مالک و مختار تھے۔ یہاں تک منقول ہے کہ ہارون رشید کے گھر میں یحییٰ بن خالد کی اولاد میں سے پچیس صاحب سیف و قلم رؤسا ہر دم حاضر و موجود رہتے۔ اور اراکین دولت کے ساتھ وہ دوش بدوش ہو کر بیٹھتے۔ اور رفتہ رفتہ ان کو امور سلطنت سے بے دخل کرتے جاتے۔ یہ سب اس لئے تھا کہ ان کا باپ یحییٰ ہارون رشید کا بعہد ولیعہدی اور بزمانہ خلافت اتالیق رہ چکا تھا۔ گویا اسی کی

گود میں یہ پلا تھا۔ اور اس طرح وہ اس پر مسلط ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ ہارون یحییٰ کو "یا آبت" (اے باپ) کہہ کر پکارا کرتا تھا۔ لہٰذا جب بادشاہ کی توجہات کا یہ مرکز بنے۔ اور ان کی عظمت و شان اور جاہ و منزلت دن دونی رات چوگنی ترقی کرنے لگی۔ سب کی نظریں انہیں پر پڑنے لگیں۔ اور سب کی گردنیں اطاعت انہیں کے سامنے جھکنے لگیں۔ لوگوں کے مقاصد انہیں کے ہاتھوں بر آنے لگے۔ اور دور دور کے بادشاہوں کی طرف سے ان کی خدمات میں تحفے تحائف پیش کش ہونے لگے۔ تو انہوں نے طرح طرح کے حیلے بہانوں سے خزانہ سلطنت کے اموال سے اپنے گھروں کو بھرنا شروع کیا۔ اپنے خویش و اقارب اور قرابت داروں پر بے دریغ بخشش کرتے۔ اور ان کو اپنے احسانات کا حلقہ بگوش کرتے۔ اشراف سلطنت سے عہدوں اور جاگیروں کو چھین کر نا اہل لوگوں کو دیتے۔ قیدیوں کو رہا کرتے۔ اور شعراء کی طرف سے ان کی وہ مدح خوانی ہوتی کہ ان کے خلیفہ کی بھی کبھی نہ ہوئی ہوگی۔ سائلین کے لئے انہوں نے داد و دہش صلات و عطیات کے دروازے کھول دیئے۔ آس پاس کے قریوں اور جاگیروں اور سلطنت کے تمام شہروں پر اپنا پورا اقتدار پیدا کر لیا۔ جب یہ صورت حال ہوئی تو ان کے یار غار بھی ان پر دست حسرت ملنے لگے۔ اور ان کے محرم راز بھی ان کے خلاف کینہ و بغض رکھنے لگے۔ ارکان دولت ان پر دانت پیسنے لگے اور ہر چہار طرف حسد و کینہ کی لہر دوڑ گئی۔ چغلخوری و شکایات کا سلسلہ در پردہ شروع ہوا۔ اور ان کے خلاف ریشہ دوانیاں ہونے لگیں۔ یہاں تک کہ بنو قحطبہ خود جعفر کے ماموں (رشتہ دار)، رشید کے عزیزوں نے اس کی چغلخوری میں سرگرم حصہ لیا اور حسد و بغض کے گہرے جذبات کی وجہ سے انہوں نے نسبی رشتہ کا مطلق پاس نہ لیا اور قرابت کی الفت کو بالائے طاق رکھ دیا۔ اور پھر یہ برامکہ کی خوشنودی اور خود سری نے خلیفہ کے مادہ غیرت اور اس کے کینہ کو ابھار کر اور تقویت دے دی۔ ان کے خلاف یہ مادہ حسد چھوٹی چھوٹی باتوں سے پیدا ہوا۔ اور جب وہ اپنے ارادوں اور عملوں پر ڈٹے رہے اور اڑے رہے تو وہ ایک زبردست مخالفت کا سبب بن گیا مثلاً یہ قصہ کہ فضل بن یحییٰ نے جب یحییٰ بن عبداللہ بن حسن بن حسین بن علی بن ابی طالب یعنی محمد المہدی مشہور بہ نفس زکیہ (جنہوں نے منصور پر چڑھائی کی تھی) کے بھائی کو رشید کی طرف سے امان نامہ لکھ کر دیلم سے بلایا اور بروایت طبری اس کی مہمانی میں ایک لاکھ درہم اٹھائے اور رشید نے اس کو جعفر کے حوالہ کر کے اس کی نگرانی میں اس کو نظر بند کیا۔ تو جعفر نے ایک مدت تک اس کو قید میں رکھا۔ اور پھر اس کی رہائی کی فکر میں لگا آخر اپنے زعم میں اہل بیت کے خون کی حرمت و احترام کو بجا لاتے ہوئے سلطان کی خلاف مرضی باختیار خود اس کو رہا کر دیا جب رشید کو اس واقعہ کی جاسوسی ہوئی۔ اور اس نے جعفر سے معاملہ دریافت کیا تو جعفر سمجھ گیا کہ بات طشت از بام ہو چکی ہے۔ آخر اقرار کرتے ہی بنی اور کہا کہ بیشک اس کو میں نے چھوڑ دیا ہے۔ ہارون رشید نے بظاہر تو "اچھا کیا" کہہ کر اس وقت کو ٹال دیا۔ لیکن دل میں اس کے گرہ پڑ گئی۔ غرض اس قسم کی معمولی معمولی باتوں سے جعفر نے اپنے اور اپنی قوم کے حق میں کانٹے بوئے اور رفتہ رفتہ فضا پیدا کر لی۔ یہاں تک کہ آفتوں کا آسمان ان پر ٹوٹ پڑا۔ اور ان کو اور ان کے گھروں کو زمین نگل گئی۔ اور وہ مٹ مٹا کر خود ناپید ہو گئے اور اپنے پچھلوں کے لئے ایک حسرتناک مثال چھوڑ گئے۔ جو شخص بھی ان کے حالات اور سلطنت کے ساتھ ان کے رکھ رکھاؤ کا گہرا مطالعہ کرے تو وہ خود پتہ چلا لے گا کہ ان کے خلاف جو حالات رونما ہوئے۔ ان کے اسباب و علل کیا تھے۔ مثلاً بروایت ابن عبدربہ

رشید کے ان خطوط کو پیش نظر رکھیے جو وہ اپنے چچیرے دادا داؤد بن علی کو برامکہ کی تباہی و بربادی کی کہانی سناتے ہوئے لکھتا ہے۔ اور اصمعی اور رشید و فضل بن یحییٰ کی آپس کی گفتگو کو سامنے لائیے جو کتاب العقد کے باب الشعراء میں سپرد قلم ہوئی ہے تو آپ خود سمجھ لیں گے کہ خلیفہ کی غیرت و حمیت اور دشمنی نے ان کو مارا ہے کہ اس پر چھا گئے تھے۔ پھر اس کے علاوہ ان کے دوست نما دشمنوں نے طرح طرح سے دشمنی کے جال پھیلائے کہ مثلاً خلیفہ کو سنانے کی غرض سے اور اس کی رگِ حمیت کو حرکت میں لانے کے ارادہ سے ایک مرتبہ گانے والوں سے یہ اشعار گوائے:۔

لَيْتَ هِنْدًا أَنْجَزَتْنَا مَا تَعِدُ   وَشَفَتْ أَنْفُسَنَا مِمَّا نَجِدُ

(ترجمہ: کاش ہندا اپنا وعدہ پورا کرتی۔ وہ ہمیں رنج و بلا سے نجات دیتی)

وَاسْتَبَدَّتْ مَرَّةً وَاحِدَةً   إِنَّمَا الْعَاجِزُ مَنْ لَا يَسْتَبِدُّ

(ترجمہ: خودداری و خودسری ایک دفعہ ہو چکی۔ البتہ عاجز وہ ہے جو خودداری نہ کر سکے)

جب رشید نے یہ اشعار سنے تو بول پڑا کہ قسم اللہ کی میں ہی عاجز ہوں۔ غرض ان ان طفیلیوں سے خلیفہ کی غیرت کو جوش میں لانے اور اس کی رگِ حمیت میں حرکت پیدا کی۔ آخر وہ ان کے خلاف انتقامی جذبہ سے اٹھ کھڑا ہوا۔ نعوذ باللہ من غلبۃ الرجال وسوء الحال۔ اب ابن خلدون نے جو یہ روایت گھڑی ہے کہ رشید شراب کا بہت دلدادہ تھا۔ اور نشہ میں وہ بھی مست ہو جاتا۔ ور اس لیے ہم جیسے ہی تو خدا کی پناہ ہمارے علم میں اس کے بارہ میں کبھی ایسی بات نہیں آئی۔ اور رشید کو ان لغویوں سے واسطہ اور علاقہ بھی کیا جبکہ وہ منصب خلافت کے فرائض کو نہایت دیانتداری اور عدالت سے انجام دیتا۔ اور علماء و اولیاء کی صحبت کا خوگر تھا۔ فضیل بن عیاض، ابن سماک اور عمری سے اس کی بات چیت رہتی۔ حضرت سفیان ثوری سے وہ خط و کتابت رکھتا۔ ان بزرگوں کے وعظ و نصیحت پر رویا کرتا۔ کعبہ کے طواف میں اپنے حق میں بہت بددعا ہوتا۔ عبادت میں پختہ تھا۔ اور نماز پنجگانہ کو نہایت پابندی سے ادا کرتا۔ اور نماز فجر اول وقت میں پڑھتا طبری وغیرہ لکھتے ہیں کہ وہ نفلوں کی سو رکعات روزانہ ادا کرتا۔ ایک سال فریضہ حج ادا کرتا۔ اور ایک سال جہاد میں شرکت کرتا۔ چنانچہ ایک مرتبہ اس نے اپنے ہم جلیس مسخرہ ابن ابی مریم کو بہت ڈانٹا اور جھڑکا جبکہ اس نے اس کی نماز میں مداخلت کی کہ جب رشید نے نماز میں قرآن کی یہ آیت "وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي" پڑھی تو ابن ابی مریم بول اٹھا۔ "وَاللّٰهِ مَا أَدْرِي لِمَ" اس پر رشید ہنسی کو ضبط نہ کر سکا۔ اور بعد میں غیظ و غضب سے اس کی طرف متوجہ ہو کر کہا۔ اے ابن ابی مریم نماز میں بھی یہ دل لگی و مذاق۔ خبردار قرآن و دین میں ایسی حرکت کبھی نہ کرنا۔ باقی ان دونوں کے علاوہ تجھے مجاز ہے۔ اور چونکہ اس کا زمانہ علمائے دین و سلف صالحین سے بہت قریب کا تھا۔ اس لئے خود بھی عالم اور سادگی پسند تھا۔ اس کے اور اس کے دادا ابی جعفر منصور کے درمیان کچھ زیادہ مدت نہیں گذری تھی۔ بلکہ انتقال کے وقت اس نے اس کو بچہ ہی چھوڑا تھا۔ اور منصور کا علم دین میں جو مرتبہ قبل خلافت و بعد خلافت رہا ہے وہ مخفی نہیں۔ چنانچہ اسی نے حضرت امام مالک کو مؤطا کی تصنیف کا مشورہ دیتے ہوئے کہا تھا کہ اے ابو عبداللہ اس وقت سطح زمین پر مجھ سے

اور تم سے زیادہ کوئی عالم دین نہیں۔ میں تو خلافت کے بکھیڑوں میں الجھا ہوا ہوں۔ تم لوگوں کے لئے ایسی کتاب لکھو جس سے وہ فائدہ اٹھائیں۔ نہ اس میں حضرت ابن عباس رضؓ کی نرمیاں ہوں۔ نہ حضرت ابن عمر رضؓ کی سختیاں اور جو لوگوں کے لئے تصنیف و تالیف کی ایک شاہراہ کھول دے۔ حضرت مالک نے فرمایا کہ قسم بخدا مجھے ابو جعفر نے آج تصنیف کا فن سکھا دیا۔

پھر اسی ہارون رشید کے باپ مہدی نے اپنے والد ابو جعفر منصور کو اس حال میں پایا ہے کہ وہ اپنے اہل و عیال کے کپڑے بیت المال کی رقم سے نہیں بناتا تھا۔ ایک مرتبہ مہدی اس کے پاس آتا ہے۔ تو کیا دیکھتا ہے کہ وہ درزیوں کے پاس بیٹھا اپنے عیال کے پرانے دھرانے کپڑوں پر پیوند پاری کرا رہا ہے۔ مہدی کو یہ بات بہت ناگوار معلوم ہوئی۔ اور کہنے لگا۔ اے امیر المومنین! اس سال عیال کے کپڑے میرے ذمہ ہیں۔ میں اپنے وظیفہ سے بنوا دوں گا۔ ابو جعفر نے جواب دیا کہ نہیں وہ وظیفہ تمہارا ہی حق ہے اور پھر وہ اپنے کام میں لگا رہا۔ غرض مہدی کی فہمائش سے وہ اپنے عمل سے باز نہیں آیا۔ اور مسلمانوں کے اموال کو اپنے خرچ میں لانا جائز نہیں جانا۔ تو جب رشید ایسے دادا کا پوتا ہو۔ اور ایسے برگزیدہ خلیفہ کا قریب العہد جانشیں اور ایسی خانگی فضا میں اس نے پرورش پا کر اخلاق و عادات سیکھی ہوں تو کیا اس کے لئے یہ زیبا ہے۔ اور اس سے یہ امید کی جا سکتی ہے کہ وہ شراب کا دلدادہ اور رسیا ہو۔ اور وہ شراب کے دور چلاتا ہو۔ حالانکہ یہ معلوم ہی ہے کہ ایام جاہلیت میں بھی شرفائے عرب شراب سے پرہیز کرتے۔ اور انگور ان کے ملک کا درخت بھی نہ تھا بہر حال اکثر لوگ شراب نوشی سے کنارہ کش ہی رہتے۔ اور اس کو قابل ملامت و مذمت عمل جانتے خصوصاً رشید اور اس کے بزرگ اسلاف کہ وہ دین و دنیا ہر دو کی نازیبا و ناشائستہ حرکات سے اجتناب کرنے کے عادی تھے۔ اور اخلاق ستودہ و صفات حمیدہ سے متصف اور عرب کے خاص خاص اوصاف و اطوار ان کی طبیعتوں میں گھر کئے ہوئے تھے۔ چنانچہ اس نے طبیب جبرئیل بن بختیشوع کے قصہ پر نظر نہیں کی جس کو طبری اور مسعودی نقل کرتے ہیں کہ رشید کا جب کھانا چنا گیا۔ تو اس میں مچھلی بھی رکھی تھی۔ رشید نے جب اس کی طرف ہاتھ بڑھایا تو جبرئیل نے اس کو اس کے کھانے سے باز رکھا۔ اور باورچی سے کہا کہ اس کو گرم کر کے لاؤ۔ رشید سمجھ گیا۔ اور اس کی وجہ سے اس کے دل میں شک پیدا ہو گیا۔ لہذا اس نے اپنے خادم کو اس کے بھید کا سراغ لگانے کے لئے مقرر کیا اور خادم نے اس کو کھاتا ہوا دیکھ لیا۔ ابن بختیشوع نے معذرت چاہنے کے لئے حیلہ بنایا کہ مچھلی کے تین ٹکڑے کر کے تین پیالوں میں رکھے۔ ایک میں مصالحہ اور سبزی وغیرہ ملا ہوا گوشت ملایا۔ دوسرے میں برف سے ٹھنڈا کیا ہوا پانی ڈالا۔ اور تیسرے میں خالص شراب ڈالی۔ پھر خانساماں کو بلوا کر کہا کہ پہلا پیالہ تو امیر المومنین کا کھانا ہے خواہ اس میں مچھلی کے ساتھ کچھ ملا ہو یا نہ ملا ہو۔ اور تیسرا پیالہ ابن بختیشوع کا کھانا۔ اب جب رشید نیند سے جاگا۔ اور اس نے اس کو تنبیہ و زجر کے لئے اپنے سامنے بلوایا تو اس نے تینوں پیالے منگائے۔ جب پیالوں کو کھلوایا تو شراب والے پیالے میں مچھلی کا قتلہ بکھر کر شراب کے ساتھ گھل مل گیا تھا۔ اور دوسرے دو پیالوں کا کھانا متغیر ہو کر بری بو دے رہا تھا لہذا اس نے اس طرح اپنی معذرت پیش کی کہ گویا امیر المومنین جو مچھلی کھاتے ہیں وہ فساد و خرابی سے کس قدر قریب تر ہے۔ اور میرا طریقہ خرابی

ہے کہ ما تقدم محفوظ ہے۔

اس قصہ سے صاف پتہ چلا کہ رشید کا شراب سے بچنا اور پرہیز کرنا اس کے باورچی خانہ کے داروغہ اور اس کے خدام خاص تک جانتے تھے۔ اور اس رشید ہی کے بارے میں نقل ہے کہ جب اس نے معلوم کیا کہ ابو نواس شراب کا بہت رسیا اور دلدادہ ہے تو اس کے قید کرنے کا عہد کیا۔ مگر وہ اس سے تائب ہو گیا۔ البتہ اہل عراق کے مذہب پر رشید کبھی کبھی نبیذ ضرور پی لیا کرتا تھا۔ کیونکہ علمائے عراق کے اس کی حلت پر فتوے شائع تھے۔ لیکن خالص شراب پینے کا اتہام اس پر لگانے کی تو کسی طرح گنجائش ہی نہیں۔ اور نہ اس بارے میں بے اصل خبریں قابل اعتنا و لحاظ ہیں۔ اور یہ بات بھی کس طرح ممکن کہ ایک شخص بلند ترین مذہبی گناہوں میں مبتلا ہو۔ جبکہ اس کی پوری قوم پوشاک، سامان اور خورد و نوش میں میانہ روی اور عیش و عشرت کے اسباب سے پرہیز رکھتی ہو کیونکہ بدویت کا کھرا پن اور مذہبیت کا کٹر عقیدہ وہ اپنے اندر رکھتی ہو۔ چہ جائیکہ وہ جواز سے نکل کر عدم جواز کے میدان میں قدم لے یا حلت سے باہر ہو کر حرمت کی طرف قدم بڑھائے۔ چنانچہ طبری و مسعودی و دیگر مورخین کا اس پر اتفاق ہے کہ بنی امیہ اور بنی عباس ہر دو خاندانوں کے سابق خلفاء سوائے کم وقت پیٹیاں، تلواریں، لگامیں اور زین خفیف چاندی کے کام کی استعمال کرتے۔ سب سے پہلا خلیفہ جس نے ان اشیاء کو طلائی استعمال کیا وہ معتز بن المتوکل ہے۔ جو رشید کے بعد آٹھواں خلیفہ ہوا ہے۔ یہی حال ان کا وہ پوشاک میں تھا۔ تو آپ کھانے پینے میں خود سمجھ لیجئے کہ ان کا کیا حال رہا ہو گا۔ اور یہ امر زیر بحث روز روشن کی طرح منکشف ہو جاتا ہے۔ اگر آپ ایسی سلطنت کے ابتدائی حالات پر نظر ڈالیں جس میں بدوی بو باس ابھی پوری طرح موجود ہو۔ جس طرح ہم انشاء اللہ اس کو کتاب اول کے مسائل میں بسط و شرح کے ساتھ لکھیں گے۔ اور اللہ ہی راہ حق دکھانے والا ہے۔

مذکورہ بالا روایات جیسی یا ان کے قریب قریب لغو روایت یا حکایت وہ ہے جو سب کے سب مورخین یحییٰ بن اکثم قاضی مامون اور مامون کے متعلق نقل کرتے ہیں کہ یہ قاضی پکا شرابی تھا اور ایک رات میں بہت پی پی کر اس کو ریحان میں دبا دیا گیا۔ یہاں تک کہ ان کا نشہ اترا۔ اور یہ اشعار بھی اسی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

یا سیدی وامیر الناس کلہم — قد جار فی حکمہ من کان یسقینی

(ترجمہ: اے میرے اور سب لوگوں کے آقا و سردار۔ البتہ مجھ پر ساقی نے ظلم ڈھایا۔)

انی غفلت عن الساقی فصیرنی — کما ترانی سلیب العقل والدین

(ترجمہ: میں نے ساقی سے غفلت کیا برتی کہ اس نے مجھ کو عقل و دین ہر دو سے محروم و تہی دست بنا دیا۔) ابن اکثم اور مامون کا حال بھی شراب نوشی میں ہارون رشید جیسا ہے کہ یہ ہر دو بھی نبیذ پیتے تھے۔ اور اس میں ان کے نزدیک کوئی دینی قباحت نہ تھی۔ لیکن اس سے ان کے بدمست ہو جانے کا واقعہ بالکل بے بنیاد ہے۔ اور قاضی کا مامون کے ساتھ میل جول ایک دینی دوستی کے ماتحت تھا۔ یہاں تک ثابت ہے کہ رات کو قاضی اسی کے ساتھ سو بھی جایا کرتا۔ مامون کے فضائل و مناقب میں یوں منقول ہے کہ ایک رات وہ پیاس کی حالت میں جاگا۔ چپکے چپکے پانی کا کوزہ تلاش کرنے لگا۔ اس خوف سے کہ کہیں یحییٰ بن اکثم کی آنکھ نہ کھل جائے۔ یہ دونوں صبح کی نماز ساتھ ہی ادا کیا کرتے۔ پھر کہاں یہ حالات برگزیدہ اور کہاں شراب نوشی کی حالت ناپسندیدہ۔ پھر یحییٰ بن اکثم چوٹی کے محدثین

میں سے تھے۔ امام احمد بن حنبل اور قاضی اسمٰعیل ان کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ امام ترمذی ان سے روایت حدیث کرتے ہیں۔ اور اپنی جامع میں لاتے ہیں۔ اور حافظ مزنی نے کہا ہے کہ امام بخاری نے بھی ان سے روایت کی ہے مگر وہ روایت اپنی جامع میں نہیں لائے۔ لہٰذا یحییٰ بن اکثم نکالنا بزرگ ائمۂ دین و ملت میں سے نکالنا ہے۔ اسی طرح یہ روایت بھی سراسر ناقابلِ قبول اور محض بہتان ہے کہ یحییٰ بن اکثم نامردوں کی طرف میل رکھا کرتے تھے۔ علمائے دین کے متعلق ایسی افتراء پردازی اور بہتان کی باتیں یہ مورخین ان واہی تباہی قصوں سے نقل کرتے ہیں جو ان کے دشمنوں کے گھڑے گھڑائے ہیں۔ وہ علمی کمال رکھتے تھے۔ اور بادشاہ سے ان کے دوستانہ مراسم و روابط تھے۔ اس لئے لوگ ان سے جلا کرتے۔ ورنہ ان کا مقام دینی اور مرتبہ مذہبی ان گندی و نازیبا حرکات سے بہت ہی بلند اور پاک تھا۔ اسی لئے امام احمد بن حنبل رہ کے سامنے جب ان اتہامات کا ذکر ہوا جو لوگ ان کے بارہ میں اڑاتے تھے۔ تو آپ نے کہا اللہ کی پناہ ایسا کون کہتا ہے۔ اور آپ نے ان اغویات کی سختی سے تردید کی۔ اسی طرح قاضی اسمٰعیل نے ابن یحییٰ کی تعریف کی۔ جب ان کو یہ اڑی اڑائی باتیں سنائی گئیں تو انہوں نے بھی کہا۔ خدا کی پناہ ایسے شخص کی عدالت حاسدوں دشمنوں کی جھوٹی باتوں سے جائے۔ اور کہا کہ یحییٰ بن اکثم اللہ کے نزدیک ان باتوں سے منزہ و پاک ہیں جو ان کے بارہ میں مشہور کی جاتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہ نامردوں کی طرف میل و رغبت رکھا کرتے تھے۔ میں ان کے اندرونی حالات سے بخوبی واقف ہوں۔ وہ اللہ سے بہت ہی ڈرنے والے تھے۔ لیکن ان میں خوش مزاجی اور حسنِ خلقی کچھ ایسی تھی کہ لوگ ان پر ایسی باتوں کا اتہام لگانے لگے تھے۔ ابن حبان نے بھی ان کو ثقات میں شمار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ان کے متعلق جو لغو قصے بیان کئے جاتے ہیں ان کی طرف توجہ نہ کی جائے۔ کیونکہ ان میں سے اکثر کا کوئی ثبوت نہیں۔

انہی بے بنیاد باتوں میں سے ایک وہ حکایت ہے جو واقعہ زنبیل کے نام سے مشہور ہے۔ اور جو ابن عبدالرب صاحب العقد نے حسن بن سہل سے مامون کا رشتہ سسرال قائم ہونے کے سبب میں نقل کیا ہے کہ ایک رات مامون نے جبکہ وہ بغداد کی گلیوں میں گھوم رہا تھا۔ ایک زنبیل دیکھی ایک دریچہ سے لٹکتی ہوئی اور مضبوط ریشمی ڈوریوں سے بندھی ہوئی۔ مامون ان ڈوریوں کو پکڑ کر ان سے لٹک گیا اس کو اوپر کی طرف کھینچ لیا گیا۔ اور وہ ایک ایسی مجلس میں پہنچا کہ جس کے فرشوں کی زیب و زینت اور عمارت کی چمک دمک آنکھوں کو خیرہ کرتی تھی اور دل کو بے تاب۔ چلمن کے اندر سے ایک عورت نمودار ہوئی۔ خوش جمال حسن میں بے مثال اس نے اس کو سلام کیا۔ اور پھر مامون کو مجلسِ شراب کی طرف لے گئی۔ اور صبح تک شراب کا دور چلتا رہا۔ مامون کے ساتھی انتظار کر کے اپنے اپنے مکانات پر واپس ہو گئے۔ اس واقعہ سے مامون اس عورت پر شیفتہ و فریفتہ ہو گیا۔ اور پھر اس نے اس کے باپ کے پاس پیغام منگنی بھیجا۔ اب یہ سب کچھ بہتانات مامون کی شخصیت سے کس قدر دور ہیں جو دین و علم کی برتری میں مشہور ہے۔ اور اپنے آباء و اجداد سے خلفائے راشدین کی سیرت کو سیکھنے والا۔ اور خلفائے اربعہ و ارکانِ ملت و دین کی عادات کا سچا پیرو۔ یہ علماء کے ساتھ مناظرے کرتا۔ اور نمازوں اور دیگر احکام الٰہی میں حدود اللہ کا بہت ہی لحاظ رکھنے والا تھا۔ پھر آوارہ فاسقوں کے قصے اس پر کیسے چسپاں ہوں۔ جو راتوں کو واہی تباہی پھرا کرتے ہیں۔ اور گھروں میں گھس کر عاشق مزاج لوگوں کی طرح افسانوں

اور قصوں میں رات کاٹتے ہیں۔ اور اسی طرح حسن بن سہل کی بیٹی کے مرتبۂ شرافت سے یہ حکایت کب میل کھاتی ہے جو اپنے باپ کے گھر میں عفت و پاکدامنی کی زندگی گذارتی تھی۔ غرض کتب تاریخ میں اس قسم کی بیہودہ حکایات مشہور و معروف ہیں۔ ان کے گھڑنے اور بنانے کا راز یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ناقلین خود ناجائز لذتوں میں پھنسے ہوئے تھے۔ اور دوسروں کی پردہ دری کیا کرتے تھے۔ اور اپنی لذت و مذاق کے ماتحت جو کچھ بھی بیان کرتے ہیں۔ اس میں قوم کے حالات پر افسوس بھی ظاہر کرتے جاتے ہیں۔ اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ یہ کتابوں کی ورق گردانی کرکے ایسے ہی قصے ٹٹولتے رہتے ہیں کاش یہ ان بزرگوں کے ان حالات و کمالات کا سراغ لگاتے۔ جو ان کی شخصیتوں کے مناسب ہیں اور ان کے بارہ میں مشہور تو کیا خوب ہوتا۔

ایک مرتبہ کا ذکر ہے کہ میں نے ایک شاہزادہ کو جو گانے بجانے پر مٹا ہوا تھا۔ ملامت کی اور کہا کہ یہ تمہارے شایان شان نہیں۔ اور نہ تمہارے منصب و مرتبہ کے لئے موزوں۔ تو اس نے مجھ کو جواب دیا کہ کیا تم کو ابراہیم ابن المہدی کا حال نہیں معلوم جو اس فن غنا کا امام گذرا ہے اور اپنے زمانہ کے گویوں کا سردار۔ میں نے کہا سبحان اللہ! تم نے اس کے بھائی اور باپ کی پیروی کیوں نہ کی کیا تم نے یہ نہ دیکھا کہ ابراہیم کس طرح اپنے باپ بھائی کے عہدوں سے نیچے گرا میری یہ بات سن کر وہ شاہزادہ دم بخود ہو گیا۔ اور پھر اس نے یہ عادت چھوڑ دی۔ وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ۔

انہیں بے سروپا روایات میں سے ایک یہ ہے کہ کثر مؤرخین قیروان و قاہرہ کے شیعہ خلفائے عبیدیین کو اہل بیت صلوات اللہ علیہم سے نکالتے ہیں۔ اور ان پر طعن کرتے ہیں کہ وہ حضرت اسماعیل بن امام جعفر صادق کے نسب میں نہیں۔ اور مدار ان روایات کا ان بے اصل باتوں پر ہے جو محض کمزور خلفائے بنی عباس کی خوشنودی کی خاطر ان کے دشمنوں کی عیب گیری کے طور پر گھڑ لی گئی تھیں۔ چنانچہ اس قسم کی بعض روایات ہم ان کے حالات میں قلمبند کریں گے۔ اور ان کے ناقلین حالات و واقعات کے ان شواہد کو سمجھنے سے غفلت برت جاتے ہیں جو ان کے دعووں کی کھلی تردید و تکذیب کرتے ہیں۔ کیونکہ دولت شیعہ کے ابتدائی حالات کے سلسلہ میں ان کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کتامہ میں ابو عبداللہ محتسب شیعی نے امام رضی کی اولاد میں سے ہونے کا دعوی کیا۔ اور یہ دعوی شہرت پکڑ گیا۔ اور عبید اللہ مہدی اور اس کے بیٹے ابو القاسم کو اس کے زور پکڑ جانے اور اس کے مستقل ہو جانے کی خبر لگی تو یہ دونوں اپنی جانوں کا خطرہ محسوس کرتے ہوئے اپنے محل خلافت مشرق سے نکل بھاگے۔ مصر پہنچے اور پھر اسکندریہ سے تاجروں کے بھیس میں نکلے۔ جب ان کی جاسوسی مصر و اسکندریہ کے عامل عیسیٰ نوشیری کو ہوئی تو اس نے ان کی تلاش میں گھوڑے دوڑائے انہوں نے ان دونوں کو پا تو لیا۔ مگر ان کا بھیس بدلنے کے سبب ان کی شناخت نہ کر سکے۔ لہذا انہوں نے وہاں سے بچ کر مغرب کا رخ لیا۔ ادھر معتضد نے اغالبہ امرائے قیروان اور بنی مدرار امرائے سجلماسہ کو لکھ بھیجا کہ ان کی تلاش و سراغ میں ملک کی خاک چھانی جائے۔ اور کہیں نہ کہیں ان کا کھوج لگایا جائے۔ آخر والی سجلماسہ نے اپنے شہر میں ان کو ڈھونڈ ھ نکالا۔ اور بادشاہ کی خوشنودی کی خاطر ان کو گرفتار کر لیا۔ یہ اس وقت کا حال ہے کہ ابھی شیعیت کی دعوت اغالبۂ قیروان تک نہیں پہنچی تھی۔ کیونکہ پھر تو مغرب، افریقہ، یمن، اسکندریہ، مصر

شام اور حجاز میں جو کچھ ہوا ظاہر ہے کہ بنی عباس سے ممالک اسلامیہ کا انہوں نے آدھا بانٹا کر لیا۔ اور قریب تھا کہ یہ شیعہ ان کے گھروں اور وطنوں میں گھس پڑتے۔ اور ان کے کاموں کو درہم برہم کر دیتے۔ اور ان کی حکومت کا تختہ الٹ دیتے۔ پھر خلفائے بنی عباس پر چھا جانے والے دیلم کے غلاموں میں سے ایک غلام امیر بساسیری کی امرائے عجم سے جب کھٹکی۔ تو اس نے بغداد و عراق میں ان شیعوں کی دعوت کو پھیلایا اور کامل ایک سال تک ان کے نام کا خطبہ منبروں پر پڑھواتا رہا اور بنو عباس شیعی دولت اور ان کے اقتدار کو دیکھ دیکھ کر خون کے گھونٹ پیتے رہے۔ دوسری طرف بنو امیہ سمندر پار ان سے لڑائی کے لئے خم ٹھوک رہے تھے۔ لہٰذا یہ سب باتیں جھوٹے مدعی نسب کو کس طرح حاصل ہو سکتی ہیں۔ دیکھو قرمطی کا دعویٰ چونکہ جھوٹا تھا۔ اس کی دعوت کیسے مٹ مٹا گئی اور اس کے پیرو تتر بتر ہو گئے۔ اور جلد ہی اس کی خباثت اور اس کے مکر کا بھانڈا پھوٹ گیا۔ پھر اس نے برے دن دیکھے اور اپنے کئے کرتوں کا خمیازہ بھگتا۔ اگر عبیدیین کا بھی یہی حال ہوتا تو بدیر و زود ان کی قلعی بھی کھل کر رہتی۔

وَمَهْمَا يَكُنْ عِنْدَ امْرِئٍ مِنْ خَلِيقَةٍ ... وَإِنْ خَالَهَا تَخْفَى عَلَى النَّاسِ تُعْلَمِ

(ترجمہ:۔ جب کسی آدمی میں کوئی خصلت ہوتی ہے جس کو وہ یہ سمجھتا ہے کہ لوگوں سے یہ پوشیدہ ہے تو وہ کبھی نہ کبھی طشت از بام ہو کر رہتی ہے) پس ان کی حکومت تقریباً دو سو ستر برس تک قائم رہی۔ مکہ معظمہ بھی ان کے قبضہ میں آیا۔ اور مدینہ منورہ بھی ان کی قلمرو میں داخل ہو گیا۔ پھر اس کے بعد ان کی سلطنت ختم ہوئی مگر ان کے شیعہ اس درمیان میں ان کے سچے اور پکے طاعت شعار بنے رہے۔ اور دل سے ان کو چاہتے رہے۔ اور یہی اعتقاد رکھا کہ یہ خلفاء واقعی امام اسمٰعیل بن امام جعفر صادق کی اولاد ہیں۔ اور سلطنت ختم ہو جانے بلکہ اس کے آثار بھی مٹ جانے کے بعد انہوں نے کئی مرتبہ خروج کیا۔ اور اپنے چھوٹے چھوٹے بچوں کے نام پکارتے ہوئے اٹھے۔ کیونکہ وہ اسی دھیان میں تھے کہ خلافت کے مستحق در اصل وہی ہیں۔ اور پچھلوں کی نامزدگی کے لئے سابقین کی وصیتیں پیش کرتے رہتے۔ اگر ان کو خلفاء کے نسب میں ذرا بھی شک و شبہ ہوتا تو کاہے کو ان کی اعانت کے لئے اپنی جانوں کو خطرات میں ڈالتے۔ کیونکہ نئی بات پیش کرنے والا تلبیس و تزویر سے کام نہیں لیتا۔ اور نہ اپنی نئی پیش کردہ بات میں شک و شبہ رکھتا ہے۔ اور نہ ہی اپنے اختیار کردہ طریقہ کو باطل جانتا ہے۔ اور متکلمین میں سے شیخ المناظرین قاضی ابوبکر باقلانی پر سخت حیرت ہے کہ وہ کس طرح اس پوچ بات اور بے بنیاد رائے کی طرف جھک گئے۔ اگر یوں کہا جائے کہ وہ دین حق سے پھر گئے تھے۔ اور کٹر شیعہ تھے تو یہ امر ان کے نسب کو کب جھٹلاتا ہے۔ جس طرح ان کے نسب کا صحیح ہونا بحالت کفر اللہ کے نزدیک فائدہ نہیں بخشتا چنانچہ اللہ تعالیٰ حضرت نوح علیہ السلام سے ان کے بیٹے کے بارے میں یوں ارشاد فرماتا ہے إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (اے نوح وہ تمہارے اہل میں سے نہیں ہے کیونکہ وہ برے کام کئے ہوئے ہے۔ پس تم ایسی بات کا سوال نہ کرو جس کا تم کو علم نہ ہو) اسی طرح آنحضرت ﷺ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا۔ یا فاطمة اعملی فلن اغنی عنك من الله شيئا (اے فاطمہ! نیک عمل کرو۔ اور سمجھ لو کہ میں اللہ تعالیٰ کے سامنے تم کو کسی بات سے بری نہیں کروں گا) جب ایک آدمی

کو کسی بات کی معلومات ہو۔ یا اس پر یقین ہو تو اس پر اس کا اظہار لازمی و ضروری ہے۔ اور اللہ حق گو ہے۔ اور راہِ راست کی طرف ہادی۔ اور واقعی بنی فاطمہ اس وقت عجیب الجھن میں گرفتار تھے۔ ادھر تو سلطنت بنی عباس ان سے بدظن۔ ادھر باغی ان کی گھات میں۔ کیونکہ بنی عباس کے ہمدرد ملک کے چپہ چپہ پر پھیلے پڑے تھے۔ اور رہ رہ کر اٹھتے اور ابھرتے۔ پھر بنی فاطمہ نہ چھپتے تو کیا کرتے۔ اور چھپے بھی تو ایسے کہ پھر ان کا کھوج و سراغ مشکل ہو گیا۔

فلاتسأل الایام ما اسمی مادریت　　واین مکانی ماعرفن مکانیا

"یعنی اگر تو زمانہ سے بھی میرا نام پوچھے تو وہ نہ بتا سکے۔ اور اگر میری رہائش گاہ کا پتہ لگائے تو اس کے بتانے سے بھی وہ عاجز رہے۔" یہاں تک کہ عبیداللہ مہدی کے دادا محمد بن اسمٰعیل کا اصلی نام اس کے شیعوں نے مخفی رکھا تاکہ اس کو اس کے دشمنوں سے چھپائیں۔ پھر اسی امر کو طرفدارانِ عباسیہ نے ان کے نسب میں طعن و قدح کا ذریعہ بنایا۔ محض کمزور خلفائے عباسیہ کو خوشدل کرنے کی خاطر۔ اُدھر خلفا اور امرائے سلطنت بھی ان باتوں کو سن کر پھولے نہیں سماتے تھے۔ یہ وہ امراء تھے جو ان خلفا کے اعدا کے ساتھ نبرد آزما تھے۔ کہ اپنے نفسوں کا بچاؤ بھی کریں اور اپنے بادشاہ کی بھی ڈھال بنیں۔ گو عبیدیین کے شیعہ اور ان کے طرفدار کتامی بربریوں سے شام، مصر و حجاز کو یہ نہ بچا سکے۔ اور آخر یہ سب مقامات ان کی چیرہ دستیوں کے شکار ہوئے۔ قادر باللہ کے عہدِ خلافت ۴۰۲ھ میں بغداد میں قاضیوں نے فتویٰ لکھا کہ عبیدیین کا نسب اہل بیت سے نہیں ملتا۔ اور علمائے شہر کی ایک بڑی جماعت نے اس پر شہادت دی جن میں سے یہ لوگ بھی تھے۔ شریف رضی، ان کے بھائی مرتضیٰ، ابن البطحاوی۔ اور علماء میں سے ابو حامد اسفرائینی، قدوری، صمیری، ابن الاکفانی، ابیوردی، ابو عبداللہ بن النعمان فقیہ شیعی اور ان کے علاوہ دیگر سر برآوردہ امت و قوم موجود تھے۔ اور یہ معاملہ بروز جمعہ سب کے روبرو طے ہوا یہ بات چونکہ شہر میں مشہور و معروف ہو چکی تھی۔ اور اس کو شہرت دینے والے وہی طرفداران بنی عباس تھے۔ اس لئے عمائدین شہر نے سنی سنائی بات پر گواہی دے دی۔ اور تاریخ نگاروں نے بھی جیسا اڑتا ہوا سنا وہی لکھ مارا حالانکہ حقیقت کچھ اور تھی۔ مزید براں معتضد نے ابن الاغلب کو قیروان میں اور ابن المدرار کو سجلماسہ میں عبیداللہ کی شان میں جو خطوط تحریر کئے ہیں وہ اس کی نسب کی صداقت پر کھلی شہادت پیش کرتے ہیں۔ اور ایک بیّن دلیل ہیں۔ اور یہ معتضد وہ ہے جس نے ہر شخص کو دعوائے سیادت سے روک دیا تھا۔ اور بادشاہ عالم کے ایک بازار کے مانند ہے۔ جس کی طرف تمام علوم و صنائع کھنچ کر آتے ہیں۔ اور کھوئے ہوئے علم و حکمت کی تلاش بھی یہیں ہوتی ہے۔ تمام روایات و اخبار اسی کی طرف سمٹتی ہیں۔ جس چیز نے اس بازار میں چلن لیا۔ اس کا چلن سب جگہ ہوا لہٰذا اگر سلطنت کج روی، بے راہ روی، سفاہت و بے وقوفی سے پاک ہے اور قوم کو راہِ راست کی طرف لے جا رہی ہے۔ تو اس کے بازار میں کھرے سونے چاندی کا چلن ہوتا ہے۔ اور اگر اس کے برخلاف سلطنت جو خود غرض و حسد کے جذبات کے ماتحت چل رہی ہے۔ اور سرکشی یا باطل خیالات پر اس کا مدار ہے تو اس کے بازار میں کھوٹے اور جعلی سکہ کا چلن ہوگا مگر صاحب بصیرت ناقد کی نظر عمیق اچھے برے، کھرے کھوٹے کو تول کر پہچان ہی لیتی ہے۔

اقنا اس سے بھی لچر اور پوچ روایت اس طعن کی ہے جو مؤرخین ادریس بن ادریس بن عبداللہ بن حسن بن حسن

ابن علی بن ابی طالب رضوان اللہ علیہم کے نسب میں نقل کرتے ہیں۔ اور جو مغرب اقصیٰ میں اپنے والد کے بعد امام اور ان کا جانشین ہوا۔ اور پھر طعن بھی اس نوعیت کا جو طعن کرنے والوں پر حد کو واجب کرتا ہے کہ وہ اپنے والد ادریس اکبر کے نطفہ سے نہیں۔ بلکہ ان کے غلام راشد کے نطفہ سے ہے۔ ان کا برا ہو۔ کس قدر جاہل ہیں اور سمجھ سے دور۔ یہ نہیں جانتے کہ ادریس اکبر کی سسرال بربر میں تھی۔ اور جب سے وہ مغرب میں آیا اپنی وفات تک اس نے اپنی زندگی کے دن بدویت میں کاٹے۔ اور ایسے معاملات میں بدوؤں کا جو حال ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔ ان کے حالات پر کسی کو انگشت نمائی کی گنجائش نہیں۔ ان کے حرم کا جو کچھ حال تھا وہ ان کی پڑوسنوں اور پڑوسیوں کی نظروں کے سامنے تھا۔ کیونکہ ان کی آپس میں دیوار سے دیوار اور گھر سے گھر ملے ہوئے تھے اور گھروں کے درمیان کوئی فاصلہ بھی نہ تھا۔ اور یہ راشد اپنے آقا کے مرجانے کے بعد ان کے دوستوں اور ہمدردوں کی نظروں کے سامنے حرم کی خدمات پر مامور تھا۔ اور ان سب کی نگرانی اس پر تھی۔ پھر اس پر اتفاق ہے کہ مغرب اقصیٰ کے تمام بربر نے ادریس اکبر کے مرجانے کے بعد اس کے بیٹے ادریس اصغر کے ہاتھ پر برضا و رغبت بیعت کی۔ اور اس کی اعانت و مدد کے سلسلہ میں موت تک پر عہد کیا۔ اور پھر آخر اس کی لڑائیوں اور غزوات میں شریک ہو کر جان پر کھیلے۔ اگر ان کے دلوں میں اس قسم کا شبہ کھٹکتا۔ یا ان کے کان ایسی خبریں سنتے گو ان کے دشمنوں اور منافقوں کی طرف سے اڑائی ہوئی ہوتیں تو یقیناً یہ سب معاونین ادریس اصغر کی مدد سے ہاتھ کھینچ لیتے۔ اور اس کی اعانت سے پیچھے ہٹ جاتے۔ اگر سب نہیں تو چند ہی ایسا کرتے۔ قسم بخدا یہ سب خبریں ان کے دشمن بنی عباس اور ان کے عمال افریقی بنی الاغلب اور ان کے والیوں کی اڑائی ہوئی ہیں۔ یہ اس صورت سے کہ جب ادریس اکبر واقعہ فخ کے بعد مغرب کی جانب فرار ہوئے تو ہادی نے اغالبہ کو ابھارا کہ ادریس کے گھات میں لگیں اور جاسوسوں سے اس کا پتہ لگائیں۔ لیکن وہ سراغ رسانی میں کامیاب نہ ہوئے۔ اور ادریس نے مغرب پہنچ کر اپنی جان بچائی۔ اور وہاں اس کی حکومت اور دعوت نے قرار پکڑا۔ ادھر رشید نے یہ معلوم کر کے کہ اس کا غلام واضح جو اس وقت اسکندریہ کا عامل تھا۔ علویوں کا در پردہ طرفدار ہے۔ اور اسی نے ادریس کو مغرب میں سلامتی کے ساتھ پہنچایا ہے۔ اس کو قتل کرا دیا۔ اور پھر اپنے باپ کے غلام شماخ کو آمادہ کیا کہ کسی حیلہ سے ادریس کو بھی ختم کرے۔ چنانچہ یہ غلام یہاں سے چلا۔ اور ادریس سے جا ملا۔ اور بنی عباس سے اس نے اپنی مکمل بے تعلقی اور برارت ظاہر کی۔ ادریس اس سے گھل مل گیا۔ یہاں تک کہ شماخ نے اس کو کسی تنہائی میں زہر دے کر مار ڈالا۔ بنی عباس اس کی ہلاکت کی خبر سن کر شاد شاد ہو گئے۔ کیونکہ وہ یہ جانتے تھے کہ اب مغرب میں دعوتِ علویہ کی جڑ کٹ گئی۔ اور اس کے جراثیم سب مار دیئے گئے لیکن جب ان کو یہ خبر ملی کہ ادریس اکبر نے حمل چھوڑا ہے تو اب ان کے لئے یہی چارہ کار تھا کہ اس حمل سے بھی انکار کرتے رہیں۔ تحریک دعوتِ علویہ میں پھر جان پڑی اور علویوں کے طرفدار پھر میدان عمل میں آ گئے۔ اور یوں ادریس بن ادریس کی حکومت کی داغ بیل از سر نو قائم ہوئی۔ اس لئے یہ پھر بنی عباس کے دل میں تیر سے زیادہ چبھنے لگے۔ ان کی سلطنت میں کمزوری و ضعف آ چکا تھا۔ وہ اس قابل تو نہ تھے کہ علویوں پر حملہ آور ہوتے اور چڑھائی کرتے اور بربریوں کی حمایت میں ان کا خاتمہ کرتے۔ لامحالہ ادریس اکبر کو انہوں نے اس حیلہ سے ہلاک کرایا۔ لہٰذا دوبارہ علویوں کی حکومت میں جان پڑنے کے بعد بنی عباس نے اپنے اغالبہ افریقی والیوں کو اکسایا کہ اس نئے پیدا ہونے والے

رخنہ کو بند کریں اور سلطنت پر عنقریب آنے والی بیماری کی روک تھام کریں۔ اور قبل اس کے کہ یہ آفت اپنی جڑیں جما لے پہلے ہی سے اس کی بیخ کنی کر ڈالیں۔ مامون اور ایسے ہی اس کے بعد کے آنے والے خلفا ان کو بڑی چٹی ڑھاتے رہے۔ مگر کیا کیجئے اغالبہ خود مغرب اقصیٰ کے بربریوں سے عاجز تھے اور وہ اپنے بادشاہوں سے زیادہ ان کے محتاج تھے۔ کیونکہ خلافت عجم کی چیرہ دستیوں اور ان کے تغلب و تصرف کا شکار ہو چکی تھی۔ تمام احکام خلافت انہیں کے حسب منشا چلتے۔ امراء و عمال اور خزانہ ان کے زیر اقتدار رہتے۔ غرض وہ تقریباً اس کے حل و عقد کے مالک ہو گئے تھے۔ چنانچہ ایک شاعر نے کیا خوب کہا ہے خلت لی قفص فبیضی واصفری وتغنا ئی کرخیفہ وتنبعث اور بظاہر دو عجمیوں کے سامنے ایک طوطے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ تقول ما قالا لا کما تقول الببغاء یعنی ایک طوطے کے مانند جو وہ دونوں کہتے ہیں وہ بھی کہنے لگتا ہے۔ پس یہ امرائے اغالبہ اپنی نسبت جنگلی سے ڈرتے اور عذرات کرنے لگے۔ کبھی مغرب و اہل مغرب کو حقیر دکھاتے اور کبھی ادریس اور اس کے جانشینوں کا ہوا ان کے سامنے رکھتے۔ اور کہتے کہ وہ اپنے علاقہ کے حدود و تخوم تک بڑھ چکا ہے۔ اسی طرح تحفہ و ہدایا اور باج و خراج کی رقموں میں ادریس اور اس کے جانشینوں کے سکے بھیجتے گویا یہ بتانے کے لئے کہ ان کی شان و شوکت بہت زور پکڑ گئی ہے۔ اور ساتھ ساتھ مطالبہ و خراج ادا کرنے سے خود بنی عباس کی تعظیم کا بھی اظہار کرتے۔ ایک وقت یہ دھمکی دیتے کہ اگر ہم کو مجبور کیا گیا تو ہم ادریس اور اس کے جانشینوں سے جا ملیں گے اور دوسرے وقت ادریس کی شان کو گرانے کی خاطر اس کے نسب میں سو عیب نکالتے۔ اور طعن کی زبان کھولتے۔ اور پھر جھوٹ و سچ میں تمیز نہیں کرتے۔ یہ یوں کہ ایک تو مسافت دور دراز کی ٹھہری۔ تصدیق کون کرے اور کیسے۔ پھر بنی عباس کے خلفاء اور عجمی غلاموں نے حیرت انگیز عقلیں پائی تھیں کہ ہر کہنے والے کی بات کو باور کر لیتے اور بکواس پر امنّا و صدّقنا کہتے۔ افواہ بازی کی یہی صورت چلتی رہی۔ یہاں تک کہ اغالبہ کا خاتمہ ہو گیا۔ مگر یہ گندے الفاظ کانوں میں گونجتے ہی رہے۔ اور بعض پچھلوں نے مقابلہ و نزاع کے وقت اپنی مطلب برآری میں ان الفاظ سے کام لیا۔ خدا ان کا برا کرے یہ اصول شریعت سے کیسے ہٹ گئے ہیں۔ ان کی نظروں میں یقینی اور ظنی بات میں فرق و تمیز اٹھ گیا ہے۔ حقیقت میں ادریس اپنے باپ کے نطفہ سے ہے۔ پھر یہ اہل ایمان کا کھلا عقیدہ ہے کہ اہل بیت ان نازیبا الزامات سے پاک اور بری ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو ہر گندی بات سے پاک صاف کیا ہے۔ لہٰذا ماننا پڑیگا کہ بحکم قرآن حرم ادریس اکبر اس نجس الزام اور اس گندے عیب سے پاک و بری ہے۔ اب جو اس کے خلاف عقیدہ رکھے وہ سخت گناہ کا مرتکب ہے۔ بلکہ کفر کی حد تک پہنچتا ہے۔

میں نے ان مطاعن کی تردید میں بحث کو یوں طول دیا۔ کہ اس باب میں شک و شکوک کا دروازہ بالکل بند ہو جائے۔ اور حاسدوں کی زبانیں گنگ رہیں۔ کیونکہ میں خود اپنے کانوں سے ایک کہنے والے کی بات سن چکا ہوں۔ جو ان کے نسب میں عیب نکال رہا تھا۔ اور خود اپنے دامن کو گندہ کر رہا تھا۔ اور اپنے خیال میں کسی مغربی مورخ کے کلام کا حوالہ دیتا تھا جو اہل بیت سے برگشتہ ہو چکا تھا۔ اور ان کے اسلاف کے ایمان میں شک رکھتا تھا۔ ورنہ ان کے برگزیدہ اسلاف ان چیزوں سے پاک و معصوم ہیں۔ اور ایسی جگہ جہاں عیب کی گنجائش ہی نہ ہو۔ عیب کی تردید بھی ایک قسم کا عیب ہے۔ مگر میں صرف اس خیال کے ماتحت دنیا میں ان کی خاطر لڑا کہ آخرت میں وہ میری

خاطر لائیں۔ اور مجھے ان سے یہی امید ہے۔ اور میرا یہی مقصد رہا کہ اس کی تردید کی جائے۔ یہ اکثر ہوا جو جبکہ ان اہل بیت کے نسب میں طعن و نکتہ چینی کرنے میں سرگرم رہا۔ اور تمام حاسدوں کے ساتھ بنوادریس کی شان و نسل سے جلا کرتے تھے۔ کیونکہ وہ خود اپنا شمار اہل بیت میں نہیں کرتے تھے اور اس کے دعویدار بنتے اور چونکہ اس نسب شریف کا دعوٰی تمام اقوام و ملل کے نزدیک نہایت باشرف اور باعزت ہے اس لئے یہ اکثر تہمت کا بھی نشانہ بنتا ہے۔ مگر بنی ادریس کا سلسلۂ نسب ان کے وطن فارس و تمام دیار مغرب میں اس درجہ شہرت تک پہنچ گیا۔ جیسے کہ اس حد تک پہنچنے کی کوئی امید بھی نہیں رکھ سکتا کیونکہ ان کا شجرۂ نسب پشت در پشت اسلاف سے اخلاف تک نقل ہوتا چلا آیا ہے۔ ان کے دادا ادریس کا گھر فاس میں ان کے گھروں اور اس کی مسجد ان کے محلہ میں تھی۔ اور ادریس کی ننگی تلوار شہر کے بلند منارہ پر لٹکی رہتی۔ اور اسی طرح اس کے دیگر آثار کا پتہ ان متواتر خبروں سے چلتا ہے جو واقعہ کو آنکھ سے دیکھنے کے برابر کر دیتی ہیں۔ اب جب غیروں نے بنوادریس کے بانی نبوی شرافت و عظمت کو دیکھا اور ساتھ ساتھ مغرب میں ان کے اسلاف کو ملکی جاہ و جلال کا بھی مالک پایا۔ اور اس کے مقابلہ میں خود کو ان فضائل سے خالی اور عاری پایا تو ان کی اس پر رال ٹپکی۔ حالانکہ جو اپنے کو اس بزرگ و باشرف خاندان کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اگر ان کے پاس بنوادریس جیسے شواہد و دلائل نہ ہوں۔ بلکہ اس کے آدھے اور چوتھائی بھی نہ ہوں تو یہ ان کے لئے کچھ کم بات ہے کہ ان کا نسب صحیح مان لیا جائے۔ محض اس لئے کہ لوگ ان کی تصدیق کرتے ہیں۔ پھر بھی علم و گمان، یقین و تسلیم میں تو آخر فرق ہے۔ تو جب ان اغبیاء نے بنوادریس کو ان صفات سے متصف پایا۔ اور خود کو ان سے خالی۔ تو حسد کی بنا پر یہ کوشش کرنے لگے کہ ان پر طعن کر کے ان کو درجۂ شرافت سے گرائیں۔ اور یا اپنا درجہ بڑھا کر ان کی صف میں ان کو لا کھڑا کریں۔ لہٰذا جھوٹے جھوٹے مطاعن و الزامات ان پر لگا کر ان کے ساتھ سخت دشمنی کا ثبوت دینے لگے۔ اور یوں ان کو کو یا اپنے ہم مرتبہ بنانے لگے حالانکہ کہاں وہ اور کہاں یہ۔ بلکہ پورے مغرب میں ہم جہاں تک جانتے ہیں کوئی سادات کا گھرانا ایسا نہیں جس کے نسب کی صحت اپنی وضاحت میں اولاد ادریس کی نسبی صداقت و سچائی کا مقابلہ یا ہمسری کر سکے اس وقت بھی بنو عمران کا خاندان فاس میں موجود ہے۔ جو یحیی الجوطی ابن محمد ابن یحیی العوام ابن قاسم ابن ادریس کی اولاد ہیں۔ اور یہ وہاں اہل بیت کے نقیب ہیں۔ اور اپنے دادا ادریس کے گھروں میں رہ رہے ہیں۔ ان کو تمام اہل مغرب پر شرافت و سرداری کا فخر نصیب ہے۔ جیسا کہ ہم انشاء اللہ ان کے حالات میں بسط و شرح سے لکھیں گے۔

انہیں بے بنیاد و لچر باتوں میں سے ایک یہ ہے کہ بعض فقہائے مغرب کمزور رائے رکھنے والے امام مہدی کی شان میں جرح و قدح کرتے ہیں۔ جو صاحب دولت موحدین تھا۔ اور کہتے ہیں کہ حق و صداقت کے پھیلانے اور بغاوت و سرکشی کے مٹانے میں اس نے جو کچھ مساعی جمیلہ انجام دیں۔ وہ سراسر ایک ڈھونگ تھا اور دکھاوا۔ اس کے تمام دعووں کو جھٹلاتے ہیں۔ یہاں تک کہ اس کو بھی باور کرنے کے لئے تیار نہیں کہ وہ اہل بیت سے نسبی رشتہ رکھتا تھا۔ جیسا کہ موحدین اس کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ اور غالباً ان فقہاء کے برخلاف ہونے کا یہی راز ہے کہ یہ سب اس کی شان و عظمت پر حسد کرتے تھے۔ اور اس سے

جلتے تھے۔ کیونکہ جانتے تھے کہ انہیں سے تو اس نے علم دین و شریعت کا استفادہ کیا۔ اور پھر انہیں پر اس کو امتیاز حاصل ہوا۔ کہ اس کی رائے کو وقعت حاصل ہوئی۔ اس کی بات میں وزن پیدا ہوا۔ لہٰذا اس کے خیالات و عقائد میں عیب نکالنے لگے۔ اور اس کے دعووں کو جھٹلانے لگے۔ پھر اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ ملوک متونہ سے ان علماء و فقہاء کا میل جول تھا۔ اور ان کو ان ملوک کے پاس وہ برتری و عظمت ملتی جو ان کو دوسری جگہ نصیب نہیں ہو سکتی تھی۔ نیز اس لئے کہ متونہ سیدھے سادھے مسلمان تھے۔ ان کی سلطنت میں صاحب علم حضرات کو اپنے اپنے شہر و قوم میں وجاہت حاصل تھی۔ اور صلاح و مشورہ کا حق ملا ہوا تھا۔ چنانچہ یہ علماء متونہ کے خیر خواہ و ہمدرد ہو گئے۔ اور ان کے دشمنوں کے بدخواہ۔ اور اسی سلسلہ میں متونہ سے ہمدردی ظاہر کرتے ہوئے وہ مہدی سے انتقام لینے پر آمادہ و کمربستہ ہو گئے جس کا شمار متونہ کے دشمنوں میں تھا۔ مگر آپ ذرا اس شخص کی شخصیت کا اندازہ تو لگائیے۔ جس نے ایک زبردست سلطنت سے ٹکر لی جس کا اجتہاد فقہاء سے ٹکرایا۔ اور جس نے اپنی قوم میں آواز لگا کر سب کو جہاد کے لئے اکٹھا کر لیا۔ اور پھر ایک سلطنت کو تہ و بالا کر دیا۔ اور اس کی جڑ تک اکھاڑ کر پھینک دی کہ وہ کس قوت و سطوت، شان و شوکت کا مالک ہو گا۔ اور اس کے مددگار و معاونین کیا جاہ و جلال رکھتے ہوں گے خدا ہی خوب جانتا ہے کہ کس تعداد میں اس معرکہ میں اس کے جاں نثار کام آئے۔ جنہوں نے موت پر بیعت کی تھی اور مہدی کی دعوت کو فروغ دینے کی خاطر اور اللہ تعالیٰ سے تقرب ڈھونڈھتے ہوئے انہوں نے اپنی جانوں کو ہلاکت کے سپرد کیا۔ آخر مہدی ہی کا بول بالا ہوا۔ اور سمندر کے دونوں کناروں پر اس نے پورا قبضہ حاصل کیا مگر یہ خود اسی طرح زہد و سادگی کی زندگی بسر کرتا۔ اور شدائد و زمانہ کی تلخیوں پر صبر و تحمل کرتا۔ اور دنیا کی لذات سے کنارہ کش رہتا۔ یہاں تک کہ خدا سے جا ملا۔ غرض دنیا کی کسی لذت و مسرت سے اس نے اپنا سروکار نہیں رکھا۔ یہاں تک کہ بیٹے سے بھی وہ ناآشنا رہا جس کی تمنا و آرزو ہر شخص رکھتا ہے۔ پھر ان حالات کے ماتحت اگر اس کی نیت خدا تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنے کی نہ تھی تو بتائیے کیا تھی۔ کیونکہ دنیا کی محبت سے تو اس نے اپنا دامن پاک ہی رکھا۔ اور فرض کیجئے اگر اس کے خلاف ہوتا۔ یعنی اس کا ارادہ و قصد نیک نہ ہوتا۔ تو اس کی حکومت زیادہ دن نہ چلتی۔ اور اس کی دعوت جلد ہی مٹ مٹا جاتی۔ اللہ کی یہ سنت اس کے بندوں میں جاری ہے۔

اب اس امر سے انکار کرنا کہ وہ اہل بیت سے ہے تو اس انکار پر کوئی حجت نہیں۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے اس نسب کا دعویٰ کیا ہے تو یہ منکرین اس کے دعوے کو کس دلیل سے باطل قرار دے سکتے ہیں۔ جبکہ سب لوگ اس کے نسب کی تصدیق کرتے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہر قوم پر اس کے غیر نسل کا آدمی حکمراں نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ ہم نے بھی اس حقیقت کو صحیح مان کر اس پر اس کتاب کی فصل اول میں بحث کی ہے۔ اور مہدی نے تمام سرداران حکومت و ریاست پر فرمانروائی کی ہے۔ اور انہوں نے اس کے فرمان کے سامنے سر تسلیم خم کیا ہے۔ اور اس کے قبیلہ ہرغیثہ کے مطیع رہے ہیں۔ یہاں تک کہ بحکم خدا اس کی دعوت پھیل گئی۔ تو جان لیجئے کہ مہدی کی فرمانروائی نسب فاطمی کے باعث نہ تھی۔ نہ اس کا اس پر مدار تھا۔ اور نہ لوگ اس خیال کے ماتحت اس کے پیچھے لگے۔ لوگوں نے اس کی اتباع و پیروی محض اس سبب سے کی کہ وہ قبیلہ ہرغیثہ و مصمودیہ سے خاندانی رشتہ رکھتا تھا۔ اور ان پر اس کا کافی اثر و رسوخ تھا۔ اور اس نسب فاطمی کا خیال تو دلوں میں مٹ مٹا گیا تھا۔

وہ صرف اس کے خاندان میں سینہ بسینہ نقل ہوتا چلا آتا تھا۔ یوں گویا اس کا نسب اول بھول کے نذر ہوا تھا اور اس نے قومیت کا جامہ پہن لیا تھا۔ اس صورتِ حال میں اگر اس نے اپنے سابق نسب فاطمی کا پھر دعوی کیا جس کو لوگ فراموش کر چکے تھے۔ تو وہ موردِ اعتراض کس طرح بن سکتا ہے۔ اور تاریخ ایسے واقعات کا پتہ دیتی ہے۔ دیکھ لیجئے عرفجہ اور جریر کے قصہ کو کہ قبیلہ کی ریاست کے بارہ میں وہ کیسے آپس میں جھگڑے اور لڑے گو عرفجہ ازد قبیلہ سے تھا۔ لیکن دوسری قومیت کے روپ میں تھا۔ اور یوں حضرت عمرؓ کے سامنے ریاست کے لئے جریر سے جھگڑا۔ تاریخ میں آپ یہ سب حوالے پائیں گے۔ جن سے آپ کو حق کی طرف رہنمائی ہوگی۔ اور اللہ ہی راہ صواب دکھانے والا ہے۔

ہم ان تاریخی اغلاط کی لمبی لمبی بحثوں میں پڑ کر غرضِ کتاب سے بہت ہٹ گئے۔ لیکن ہم نے یہ سلسلہ یوں چھیڑا کہ بہت سے حفاظ مؤرخین اور قابلِ اعتبار واقعہ نگاروں کے قدم ان امور میں بہک گئے ہیں۔ اور وہ راہِ حق سے بھٹک گئے ہیں ان کے ذہنوں میں یہ غلط خیالات بس بسا گئے ہیں۔ پھر ضعف النظر، قیاس سے نا اہل لوگوں نے جب ان مورخین سے روایتیں نقل کیں۔ تو ان کو جوں کا توں قبول کر لیا۔ اور سوچ بچار اور تنقید سے ان میں کام نہیں لیا۔ چنانچہ ان کے ذخیرۂ معلومات میں ایسی لغویات نے جگہ لی۔ اور ان سے تاریخ کا ایک ناکارہ حصہ مرتب ہو گیا جس کا پڑھنے والا شکوک کا شکار ہوتا ہے بلکہ یوں کہئے کہ تاریخ اپنے درجہ سے گر گئی اور ایک معمولی فن سمجھی جانے لگی۔ حالانکہ مورخ کے لئے لابدی ہے کہ وہ ملکی سیاسی قواعد اور موجودات کے طبائع سے واقفیت رکھتا ہو۔ قوموں اور زمین و زمان، عادات و اخلاق، سیرت و خصلت، مذہب و ملت اور دیگر حالات میں جن انقلابی دوروں سے گذرتی رہتی ہیں۔ ان سے بھی وہ شناسا ہو۔ و نیز قابلیت رکھتا ہو کہ حاضر و موجود کو غائب و غیر موجود سے ملا کر دیکھے کہ ان میں اتفاق ہے یا اختلاف۔ اتفاق کی بھی علت تلاش کرے اور اختلاف کی بھی وجہ دریافت کرے۔ اور سلطنتوں اور قوموں کے اصول، ان کی ابتدا اور ان کے حدوث کے اسباب و دواعی کی معلومات بھی بہم پہنچائے۔ اور جو اشخاص ان امور میں ذمہ دارانہ شخصیت رکھتے ہوں۔ ان کے حالات و اخبار سے بھی شناسائی رکھتا ہو۔ تاکہ وہ ان معلومات کے تحت ہر خبر کے سبب کا سراغ لگا سکے۔ اور جو خبر اس تک نقل ہو کر پہنچی ہے۔ اگر وہ اس کے قواعد و اصول پر پوری اترتی ہے تو اس کو صحیح جانے۔ ورنہ اس کو کھوٹی اور جھوٹی جان کر نظر انداز کر دے۔ چنانچہ قدماء نے جو علم تاریخ کو اہمیت دی ہے وہ انہیں شروط کے ماتحت یہاں تک کہ طبری، بخاری اور ابن اسحاق جیسے علمائے امت نے اس کو اپنا فن قرار دیا۔ مگر بہت سوں نے اس راز و نکتہ کو فراموش کر دیا۔ اور نتیجہ یہ ہوا کہ تاریخ کا سیکھنا جہالت ٹھہرا۔ اور ان عام لوگوں نے جو معلومات سے کورے ہیں۔ اس کے مطالعہ اور اس میں غور و فکر کو ایک معمولی بات سمجھ لیا۔ اس طرح کھرا کھوٹا، اصلی، نقلی، جھوٹ، سچ آپس میں مل ملا گئے۔ بیشک امور کا انجام خدا ہی کے ہاتھ میں ہے۔

اور ایک پوشیدہ غلطی جو تاریخ میں سرزد ہوتی ہے، یہ ہے کہ امتداد زمانہ اور مرورِ ایام سے قوموں اور قبائل کے جو حالات ردو بدل کا شکار ہوتے ہیں۔ ان سے غفلت و بے اعتنائی برتی جاتی ہے۔ اور یہ تبدیلی چونکہ عرصۂ دراز کے بعد وقوع پذیر ہوتی ہے۔ اس لئے یہ گویا ایسی چھپی بیماری ہے۔ جس کو شاذ و نادر ہی لوگ جانتے

ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اہلِ عالم اور قوموں کے حالات و عادات و مذاہب ایک نہج و طیرہ پر نہیں چلتے رہتے بلکہ اختلاف ایام و زمانہ کے ساتھ ساتھ وہ بھی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف بدلتے رہتے ہیں جس طرح لوگ اور آبادیاں ایک حالت پر برقرار نہیں رہتیں۔ اسی طرح قطع ربشن، زمانہ اور سلطنتوں کو بھی ثبات و قرار نہیں۔ اللہ کی یہی عادت اپنے بندوں میں جاری ہے۔

مثلاً ایک وہ وقت تھا کہ عالم میں قدیم فارسی، سریانی، نبط، تبابعہ، بنو اسرائیل اور قبط آباد تھے اور وہ اپنی سلطنتوں۔ ممالک، سیاست، صنعت، لغت اور اصطلاحات اور اپنے ہم جنسوں کے ساتھ میل جول اور عالم میں ان کی آبادی میں خاص خاص حالات رکھتے تھے، جن کا ان کے آثار اب بھی پتہ دیتے ہیں۔ پھر ان کے بعد دوسرے فارسی اور روم و عرب آئے، اور حالات نے رنگ بدلا، اور عادتیں پلٹیں۔ کچھ ان سے ملتی جلتی رہیں۔ اور کچھ ان سے بالکل مخالف اور ضد۔ پھر سلطنت قبیلہ مضر اسلام سے روشناس ہوئی۔ اور سارے حالات میں کایا پلٹ ہو گیا۔ اور وہ اکثر حالات میں موجودہ زمانہ سے مشابہ ہو گئے۔ جن کو پچھلے اگلوں سے نقل کرتے چلے آ رہے ہیں۔ پھر اس کے بعد دولت عربیہ بھی مٹی۔ اور ان کا زمانہ ختم ہوا اور وہ اسلاف عدم کے نذر ہوئے جنہوں نے اپنی عزت کا سکہ جمایا تھا۔ اور اپنے ملک کی بنیادیں مضبوط کی تھیں اور اب زمام حکومت عجمیوں کے ہاتھ میں آئی۔ مثلاً ترک مشرق میں، بربر مغرب میں اور فرنگی شمال میں فرمانروا ہوئے۔ غرض اسلاف کے اٹھ جانے سے قوموں کے حالات، ان کی عادات، ان کی شان و شوکت، سب کچھ بدل بدلا کر ذہنوں سے بھی ان کا خیال مٹ مٹا گیا۔

ان حالات و عادات کے بدلنے کا ایک عام اور بڑا سبب یہ ہے کہ ہر قوم و ملت اپنے بادشاہ کی عادتوں کی پیروی کرتی ہے چنانچہ اس حکیمانہ قول سے "الناس علی دین ملوکھم" "کہ لوگ اپنے بادشاہ کے دین پر ہوتے ہیں" اسی راز کی طرف اشارہ ہے اب جب ایک اہلِ سلطنت دوسری حکومت و سلطنت پر اقتدار حاصل کرتے ہیں۔ تو لامحالہ یہ اپنے اگلوں کی عادات کی طرف میلان کرتے ہیں۔ اور ان میں سے بہت سوں کو اپنا لیتے ہیں۔ لیکن اپنی قومی خصلتیں بھی پوری طرح ترک نہیں کرتے اور اس طرح عادات سلطنت اور اگلی قومی عادات میں ٹکراؤ ہوتا ہے۔ اس کے بعد جب دوسری حکومت میدانِ وجود میں آتی ہے تو پھر فاتحین اور مفتوحین کے عادات و خصائل میں قدرے ٹکراؤ ہوتا ہے۔ مگر پہلے ٹکراؤ سے خفیف تر اور یہ سلسلہ اسی طرح رفتہ رفتہ چلتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ قوم اپنے عادات و اطوار میں اپنے اگلوں سے بالکل مختلف اور جدا ہو جاتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب تک قومیں یکے بعد دیگرے اپنی حکومت بدلتی رہیں گی، عادات و حالات میں اسی طرح تبدیلی پیدا ہوتی رہے گی۔ قیاس و محاکات جو طبیعتِ انسانی کا خاصہ ہے۔ مگر وہ غلطی سے بھی محفوظ نہیں جو اس پر ذہول اور غفلت کا پردہ ڈال کر اس کو اپنے مقصد و غایت و غرض سے ہٹا دیتی ہے۔ بسا اوقات ایک شخص اگلوں کے حالات سنتا ہے۔ اور حالات میں جو وقتاً فوقتاً تبدیلی ہوئی ہے۔ اس کو خیال میں نہ لا کر ان حالات کو فوراً اپنے مشاہدات و معلومات پر قیاس کر لیتا ہے۔ حالانکہ ان ہر دو میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے۔ تو اس صورت سے وہ غلطی کے گڑھے میں آ رہتا ہے۔ اسی قسم کی وہ روایت ہے جو مؤرخین

حجاج کے حالات میں نقل کرتے ہیں کہ اس کے والد معلم تھے۔ حالانکہ اس عہد میں تعلیم معاش و روزی کا ایک پیشہ ہوگیا ہے جو خاندانی عظمت و عزت سے کوسوں دور ہے۔ اور معلم غریب ایک کمزور مسکین گمنام ہستی سے عبارت ہے۔ لہٰذا بعض گھٹیا قسم کے پیشہ ور اور صنعت گران مرتبوں کے خواب دیکھتے ہیں۔ جن کی وہ ہرگز اہلیت نہیں رکھتے۔ اور ان کو وہ اپنے لئے ممکن الحصول جانتے ہیں۔ غرض ان امیدوں کے وسوسوں میں وہ کھوئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور کبھی ان کی ان امیدوں کی رسّی بھی ٹوٹ جاتی ہے۔ اور وہ ہلاکت و بربادی کے گڑھے میں آرہتے ہیں۔ مگر پھر بھی وہ ان مراتب کو اپنے لئے ناممکن الحصول نہیں جانتے اور نہیں سمجھتے کہ وہ محض اہل حرفہ و صنعت ہیں، ان کو مراتب عالیہ سے کیا نسبت۔ اور البتہ تعلیم آغاز اسلام اور دولت امویہ و عباسیہ میں اس رنگ ڈھنگ کی نہ تھی جیسی کہ وہ اب ہے۔ علم ایک صنعت و حرفت کے درجہ میں شمار نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ شارع علیہ السلام کی روایات کو نقل کرنا ہی علم تھا۔ اور دین کی نامعلوم باتوں کو تبلیغ اسلام کے نقطۂ نظر سے سکھانا ہی تعلیم تھی۔ چنانچہ صاحب نسب و قومی وجاہت کے مالک حضرات بھی جو رہنمائے قوم و ملت تھے۔ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کی تعلیم تبلیغی پہلو سے دیتے۔ نہ یہ کہ اس کو ایک صنعت اور ایک معاشی پیشہ بناتے۔ کیونکہ ان کا نظریہ یہ تھا کہ یہی وہ کتاب ہے جو ان کے رسول پر اتری۔ اور یہی ان کے لئے سرچشمۂ ہدایت ہے۔ اسلام ان کا دین ہے۔ وہ اس کتاب کی خاطر کفار سے لڑے اور اسی کے طفیل وہ دیگر اقوامِ عالم سے ممتاز ہوئے۔ اور ان میں باشرف۔ اسی لئے وہ اپنے دل میں شدید شوق رکھتے تھے کہ قوم کو اس کی تعلیم دیں۔ اور اس سے روشناس کریں۔ اور اس راہ میں ان کو نہ دنیاوی سربلندی روکتی تھی۔ اور نہ خاندانی وجاہت و خودداری مانع آتی تھی۔ اور اس کی کھلی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ذی شان صحابہ کو عرب کے وفود کے ہمراہ بھیجا تاکہ وہ مسائل دینی کا عرب میں پرچار کریں۔ اور پوری شریعت کو عربوں میں پھیلائیں۔ اس سلسلہ میں آنحضرت ﷺ نے عشرہ مبشرہ کو بھی بھیجا۔ اور ان کے بعد دوسروں کو بھی۔ جب اسلام کی بنیاد مضبوط ہوئی۔ اور اس کی جڑیں استوار اور دور دور کی اقوامِ عالم بھی اہل اسلام سے مستفید ہوئیں۔ اور زمانہ نے اس کا کچھ رنگ بدلا۔ طرح طرح کے واقعات و حالات پیش آنے پر بیش از بیش احکام اسلامیہ کے نصوص شرعیہ سے نکالنے کی ضرورت پیش آئی۔ تو ایک ایسے قانون کی حاجت محسوس ہوئی جو خطا اور غلطی سے بچائے۔ اور علم ایک ملکہ ہوگیا، جس کی تعلیم لابدی نظر آئی۔ اور اس طرح علم بھی ایک صنعت و حرفت کے بمنزلہ ہوگیا۔ چنانچہ اس کی تفصیل "فصل علم والتعلیم" میں آرہی ہے۔ قومی عصبیت رکھنے والوں نے اپنا رخ ملک و سلطنت کی طرف پھیرا۔ اور علم کی نشر و اشاعت دوسروں کے حصہ میں آئی۔ گویا اس طرح علم نے محض ایک حرفہ کا جامہ پہن لیا۔ خوش حال اور حکمران طبقہ اس سے ناک چڑھانے لگا۔ اور تعلیم میں معروف ہونے کو اپنے لئے کسر شان جاننے لگا۔ اور یہ علم گھٹیا قسم کے لوگوں کے لئے مخصوص ہوا۔ قومی وجاہت کے مالک اور حکومت کی شان کے دھنی اس کو اپنے مرتبہ سے گھٹیا اور کمتر چیز جانتے۔ اب اس کا پتہ ہی ہے کہ حجاج بن یوسف کے اسلاف سادات و شرفائے ثقیف میں سے تھے۔ اور عربی عصبیت اور قریشی اعزاز کے بھی وہ مالک تھے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اس عہد میں تعلیم دین کی یہ نوعیت و حیثیت نہ تھی جو آج

ہے کہ وہ ایک معاشی حرفہ بنی ہوئی ہے۔ بلکہ وہ صدرِ اسلام کی طرح ایک اعزازی چیز تھی۔ اور تبلیغی پہلو سے اس کو اختیار کیا جاتا تھا۔

اسی طرح کا شبہ تاریخ کے مطالعہ کرنے والوں کو اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ قاضیوں کے حالات سنتے ہیں۔ اور یہ کہ فوجوں اور لشکروں کی کمان بھی ان کے ہاتھ میں ہوتی تھی۔ تو ان کے دل میں بھی امنگیں پیدا ہوتی ہیں کہ وہ یہ مراتب حاصل کریں کیونکہ وہ قضا کے عہدہ کو ایسا ہی خیال کرتے ہیں جس طرح وہ آج ہے۔ اسی طرح جب ابن ابی عامر ہشام کے یا اختیار مصاحب یا ابن عباد جو اشبیلیہ کے ملوک الطوائف میں سے ہے کے بارے میں سنتے ہیں کہ ان کے آباء قاضی تھے۔ تو سمجھتے ہیں کہ وہ آج کل کے قاضی ہوں گے۔ حالانکہ اس واقعہ کو بھلا دیتے ہیں کہ ماضی اور حاضر کی قضاۃ میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ جیسا کہ ہم کتاب اول کی فصلِ قضاء میں بیان کریں گے۔ اور ابن ابی عامر اور ابن عباد ان قبائل عرب سے وابستگی رکھتے تھے جنہوں نے اندلس میں دولت اموبیہ کی بنیاد رکھی۔ اور یہ وہ ایک خاص قومی عصبیت کے مالک تھے۔ اور ان کا جو کچھ درجہ تھا، وہ کسی سے مخفی نہیں۔ بہرحال ان کو ریاست و سرداری اس لئے نہیں ملی کہ وہ آج کل کے سے قاضی تھے۔ بلکہ قضاۃ عہدِ قدیم میں انہیں کے حصہ میں آتی تھی جو سلطنت کے قرابت دار اور متعلق خاص ہوتے۔ جس طرح آج ہمارے عہد میں مغرب میں وزارت ہے۔ دیکھئے بڑے بڑے لشکروں کو لے کر ان کا نکلنا بڑے اور اولوالعزمی کے کاموں کو سر انجام دینا یہ سب اس کا کھلا ثبوت ہے۔ کیونکہ یہ کام اسی کے سپرد ہوتے ہیں جو خاص عصبیت رکھتا ہے۔ لہٰذا یہاں سامع کو لغزش ہوتی ہے۔ اور حالات کو غلط امور پر قیاس کر بیٹھتا ہے۔ اور اس قسم کی غلطیوں کے شکار اکثر اس زمانہ کے کوتاہ نظر اہلِ اندلس ہوتے ہیں۔ کیونکہ ایک زمانہ ہوا کہ عصبیت ان کے وطنوں سے مٹ مٹا گئی یعنی جب سے ان کی سلطنت کو زوال آیا اور بربریت کا عصبی ملکہ ان کے مزاجوں سے رفو چکر ہوا۔ ان کے پاس محض نسبی شجرے محفوظ رہے۔ اور عصبیت و آپس کی حمایت و مدد خواب و خیال ہوگئی۔ لہٰذا اب تو ان کا شمار ذلیل رعایا میں ہے، جو دوسروں کے غلبہ و اقتدار میں غلامی کی زندگی بسر کر رہے ہیں لیکن ان کا گمان اب تک یہی ہے کہ ان کا نسب ہی ان کے غلبہ و تحکم کا سبب ہے چنانچہ آپ اہلِ حرفہ و صنعت کو دیکھیں گے کہ وہ اب بھی اسی کھوئے ہوئے اقتدار کا خواب دیکھ رہے ہیں۔ اور اس راہ میں کوشاں ہیں۔ مگر جو لوگ اقوام و قبائل اور ان کی سلطنتوں کے حالات سے کافی واقفیت رکھتے ہیں۔ اور جن اسباب کے ماتحت قومیں اور قبیلے ایک دوسرے پر غالب آتے ہیں، ان سے بھی وہ شناسا ہیں۔ تو وہ ان معاملات میں شاذ و نادر ہی غلطی و خطا کرتے ہیں۔

انہیں امور کے زمرہ میں یہ بات بھی ہے کہ مورخین جب حکومتوں اور بادشاہوں کے نظم و نسق کی بحث سامنے لاتے ہیں تو ان کا نام و نسب، ان کے آباء و امہات، ان کے حرم و لقب، ان کی انگوٹھی اور ان کے قاضی حاجب و وزیر سب ہی گنا جاتے ہیں۔ یہ صرف دولتِ امویہ و عباسیہ کے مورخین کی پیروی کرتے ہوئے بغیر اس کے کہ ان کے اغراض و مقاصد کو ذہن میں لائیں۔ اور کچھ معاملہ فہمی سے کام لیں۔ حالانکہ قدیم زمانہ کے مورخین اپنے اپنے سلاطین یا ان کی آنے والی نسلوں کے لئے تاریخیں لکھتے تھے اس غرض کے ماتحت کہ وہ اپنے سلاف کے حالات سے واقفیت حاصل کر کے ان کے نقشِ قدم پر چلیں۔ اور انہیں کی لکیر کے فقیر ہوں، تاکہ ان سلاطین کے بعد ان کی

اولاد جب کسی کو کسی بڑے عہدے سے سرفراز کرے، یا کسی مرتبہ وولایت سے اعزاز بخشے، تو خویش نوازی اور کنبہ پروری کے اصول کو وہ فراموش نہ کرے۔ اور جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ قاضی بھی اس زمانہ میں دولت وحکومت کی طرف سے صاحبِ عصبیت ہوتے، اور ان کا شمار وزراء میں ہوتا۔ لہٰذا قدیم تاریخ نگار ان حالات کے تحت ہیں یہ سب کچھ تفصیلی امور بیان کرنے پر مجبور تھے اور اس کے محتاج۔ لیکن اب جب سلطنتوں نے اپنا رنگ بدلا اور زمانہ نے اپنی حالت پلٹ لی۔ اور تاریخ کا مقصد یہ قرار پایا کہ خاص بادشاہوں کے حالات سے واقفیت حاصل ہو۔ یہ پتہ چلے کہ کن کن سلطنتوں نے ایک دوسرے پر غلبہ وتسلط حاصل کیا۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ کون کون قومیں ابھریں اور مٹیں تو اب اس دورِ حاضرہ میں کیا فائدہ کہ اولاد، عورتوں، نقشِ خاتم۔ لقب، قاضی، وزیر، حاجب کے تفصیلی حالات میں قلم فرسائی کریں کیونکہ اب وہ نہ اصول ہیں نہ انساب، اور نہ ہی وہ مناصب ومراتب ہیں۔ یہ اندھی تقلید آج کے مورخین سے یوں سرزد ہوئی کہ یہ قدیم تاریخ نگاروں کے مقاصد واغراض سے ناواقف رہے اور ان کے نقطۂ نظر کو انہوں نے قطعاً بھلا دیا۔ ہاں البتہ وہ وزراء جن کی عظمت بڑھی، یہانتک کہ ان کے بادشاہوں کے حالات بھی ان کے مقابلہ میں ماند ہو گئے۔ جس طرح حجاج، بنی مہلب، برامکہ، بنی سہل، آلِ نوبخت۔ کافور اخشیدی، ابن ابی عامر وغیرہ تو ان کے آباء واجداد یا ان کے حالات بیان کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ کیونکہ یہ بادشاہوں ہی کی صف میں کھڑے کئے جانے کے مستحق تھے۔

اب ہم یہاں ایک تاریخی نکتہ بیان کرکے اس فصل کو ختم کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ تاریخ ایک خاص زمانہ یا مخصوص قوم کے حالات کو قلمبند کرنے کا نام ہے۔ مگر اقوامِ عالم اور زمانہ قدیم کے عام حالات بیان کرنا بھی مورخ کے لئے لابدی ہے اور ناگزیر، کیونکہ اس پر اس کے اکثر مقاصد کی بنا ہے اور اس کے بیان کردہ اخبار اس سے مزید روشنی میں آتے ہیں۔ بعض مورخ اس کے لئے ایک علیحدہ حصہ ترتیب دیتے ہیں۔ چنانچہ مسعودی نے کتاب مروج الذہب میں یہی طریقہ اختیار کیا ہے کہ اس نے اپنے زمانہ ۳۳۰ھ تک کی تمام غربی وشرقی اقوامِ عالم کے حالات بسط وشرح سے ضبط کئے ہیں۔ ان کے مذاہب وعادات، ان کے شہروں کے حالات ان کے پہاڑوں دریاؤں، ممالک وسلطنتوں کی کیفیات معرضِ بیان میں لایا ہے۔ اور عرب وعجم کو علیحدہ علیحدہ خاندانی شاخوں میں دکھایا ہے۔ اسی لئے اس کو مورخین میں سربلندی نصیب ہوئی کہ مورخین اپنی اکثر وبیشتر تحقیقات کی بنا اسی کی تاریخ پر رکھتے ہیں۔ اور اس کے قول کو ایک اصلِ اصول ٹھہراتے ہیں۔ پھر اس کے بعد بکری کا زمانہ آیا۔ اور مسالک وممالک کے بیان میں اس نے بھی یہی طریقہ زیرِ عمل رکھا۔ لیکن اس کے عہد میں قوموں کے حالات میں چونکہ زیادہ تغیر رونما نہیں ہوا تھا۔ اس لئے اس نے ان کو نظرانداز کر دیا۔ مگر ہمارے اس عہد یعنی آٹھویں صدی کے آخر میں تو مغرب کے حالات دگرگوں ہو گئے۔ جن کو ہم اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں۔ اور بربری اقوام کی قدیمی حالت یک بیک بدل گئی۔ کیونکہ پانچویں صدی ہجری سے عرب قوموں کے ان میں آنے کا سلسلہ قائم ہوا اور انہوں نے ان کو توڑ مروڑ کر اپنے قابو میں کرلیا۔ ان سے ان کے بہت سے وطنوں کو چھین لیا۔ اور جو ان کے قبضہ میں رہ بھی گئے، ان کی حکومت میں عرب دخل انداز ہونے لگے۔ یہاں تک کہ ایک بہت ہی تباہ کن طاعون آٹھویں صدی کے وسط میں سارے مشرق ومغرب میں پھوٹ پڑا۔ قوموں کو اس نے صفحۂ ہستی سے

مثلاً ان آبادیوں کے رنگ روپ وحسن وخوبی پر پانی پھیر دیا۔ اور پھر یہ مصیبت آئی بھی اس وقت کہ حکومتیں خود اپنا دم توڑ رہی تھیں اور ختم ہوا چاہتی تھیں۔ تم نے اور ان کو سمیٹا۔ ان کے کرّ و فرّ کو توڑا، اور ان کی قوت کو گھٹایا۔ مالوں سے ان کو کنگال کیا۔ انسانوں کو ختم کر کے زمین کی آبادی کو ویران کیا۔ لہٰذا شہر و کارخانے بربادی کا نشانہ بنے۔ راستے مٹ مٹا گئے۔ گھر و رہائش گاہیں بسنے والوں سے خالی ہو گئیں۔ حکومتوں اور قبیلوں میں ضعف آ گیا۔ مشرق بھی غرب کی طرح اس آفت و بلا کا شکار رہا گویا قدرت نے جب عالم میں گمنامی و بربادی کا نقارہ بجایا تو سارا زمانہ بیک حلقہ سر تسلیم خم کیا اور حقیقت میں اللہ ہی زمین اور زمین والوں کا والی و وارث ہے۔ جب اس طرح حالات دنیا نے اپنا رنگ بدلا۔ تو اس میں بسنے والی مخلوق بھی بدلی۔ پورے عالم کا رنگ ڈھنگ کچھ اور ہوا اور اس نے ایک نئی زندگی و نیا وجود لیا بلکہ یوں کہئے کہ ایک نیا عالم ظہور میں آیا۔ تو اب جو مورخ دنیا و مخلوقات، قوموں اور ان کی بدلی ہوئی عادات و مذہب بیان کرنے کے لیے قلم اٹھائے تو وہ اپنے زمانہ کے لئے وہی مسعودی جیسا طریقہ اختیار کرے۔ تاکہ اس کا کلام پچھلے آنے والے مؤرخین کے لئے اصل اصول کا کام دے چنانچہ میں اپنی اس کتاب میں مغرب کے حالات بیان کرتے وقت اس کا ذکر کروں گا خواہ صراحت کے طور پر خواہ اخبار کے ضمن میں اشارہ کرتے ہوئے۔ کیا اس لئے کہ اس کتاب کی تالیف کے وقت میری نظر مغرب اس کی قوموں اور قبیلوں اور اس کی حکومتوں و سلطنتوں پر قاصر ہے مجھے مشرق اور وہاں کی قوموں کی کما حقہ معلومات نہیں۔ اور یوں جو خبریں وہاں کی نقل در نقل مجھ کو پہنچی ہیں۔ وہ میرے مقصد کو کافی نہیں اور مسعودی جو اس میدان میں پورا اترا، تو وہ یوں کہ اس نے دور دراز شہروں کا سفر کیا۔ جیسا کہ اس نے خود اپنی کتاب میں اس کا ذکر کیا ہے۔ اور یہی حال اس کا بھی۔ ہے کہ جب مغرب کے حالات کا ذکر کرنے لگتا ہے تو بہت سی باتوں سے نظر چرا جاتا ہے۔ حقیقت میں ہر صاحب علم کے اوپر ایک جاننے والا ہے اور سب چیزوں کا علم مٹ سمٹا کر اللہ ہی کی طرف لوٹتا ہے۔ بندہ محض عاجز و قاصر ہے۔ اور بندہ پر اس کا اعتراف واجب ہے ہاں البتہ اللہ کی مدد جس کے شامل حال ہو، اس پر علم کے راستے کھل جاتے ہیں۔ اس کی کوششیں و امیدیں بر آتی ہیں چنانچہ ہم بھی تالیف کتاب میں اللہ ہی کی طرف سے مدد و معاونت کے خواستگار ہیں۔ اور اللہ ہی مددگار اور کارساز ہے۔ اور اسی پر بھروسہ ہے۔ اب ہم پر یہ ذمہ داری رہی کہ ان حروف کی کیفیت وضع میں ایک مقدمہ پیش کریں جو لغات عرب سے نہیں۔ اور ہماری اس کتاب کے ضمن میں استعمال میں آتے ہیں۔

واضح رہے کہ بولنے کے کام میں آنے والے حروف نرخرے سے نکلنے والی آوازوں کی ان کیفیات کا نام ہیں جو کوّے اور اطراف زبان کے ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہیں جبکہ آواز تالو، حلق اور داڑھوں یا ہونٹوں سے ٹکراتی ہے۔ اب جیسے جیسے یہ ٹکراؤ بدلتا جاتا ہے۔ اسی طرح آوازوں کی کیفیات بھی ساتھ ساتھ بدلتی جاتی ہیں اور حروف ممتاز کیفیات سے کانوں میں پہنچتے جاتے ہیں۔ انہیں حروف سے وہ کلمات پیدا ہوتے ہیں جو دلوں کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اب تمام قومیں حروف کی ادائیگی میں برابر نہیں۔ ایک قوم کی زبان میں چند حروف ہیں جو دوسری قوم کی زبان میں نہیں۔ چنانچہ عرب جن حروف تہجی کو اپنی زبان میں استعمال کرتے ہیں وہ اٹھائیس ہیں۔ اور عبرانیوں کی زبان کے بعض حروف ایسے ہیں جو ہمارے عرب کی زبان میں نہیں۔ اسی طرح ہمارے ہاں بعض

ایسے حروف ہیں جو ان کے ہاں نہیں ملتے۔ یہی حال انگریزی، ترکی، بربری اور دوسری عجمی زبانوں کا ہے۔ پھر عرب کے مصنفین نے انہی سُنے جانے والے حروف کے لکھنے کے لئے علیحدہ علیحدہ اصطلاحات وضع کیں جو ہر ایک پر جدا جدا دال ہیں۔ مثلاً الف، با، جیم، را، طا اٹھائیس حروف تک۔ لیکن جب ان کو ایسے حرف لکھنے کی ضرورت پیش آئی جو ان کے لغت میں نہیں ہے۔ تو وہ غیر زبان کا حرف دلالت کتابی میں مہمل رہ گیا اور تحریر و بیان میں نہ آسکا۔ اور بعض حضرات نے اس کو اس حرف کی شکل میں لکھا جس کو انہوں نے اپنی زبان میں اس کے قریب المخرج پایا۔ مگر یہ طریقہ اس حرف عجمی کی طرف رہنمائی کے لئے کافی نہیں کیونکہ اس صورت میں حرف اپنی اصلی حالت سے بدل جاتا ہے۔ اب جب ہماری یہ کتاب بربر کے حالات پر مشتمل تھی۔ اور بعض عجم کے حالات کو بھی شامل اور عجم کے اسماء لیے کلمات لکھنے میں ہم کو ایسے حروف کی ضرورت پیش جو ہماری زبان میں نہیں۔ نہ ان کے لئے ہمارے ہاں کوئی اصطلاح وضع ہوئی تو ہم ان کے بیان میں دقت سے دوچار ہوئے۔ لیکن ہم نے ان کے قریب المخرج حرف کے لکھنے پر اکتفا نہ کی جیسا کہ بہت سوں نے کیا۔ کیونکہ یہ طریق عمل تو ہمارے نزدیک ناکافی ہے۔ بلکہ ہم نے اپنی اس کتاب میں یہ اصطلاح مقرر کی کہ ایسے حروف عجمی کو ان دو حرفوں سے کتابت میں ظاہر کریں جن کے مابین ان حروف عجمیہ کا تلفظ ہو۔ تاکہ پڑھنے والے حرف عجمی کو ان دو حرفوں کے مخرج کے درمیان پڑھیں اور اس حرف کی ادائیگی بخوبی ہو سکے۔ یہ طریقہ ہم نے قرآن مجید کے حروف کے اشمام کی رسم کتابت سے لیا ہے۔ جیسے کہ لفظ "صراط" کی قرارت میں کہ اس کی صاد عجمی لہجہ اور طریقہ پر "صاد" اور "زا" کے درمیان ادا کی جاتی ہے۔ لہذا انہوں نے یہ ترکیب اختیار کی کہ "ص" لکھ کر اس کے اندر "ز" کی شکل بنادی اس طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ یہ حرف ان دونوں حرفوں کے بین بین پڑھا جائے گا۔ پس اسی اصول کے پیش نظر ہم نے بھی اس قسم کے حرف عجمی کو ان دونوں حرفوں کی صورت میں لکھا ہے کہ اس کا تلفظ ان کے بیچ بیچ میں ہے، جیسے بربری کاف (گاف) کہ اس کی ادائیگی ہماری زبان کے ک اور ج یا ق کے درمیان درمیان ہے۔ مثلاً اسم "بلکین" کہ اس کے کاف کو ہم نے اس کی اصلی شکل میں لکھ کر ج کا ایک نقطہ نیچے دے دیا ہے۔ یا قاف کا ایک نقطہ یا دو اوپر لگا دیئے ہیں یہ بتانے کے لئے کہ یہ حرف کاف اور جیم یا قاف کے مابین پڑھا جاتا ہے۔ اور یہ گاف بربری زبان میں آتا بھی بہت ہے۔ اس کے علاوہ بھی جو حرف ہماری زبان سے زیادہ اس زبان میں آتے ہیں۔ ہم نے ان کو اسی طریقہ پر دو حرفوں کے درمیان ظاہر کیا ہے تاکہ پڑھنے والے کو سہولت ہو۔ اور وہ مذکورہ بالا طریق پر بین بین ادا کرے۔ اگر ہم اس صورت کے خلاف ایسا کرتے کہ اس قسم کے حرف عجمی کو اس کے قریب المخرج دو حرفوں میں سے کسی ایک کی شکل میں لکھتے تو بدیں طریق ہم اس کو اس کے مخرج سے نکال کر ہماری زبان کے حرف کے مخرج میں لے آتے اور یوں گویا ہم غیر قوموں کے لغت و لفظ کو بدلنے والے ٹھہرتے۔ اور اللہ ہی اپنے فضل و احسان سے راہ صواب کی توفیق دینے والا ہے۔

کتاب اول

آبادیِ عالم کا مزاج، اس کو لاحق ہونے والے آثار و حالات مثلاً بدویت و شہریت، آپس کا ایک دوسرے پر تسلط، ذرائع کسب و معاش، صنعتیں و کاریگریاں، علوم و فنون اور انہیں کے اسباب و علل ان سب پر یہ کتاب مشتمل ہے

واضح رہے کہ تاریخ درحقیقت ایک خبر ہے جو اجتماع انسانی کا پتہ دیتی ہے، جس کو ہم آبادیِ عالم سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور جو حالات اس آبادی کو بروئے مزاج و طبیعت لاحق و عارض ہوتے ہیں، ان کی معلومات کا بھی اچھا ذخیرہ فراہم کرتی ہے۔ مثلاً آپس کی کشیدگی و الفت، جتھہ داری و عصبیت اور طرح طرح سے بعض انسانوں کا بعض پر غلبہ و تسلط یا اور نتیجۃً جو حالات مرتب ہوتے ہیں۔ مثلاً حکومتوں و سلطنتوں کا قیام، اور ان کے مراتب و مدارج اور انسانی دھندے، مثلاً کسب و معاش، علوم و صنائع یا وہ امور جو آبادیِ عالم سے قدرۃً پیدا ہوتے ہیں اور انسان اپنی کوششوں سے اپنی عملی زندگی میں بروئے کار لاتا ہے۔ جب تاریخ ایک خبر کا نام ہوا۔ اور چونکہ خبروں کا دامن کذب و غلطی سے پاک نہیں ہو سکتا، اس لئے تاریخ میں بھی کذب و غلطی نے راہ پائی۔ اور اس کے کئی اسباب ہیں اور چند راز۔

اول رایوں اور عقیدوں کا اختلاف۔ انسان کی یہ فطرت ہے کہ سادہ ذہنی میں جب کوئی خبر سنتا ہے تو اس کو اپنی تنقیدانہ نظر کی کسوٹی پر کستا ہے اور پرکھتا ہے، تا آنکہ سچ جھوٹ سے ممتاز ہو جائے۔ اور جب کسی رائے یا عقیدہ کا پہلے سے پیرو ہوتا ہے، تو اپنی رائے و عقیدہ سے موافق خبروں کو ایک دم قبول کر لیتا ہے گویا جانبداری و پاسداری کی پٹی اس کی چشم بصیرت پر بندھ جاتی ہے اور وہ سنی ہوئی خبروں کی چھان بین اور تحقیقات سے باز رہتا ہے۔ چنانچہ یوں وہ خود بھی جھوٹی خبر کو بلا تامل قبول کر لیتا ہے۔ اور بے دھڑک اس کی نقل بھی کرتا ہے۔

دوسرا سبب یہ کہ ناقلین و راویانِ اخبار پر بھروسہ کر لیا جاتا ہے کہ ان کا دامن لغزش سے پاک ہے۔ اور جرح و قدح کر کے ان کے حالات کا پتہ نہیں لگایا جاتا۔ اور اس طرح جھوٹ اخبار میں راہ پا لیتا ہے۔

تیسرا راز یہ ہے کہ اکثر ناقلینِ اخبار اپنی دیکھی بھالی یا سنی سنائی باتوں کے مقاصد کو سمجھنے میں کوتاہی برتتے ہیں۔ اور محض اپنے ذاتی گمان اور اٹکل پر خبر کی نقل و روایت کر جاتے ہیں اور بدیں سبب غلطی کا شکار ہوتے ہیں۔

چوتھا راز یہ کہ سچائی کا وہم پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ وہم کئی صورتوں سے رونما ہوتا ہے۔ اکثر تو ایسی طرح کہ ناقلینِ اخبار کو قابلِ اعتبار و بھروسہ سمجھ لیا جاتا ہے۔ کبھی اس طرح کہ نقل شدہ حالات و اخبار کو واقعاتِ خارجی سے مطابق نہیں کیا جاتا، تاکہ اخبار بناوٹ و گھڑت کی آمیزش سے پاک ہوں۔ اور ان

کی صحیح قلعی کھلے۔ لہٰذا خبر رساں بات کو جیسی دیکھتا ہے ویسی ہی نقل کر دیتا ہے۔ حالانکہ اس کے من گھڑت ہونے کے سبب وہ حق و صداقت سے ہٹی ہوئی ہوتی ہے۔

پانچواں سبب یہ کہ اکثر لوگ صاحب جاہ و مرتبہ حضرات کی ثنا خوانی و مدح سرائی کر کے ان کی ہر بات کو اچھے پیرایہ و رنگ میں اشاعت دے کر ان کے تقرب کے خواہاں ہوتے ہیں۔ چنانچہ وہ خبریں اسی طرح خلق میں پھیل پڑتی ہیں۔ کیونکہ انسان طبعاً خوشامد و تعریف کا دلدادہ ہے، اور خوگر۔ ادھر لوگ بھی دنیوی جاہ و ثروت کے بھوکے ہیں، حقیقی فضل و کمال کے متلاشی نہیں۔

چھٹا سبب یا راز مذکورہ بالا اسباب و رازوں سے بھی اہم تر یہ ہے کہ آبادی میں حالات و واقعات کے مزاج و طبیعت سے ناواقفیت ہو۔ کیونکہ حوادثِ زمانہ میں سے کوئی حادثہ بھی جب وقوع پذیر ہوتا ہے تو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے خاص مزاج اور طبیعت اور اپنے حالات کے لحاظ سے ممتاز عوارض رکھتا ہے۔ جو اس کو لاحق ہوتے ہیں۔ اب اگر سامع عالمِ وجود میں آنے والے حوادث و حالات کے طبائع و متقضیات سے واقف ہے تو یہ اس کی واقفیت خبر کی سچ جھوٹ معلوم کرنے میں بہت کچھ مدد دے گی۔ اور خبر کی پرکھ و جانچ کے لئے یہ طریقہ نہایت کارآمد ہو گا۔ بسا اوقات سامعین ناقابلِ وقوع خبروں کو قبولیت کا درجہ دے کر ان کی نقل و روایت کر بیٹھتے ہیں۔ اور پھر دوسرے بھی ان کے نقشِ قدم پر چل پڑتے ہیں۔ اور یوں اندھی تقلید میں مبتلا ہوتے ہیں چنانچہ مسعودی سکندر کے بارے میں نقل کرتا ہے کہ جب سمندری جانوروں نے اس کو اسکندریہ بنانے سے روکا تو اس نے شیشے کا ایک صندوق بنوایا اور اس میں بیٹھ کر سمندر کی تہ میں اتر گیا۔ وہاں اس نے ان شیطانی جانوروں کی تصویریں کھینچیں، جن کو اس نے دیکھا۔ اور پھر انہیں کے مجسمے کسی دھات سے بنوا کر شہر کی بنیاد کے بالمقابل نصب کرا دیئے۔ یہ جانور جب سمندر سے نکلے، اور انہوں نے ان مجسموں کو دیکھا تو بھاگ گئے۔ اور اس کے بعد سکندر نے شہر کی تعمیر مکمل کی۔ غرض اس کی بیان کردہ واہی تباہی حکایات میں سے یہ حکایت و قصہ بہت طویل ہے اور کئی لحاظ سے بعید از وقوع ہے۔ اول یہ کہ صندوق شیشہ کا ہو اور وہ موجوں کے تھپیڑوں سے چکنا چور نہ ہو۔ دوسرے بادشاہ خود کو ایسے خطرات میں نہیں ڈالا کرتے۔ کیونکہ ایسا کرنا اپنے آپ کو صاف ہلاکی کے منہ میں دینا ہے۔ اور تختِ سلطنت سے دست برداری ظاہر کرتے ہوئے کھلم کھلا لوگوں سے کہنا ہے کہ میرا کوئی جانشین بنا لو۔ ظاہر ہے جب اس شکل میں اس کی ہلاکی سو فیصدی ہے، تو لوگ اس کے اس خطرہ سے بچ کر نکلنے کا کیوں انتظار کرنے لگے، اور منٹ بھر کی مہلت بھی کیوں روا رکھنے لگے۔ تیسرے جنوں کی کوئی خاص شکل و صورت نہیں۔ وہ تو جس رنگ روپ میں چاہیں، نمودار ہوں۔ اور یہ جو بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے بہت سے سر ہوتے ہیں تو اس سے یہ مراد ہے کہ ان کی شکل بھیانک اور ہیبت ناک ہوتی ہے، نہ یہ کہ ان کے واقعی کئی سر ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ سب امور واقعیہ اس حکایت کو محال، تجر اور دور از وقوع ثابت کرتے ہیں۔ اور سب سے زائد عقل میں نہ آنے والی بات اس قصہ میں یہ ہے کہ جب ایک شخص صندوق میں بند ہو کر پانی میں ڈوبے گا تو سانس لینا اس کے لئے دوبھر ہو جائے گا۔ اور جلدی ہی اس کی روحِ حیوانی ناقابلِ برداشت حرارت محسوس کرے گی۔ کیونکہ پھیپھڑے کا مزاج اور روحِ قلبی معتدل ٹھنڈی ہوا کے سخت محتاج ہیں جو بدیں صورت اس کو نہیں مل سکتی تو نتیجہ یہ ہو گا کہ و

وہیں ٹھنڈا ہو جائے گا اور جان دے دے گا۔ چنانچہ حماموں میں جانے والوں کی ٹھنڈی ہوا جب قطعاً روک دی جائے تو وہ فوری ہلاکت کے نذر ہو تے ہیں۔ اسی طرح کنوؤں اور گہری کانوں یا گڑھوں میں اترنے والے فوری موت کے شکار ہوتے ہیں۔ اگر وہاں کی ہوا سڑنے کے سبب گرم ہو جائے اور صاف و ٹھنڈی ہوا اس میں شامل نہ ہو سکے اور یہی راز ہے کہ جب مچھلی کو پانی سے نکال لیے تو فوراً دم دے دیتی ہے ورچونکہ بے انتہا گرم مزاج ٹھہری، اس لئے اس کے پھیپھڑے اپنی اعتدالی حالت کو برقرار رکھنے کے لئے ٹھنڈی ہوا کو بکفایت نہیں پا سکتے۔ اور اس طرح گرم ہوا اس کو منٹوں میں تلف کر دیتی ہے۔ اور پانی میں رہ کر تو پانی اپنی ٹھنڈک کی وجہ سے اس کو اعتدال مزاجی پہ رکھتا ہے۔ یہی حال ان لوگوں کا ہے جن پہ بجلی گرتی ہے۔

مسعودی کی بعید از قیاس حکایات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ شہر رومہ میں مینا کی ایک مورت ہے سال میں ایک خاص دن ساری مینائیں زیتون لئے ہوئے اس کے پاس جمع ہوتی ہیں۔ اور انہیں سے یہاں کے لوگ زیتون حاصل کرتے ہیں۔ ذرا آدیکھئے زیتون حاصل کرنے کا یہ بیان کردہ طریقہ کس قدر بعید از قیاس اور دور از عقل ہے۔

اسی نوعیت کا بکری کا نقل کردہ یہ قصہ ہے کہ شہر ذات الابواب تیس منزل کے رقبۂ زمین پر آباد تھا اور اس کے دس ہزار دروازے تھے۔ اب بھلا سوچنے کی بات ہے کہ شہروں کی بساست و آبادی کا اولین مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس میں بچاؤ و تحفظ کے ذرائع پورے پورے مہیا ہوں، جیسا کہ ہم اس پر بحث بھی کریں گے اور ظاہر ہے کہ ایسا وسیع رقبہ شہر دشمن سے کس طرح بچایا جا سکتا ہے۔

اسی زمرہ کا ایک اور قصہ مسعودی نقل کرتا ہے کہ مدینۃ النحاس کے نام سے ایک شہر ہے جو صحرائے سجلماسہ میں آباد ہے، اور اس کی ساری عمارتیں تانبے کی ہیں۔ موسیٰ بن نصیر نے اس کو مغرب کی طرف چڑھائی کرتے ہوئے سر کیا تھا۔ اس کے سب دروازے بند ہیں۔ اور اس کی فصیل پر چڑھ کر جب کوئی شخص اس میں جھانکنا چاہتا ہے، تو بے خود ہو کر اور تالیاں بجاتا ہوا اس میں کود پڑتا ہے اور اپنے آپ کو ہلاک کر دیتا ہے۔ لہٰذا یہ قصہ بھی عادۃً محال ہے اور زٹلیات میں سے ہے۔ کیونکہ سجلماسہ کے صحرا کے چپہ چپہ کو مسافروں اور راہ گیروں نے چھان مارا ہے۔ کسی کو اس شہر کی آج تک خبر دگی۔ پھر یہ کس طرح عادۃً محال اور امور طبیعیہ کے منافی ہے کہ ایک شہر یا اس کی حد بندی دھات کی ہو جبکہ یہ دھاتیں اسی قدر دستیاب ہوتی ہیں کہ ان سے برتن اور اثاث البیت تیار ہو سکیں۔ لیکن ایک شہر کی تعمیر اس سے ہوئی تو کسی طرح سمجھ میں نہیں آتی۔ اور اسی طرح بہت سے ڈھکوسلے تاریخ میں ملتے ہیں جن کی پرکھ آبادی کی طبیعتوں اور مزاجوں کی شناخت سے ہو سکتی ہے اور ان کا سچ جھوٹ بھی انہیں سے جانچا جا سکتا ہے۔ بلکہ ہمارے نقطۂ نظر سے طبیعت عمران کی کسوٹی راویوں و ناقلوں کی چھان بین سے زیادہ بہتر طریقہ سے خبروں کی قلعی کھول دیتی ہے۔ کیونکہ راویوں کی تحقیقات تو اسی وقت قرین عقل ہے کہ پہلے خبر کی حقیقت تو دیکھ لے کہ وہ ممکن ہے یا ممتنع یا محال۔ اگر وہ دائرۂ امکان ہی سے خارج ہے تو راویوں کے حالات میں غور و خوض کرنا ہی فعل عبث ہے چنانچہ محققین نے خبر کا یہ بھی زبردست سقم شمار کیا ہے کہ لفظ سے محال معنی مراد لئے جائیں، یا اس کی ایسی تاویل کی جائے جس کو عقل گوارا نہ کرے۔ البتہ شرعی روایات میں

راویوں کی چھان بین کو اعتبار ہے۔ کیونکہ ان میں سے اکثر وہ ہیں، جن پر عمل شارع اسلام نے واجب قرار دیا ہے اور ان کے صدق کا ظن ضرور پیدا ہو گیا۔ اسی چونکہ اس ظن کی صحت بغیر راویوں کے حالات معلوم کئے ہوئے ہو نہیں سکتی، اس لئے راویوں کی عدالت و ضبط کو دیکھا جاتا ہے۔ بخلاف ان اخبار کے جو واقعات کی ترجمانی کرتی ہیں کہ ان کی صداقت و صحت ہی اسی میں ہے کہ وہ واقع کے مطابق ہوں۔ اسی لئے ہم نے ضروری قرار دیا کہ پہلے یہ دیکھا جائے کہ آیا یہ خبر ممکن الوقوع بھی ہے یا نہیں۔ پھر عدالت راوی کی طرف رخ کیا جائے۔ اور ہر دو میں یہ بھی فرق ہے کہ مثلاً حکم کا فائدہ تو حکم ہی سے مل جاتا ہے، مگر خبر کا فائدہ محض خبر سے حاصل نہیں ہوتا۔ جب تک کہ وہ واقع کے مطابق نہ ہو جب حق و باطل، کھرے کھوٹے کی تمیز میں یہ قانون بنا، تو اب اخبار کی جانچ کے سلسلہ میں اجتماع انسانی کے حالات پر گہری نظر ڈالنا ہمارے لئے لابدی ہوا۔ تاکہ ہم تمیز پیدا کریں کہ وہ کون سے احوال ہیں جو ذات عمران کو لاحق ہوتے ہیں اور اس کی طبیعت ان کی مقتضی ہے، اور وہ کون سے جو صرف اس کو عارض ہوتے ہیں، طبیعت ان کی متقاضی نہیں اور وہ کون سے جو اس کو عارض بھی نہیں ہو سکتے۔ اگر ہم نے ایسا کیا، تو خبروں میں حق و باطل، سچ جھوٹ کی تمیز کے لئے ایک قانون ہمارے ہاتھ آئے گا جو دلیل و حجت سے خبروں کی حقیقت کو کھولے گا، اور پھر شک کی اس میں گنجائش ہی نہیں رہے گی۔ اور پھر جب ہم آبادی میں کسی وقوع پذیر حال کو سنیں گے تو اسی اصول و قانون کے ماتحت ہم یہ فیصلہ کر سکیں گے کہ آیا یہ خبر قابل قبول ہے یا قابل رد و انکار۔ بلکہ یوں کہئے کہ مورخین کے لئے یہ ایک ایسا صحیح معیار ہو گا جس سے وہ نقل شدہ روایات و اخبار کی حقانیت و صداقت کو معلوم کر سکیں گے۔ اور سچ پوچھئے تو اس کتاب اول کی تالیف کی غرض و غایت یہی ہے۔ اور یہ ایک مستقل فن و علم کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا موضوع، عمران بشری اور اجتماع انسانی ہے۔ اور اس کے ذیل میں متعدد مسائل ہیں۔ مثلاً ان عوارض و حالات کا بیان جو اس عمران بشری کی ذات کو یکے بعد دیگرے لاحق ہوتے ہیں۔ ہر علم خواہ وضعی ہو، خواہ عقلی، اس کی یہی شان ہے۔

واضح رہے کہ اخبار کی اس نوع و وضع سے بحث و تمحیص اپنی حیثیت سے بالکل نئی اور عجیب و غریب فوائد پر مشتمل ہے۔ اور بڑی دقت نظری و غور و خوض کی پیداوار ہے۔ نہ اس کو ہم علم خطابت کہہ سکتے ہیں، جس کے اقوال اقناعی محض عوام کو کسی رائے سے باز رکھنے یا اس کی طرف مائل کرنے کے لئے سود مند ہوتے ہیں۔ نہ ہی ہم اس کو علم سیاست مدن سے تعبیر کر سکتے ہیں، کیونکہ علم سیاست مدن ان تدابیر کا نام ہے جو بروئے اقتضائے اخلاق و حکمت امور منزلی و مدنیہ میں واجب العمل ہوں۔ اور عام لوگوں کو ان کے ذریعہ اس صلاح پذیر راستہ پر ڈالا جا سکے، جس سے پوری نوع انسانی کی حفاظت و بقا کا سامان مہیا ہو۔ تو گویا اس زیر بحث علم کا موضوع ہر دو مذکورہ علوم کے موضوعوں سے بالکل جداگانہ ہے اور علیحدہ۔ خلاصہ یہ کہ یہ علم بالکل نو ایجاد ہے۔ اور میرا جہاں تک علم ہے، کسی نے اس پر اب تک قلم نہیں اٹھایا۔ یہ میں نہیں کہہ سکتا کہ اس سے غفلت کیوں برتی گئی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس پر کوئی کتاب لکھی گئی ہو اور اس میں بیان کا حق بھی ادا کیا گیا ہو، مگر وہ ہم کو دستیاب نہ ہو سکی ہو۔ کیونکہ علوم کی بہتات ہے۔ اور اقوام نوع انسانی میں حکماء کی کثرت۔ اور علوم کا وہ حصہ جو ہمارے ہاتھوں میں آچکا ہے، اس حصہ سے بہت کم تر ہے جو ابھی تک ہم کو میسر نہ ہو سکا۔ مثلاً فارس کے علوم اب کہاں جن کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح ایران تلف کرا دیا۔ اسی طرح کلدانیوں اور سریانیوں کے علوم، آثار و نتائج فکریہ کے ذخیروں کا اب کیا پتہ جو حوادث زمانہ کے نذر ہو گئے۔ یا علوم قبط اور

ان کے اگلوں کے علوم و فنون کو اب کون جانتا پہچانتا ہے۔ ہم کو محض یونانیوں کے علوم سے آگاہی ہوئی وہ بھی مامون کی بدولت کہ اس کو علوم یونانیہ کا عربی میں ترجمہ کرانے کا بہت شوق تھا۔ اور اس پر اس نے کثیر تعداد مترجمین مہیا کرکے بے دریغ روپیہ صرف کیا۔ لہٰذا ہمیں دوسرے علوم کا کیا پتہ اور کیا علم۔ اور چونکہ ہر امر کی حقیقت ایک خاص طبیعت سے مربوط و منسلک ہوتی ہے، اس لئے خاص اس طبیعت کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاسکتی ہے۔ اور یوں ہر مفہوم یا حقیقت کا ایک مخصوص علم مرتب ہو سکتا ہے۔ اور کچھ بعید نہیں کہ حکماء نے اس پر قلم فرسائی کی ہو۔ اور یا تحقیق بھی کی ہو۔ مگر ہمارا دائرہ بحث اخبار کی صحت و بطلان کی حد تک محدود ہے۔ جیسا کہ بیان ہوا۔ اور یہ مضمون گو فی ذاتہ شریف و معزز ہے لیکن محض اخبار سے متعلق ہونے کے سبب جو چنداں اہمیت نہیں رکھتیں۔ ممکن ہے یہ نظر انداز کر دیا گیا ہو۔ اور سامنے نہ لایا گیا ہو۔ اور حقیقت میں اللہ ہی زیادہ جانتا ہے

اور یہی علم جو زیر غور و بحث ہے اس کے بہت سے مسائل کا ذکر اہل علوم اپنے براہین و استدلالات کے ذیل میں لاتے ہیں۔ اور وہ اس قابل ہیں کہ اس علم کے موضوع یا غایت و غرض میں ان کا شمار ہو۔ مثلاً حکماء و علماء نبوت کی ضرورت ثابت کرتے ہوئے یوں کہتے ہیں کہ انسان چونکہ فطرت و خلقت سے ایک دوسرے کی مدد کے ساتھ زندہ رہنے پر مجبور ہے اس لئے وہ محتاج ہے کہ اس کے لئے ایک حاکم عادل ہو۔ یا اصول فقہ میں لغت کی ضرورت ثابت کرتے ہوئے اس کا ذکر آتا ہے کہ انسان چونکہ فطرۃً ایک دوسرے کی معاونت کا محتاج ہے۔ اور یک اجتماعی زندگی گذارنے کا عادی۔ اس لئے وہ دلی ترجمانی کے لئے ایسی عبارت کا محتاج ہے جو سہل تر طریقہ سے اس کے مطالب و مقاصد کو آشکارا کرے اور دوسرے تک پہنچائے۔ یا فقہاء یہ ثابت کرتے ہوئے کہ احکام شرعیہ اپنے اندر خاص خاص اغراض و مقاصد رکھتے ہیں اس کا ذکر کرتے ہیں کہ زنا ایک ایسا فعل بد ہے جو انسان کے نسبوں کو خلط ملط کرتا ہے۔ اور نوع انسانی کو بربادی کے گھاٹ اتارتا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ قتل بھی اسی طرح مفسد نوع انسانی ہے۔ اور ظلم آبادیوں کو ویران کرتا ہے اور اجاڑتا ہے۔ اور پھر نوع انسانی فساد و بربادی کا نشانہ بنتی ہے۔ اسی طرح اور احکام شرعیہ کہ ان سب نے خاص خاص مقاصد کے ماتحت شریعت و مذہب میں جگہ لی ہے۔ اور سب کی آخری غرض و غایت یہ ہے کہ آبادی انسانی حفاظت و امن کے دائرہ میں رہے۔ تو گویا اور علوم میں عمران عالم ہی کے عوارض سے بحث کی گئی۔

اسی طرح اس کے بعض مسائل ہم کو حکماء کے بعض متفرق کلمات میں بھی ملتے ہیں۔ لیکن یک جائی شکل میں نہیں مثلاً مسعودی یوم کی حکایت میں موبذان بہرام بن بہرام کا کلام نقل کرتے ہوئے یوں لکھتا ہے کہ اے بادشاہ ملک کی عزت و شان، شریعت کے نفاذ، اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے لئے کمربستگی، اور اسی کے امر و نہی کے تحت عمل سے بام عروج پہ پہنچتی ہے۔ اور بغیر ملک و سلطنت کے شریعت کا وجود نہیں اور ملک کی عزت لوگوں کے ہاتھ میں ہے اور لوگوں کا وجود مال سے ہے۔ اور مال کی وصولی آبادی سے ہے۔ اور آبادی انصاف سے قائم ہے۔ اور انصاف ایک ترازو ہے، جس کو اللہ تعالےٰ نے اپنی مخلوقات میں نصب فرمایا ہے اور اس کو بادشاہ کے ہاتھوں وجود اور برقراری بخشی ہے۔

انوشیرواں کا کلام بھی اس سے بہت ملتا جلتا ہے کہ وہ کہتا ہے، ملک فوج سے قائم ہے۔ اور فوج مال سے

برقرار اور مال خراج سے حاصل ہوتا ہے، اور خراج آبادی پر موقوف، اور آبادی انصاف سے ٹھہرتی ہے۔ اور انصاف اصلاح پذیر عاملوں کے ہاتھوں بروئے کار آتا ہے اور عاملوں کی صلاحیت وزیروں کی سلامت روی سے وابستہ ہے۔ اور ان میں سب میں چوٹی کی چیز یہ ہے کہ بادشاہ وقتاً اپنی رعیت کی دیکھ بھال میں ہو، اور اس کی تربیت اور اصلاح کی پوری قدرت رکھتا ہو۔ تاکہ وہ اپنی رعیت پر غلبہ رکھ سکے، نہ یہ کہ اس کی رعایا اس پر غلبہ کر بیٹھے۔ اور ارسطو کی ایک مستقل و متداول کتاب کا ایک حصہ بھی اسی قسم کے مضمون پر مشتمل ہے۔ مگر اس نے بحث کو دوسری باتوں سے خلط ملط کر کے ادھورا چھوڑا ہے اور استدلالی پہلو بھی اس کا ایک گونہ ناقص ہے۔ اس کتاب میں بھی اس نے انہیں کلمات کی طرف اشارہ کیا ہے، جن کو ہم موبذان و انوشروان کے کلام سے نقل کر کے آئے ہیں۔ اس میں سے ایک قابل لحاظ عبارت یہ ہے کہ وہ کہتا ہے، کہ عالم ایک باغ ہے۔ جس کی آبیاری سلطنت سے ہے۔ اور سلطنت ایک طاقت و قوت ہے، جس سے مذہب حیات و زندگی میں آتا ہے۔ اور مذہب ایک سیاست ہے، جس کی باگ ڈور بادشاہ کے ہاتھ میں ہے۔ اور بادشاہ نظام کا ذمہ دار ہے، جس کی مدد پر فوج ہے۔ اور فوج ان مددگاروں کی ایک جماعت کا نام ہے، جن کی کفالت مال کے ذمہ ہے۔ اور مال وہ رزق ہے، جس کو رعایا جمع کرتی ہے۔ اور رعایا ان ماتحتوں کی ایک جماعت سے عبارت ہے جو انصاف کے سایہ میں زندہ ہیں۔ اور انصاف ایک پسندیدہ چیز ہے جس کے عالم کا وجود قائم ہے۔ پھر یہ اپنے اول کلام کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ تو گویا یہ آٹھ کلمات وحکمت و سیاست مآب ہیں، جو ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔ اور ہر ایک کا آخری حصہ دوسرے کے ابتدائی حصہ سے ملتا ہے اس طرح وہ گویا ایک ایسے دائرہ کی شکل میں ہو گئے ہیں، جن کا سرا متعین نہیں۔ ارسطو ان پر بہت ناز و فخر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ کلمات فوائد سے پر ہیں۔ مگر آپ اگر ہماری کتاب کی اس فصل پر غور و خوض کی نظر ڈالیں گے جو حکومت و سلطنت کے بیان پر مشتمل ہے۔ اور گہری نظر سے ہر چیز کو دیکھیں گے اور سمجھیں گے تو ان کلمات مذکورہ مجملہ کی پوری پوری تفصیل و تفسیر اس میں پائیں گے جس کا اسلوب بیان بالکل واضح ہو گا۔ اور دلیل و برہان سے ہر چیز کا ثبوت ملتا جائے گا۔ یہ بفضلہ تعالیٰ خود ہمارے ذہن و دماغ کی پیداوار ہے، نہ یہ ارسطو کی خوشہ چینی ہے نہ موبذان کی زلہ ربائی

ابن مقفع کے ملفوظات حکمیہ اور اس کے بعض رسائل میں بھی ہمارے بیان کردہ سیاسی مسائل میں سے کئی ایک زیر بحث آ گئے ہیں۔ مگر وہ ہماری طرح مسائل کو دلیل و برہان سے قوی نہیں کرتا گیا۔ ان کا ذکر محض حکایت اور انشاء و بلاغت کے طور پر کیا ہے۔ اسی طرح قاضی ابوبکر طرطوشی نے بھی ان مسائل کا ذکر کیا ہے۔ اور ہمارے اسلوب کے قریب قریب ابواب کی ترتیب رکھی ہے۔ لیکن نہ اس کا بیان برمحل ہے۔ نہ سلسلۂ کلام درست نہ مسائل کا اس نے استیعاب کیا ہے نہ دلائل میں وضاحت سے کام لیا ہے۔ ایک مسئلہ کے لئے ایک باب باندھتا ہے، اور پھر اس میں بہت سی حکایتیں اور کہانیاں لکھ مارتا ہے۔ اور حکمائے فرس مثلاً بوزرجمہر و موبذان کے چند کلمات حکمیہ بھی نقل کر جاتا ہے۔ یا حکمائے ہند اور دانیال و ہرمس کے اقوال اس میں درج کر دیتا ہے۔ مگر مسائل میں تسلی بخش تحقیق پیش نہیں کرتا، نہ معقول دلائل سے ان کی گتھیاں سلجھاتا ہے۔ بلکہ کتاب نقل و روایت پر مشتمل ہے۔ اور اس کی حیثیت ایک وعظ و پند سے زیادہ نہیں ایسا پتہ چلتا ہے کہ صاحب کتاب کے دل میں کتاب کی غایت و غرض تو معقول ہے۔ لیکن اس کو بیان کے سانچے میں نہ ڈھال سکا اپنے دلی ارادہ کو بخوبی بے نقاب نہ کر سکا۔ اور نہ پورے

مسائل پر قابو پاسکا لیکن اللہ تعالےٰ نے مجھ کو اس کی طرف ایک غیبی راستہ دکھایا۔ اور وہ علم بخشا جس کو میں نے ہر پہلو سے واضح و آشکارا کیا۔ اب اگر اس کتاب کا مطالعہ کرتے وقت آپ تمام مسائل بتمام وکمال اس میں پالیں اور دیکھیں کہ میں نے ہر چیز کو اس کے اشباہ و نظائر سے ممتاز و جدا کر دیا ہے تو اس کو محض خدا تعالےٰ کی دی ہوئی توفیق جانیں اور اس کی عطا کردہ ہدایت۔ اور اگر مسائل شماری میں مجھ سے کوئی کوتاہی ہوئی ہو۔ یا مسائل ایک دوسرے کے ساتھ مل جل گئے ہوں۔ تو صاحب تحقیق ناظرین کتاب کو چاہیے کہ اس کی اصلاح فرما دیں۔ میرے لئے یہی فضل بہت ہے کہ میں نے چل کر ایک راستہ نکالا۔ اور ایک صاف اور کھلی راہ کی نشان دہی کی۔ اور اللہ اپنے نور سے جس کی چاہتا ہے رہنمائی فرماتا ہے۔

اب ہم اپنی اس کتاب میں ان عمرانی حالات کو بیان کی روشنی میں لاتے ہیں جو انسان کو ملک و کسب اور علوم و صنائع میں اس کی اجتماعی زندگی میں پیش آتے ہیں۔ اور ان کا بیان ایسے استدلالی پہلو سے ہوگا کہ معلومات خاصہ و عامہ کے بارے میں جو تحقیق ہوگی وہ بالکل سامنے آجائے گی۔ وہم و شبہات سب چھٹ جائیں گے۔ بات تمام شکوک سے نکھر جائے گی۔ ہم کہتے ہیں کہ انسان تمام دیگر حیوانات سے چند خواص کے ذریعہ جدا و ممتاز ہے۔ اول علوم و صنائع، اس کو تمام حیوانات سے علیحدہ کرتے ہیں جو اس کی قوت فکریہ کا نتیجہ ہیں۔ اور جن کے ذریعہ وہ تمام مخلوقات میں شرف امتیاز رکھتا ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ ایک منصف حاکم اور با سطوت بادشاہ کا حاجتمند ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر انسان کا وجود ہی ممکن نہیں۔ گو بعض بعض جانوروں کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے کہ وہ بھی بادشاہی اقتدار کے تحت زندگی بسر کرتے ہیں۔ مثلاً شہد کی مکھیاں یا ٹڈیاں۔ مگر ان کی احتیاج الہامی ہے اور انسان کی احتیاج فکری و فطری۔ تیسرے یہ کہ انسان رزق طلبی میں کوششیں عمل میں لاتا ہے۔ اور اس کے لئے اسباب ضرور یہ مہیا کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس میں غذا کی طلب و احتیاج ودیعت فرمائی ہے جس سے وہ اپنی حیات و زندگی کو قائم رکھ سکے۔ اور غذا کی طلب و تلاش کے جو راستے ہیں وہ بھی انسان کو قدرت کی طرف سے تلقین ہوتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا۔ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَہٗ ثُمَّ ھَدٰی۔ چوتھا خاصہ آبادی کا ہے کہ انسان شہر یا کسی دیگر مقام میں رہ بسنے کا عادی ہے۔ اور اپنے ہم جنسوں و ہم مشربوں سے الفت و محبت اس کی گھٹی میں ہے۔ اور رزق طلبی کے وہ فطری مطالبے جو وہ لے کر پیدا ہوا ہے ان کو پورا کرنے کے لئے آپس میں ایک دوسرے کی مدد و معاونت کا محتاج ہے۔ جس کی پوری تفصیل آئندہ صفحات میں آتی ہے۔ اب بعض آبادی وہ ہوتی ہے جس کو ہم بدوی بستی سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی وہ بستیاں جو شہروں کے اطراف پہاڑوں، چٹیل میدانوں اور ریگستانوں کے سرسبز و شاداب مقامات میں واقع ہیں۔ اور بعض وہ جس کو ہم شہری آبادی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یہ آبادیاں، شہروں، قصبوں، قریوں اور بڑے دیہاتوں میں واقع ہیں اور ان میں فصیل بندی یا قلعہ بندی سے بچاؤ کیا جاتا ہے۔ اور ان حالات میں انسان کے لئے چند امور ہیں جو اس کو باعتبار اجتماع لاحق و عارض ہوتے ہیں۔ اور اس جہت سے یہ بحث اس کتاب میں چھ فصلوں پر منقسم ہوتی ہے۔

اول میں انسانوں کی عام آبادی کا ذکر ہے اور اس کی قسموں اور ان رقبات زمین کا جہاں جہاں وہ واقع ہیں۔

دوسری میں بدوی بستی سے بحث ہے اور قبیلوں اور وحشی قوموں کا بیان ہے۔

تیسری میں سلطنت و خلافت و ملک و مراتب سلطانیہ کا ذکر و بیان ہے۔
چوتھی میں شہری و متمدن آبادی سے بحث ہے۔
پانچویں، صنعتوں او کسب و معاش کے ذرائع و وجوہ کے بیان پر مشتمل ہے۔
چھٹی میں علوم کا بیان ہے۔ اور ان کے حاصل کرنے اور سیکھنے پر روشنی ڈالی ہے۔

اب ہم نے بدوی آبادی کو بیان میں پہلے جگہ یوں دی کہ وہ وجود میں بھی سب پر سبقت رکھتی ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ اور ملک کو بھی اسی نقطۂ نظر سے بلدان و امصار پر مقدم رکھا۔ اور معاش کی تقدیم کا سبب علم سے یہ کہ معاش ضروری طبعی ہے۔ اور علم کی تعلیم ایک کمالی چیز ہے۔ اور طبعی چیز کو کمالی شئی پر یقیناً سبقت حاصل ہے۔ اور صنائع کو ہم نے کسب کے ساتھ جگہ دی۔ کیونکہ صنعت بعض وجوہ سے اور عمرانی حیثیت سے کسب ہی میں شمار ہوتی ہے۔ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ لِلصَّوَابِ وَالْمُعِيْنُ عَلَيْهِ۔

پہلی کتاب کا باب اول

یہ انسانی آبادی کے اجمالی بیان پر مشتمل ہے۔ اور اس میں چند مقدمات ہیں۔

پہلا مقدمہ اس بیان میں کہ اجتماع انسانی ایک ضروری اور ناگزیر شئی ہے۔ اس کو حکماء اپنی اصطلاح میں "مدنی الطبع" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یعنی انسان کو بغیر اجتماع کے چارہ نہیں۔ جس کو حکماء "مدینہ" کہتے ہیں۔ اور ہم اس کو "عمران" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کی حقیقت کی وضاحت یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے انسان کو خلقۃً ایسی صورت بخشی ہے جس کی حیات و بقا بغیر غذا کے متصور نہیں اور اس میں فطرتاً ایسی قدرت و دیعت فرمائی ہے جس سے وہ اپنی غذا تلاش کر سکے۔ اور اس کے حصول کے اسباب مہیا کرے۔ لیکن ایک اکیلے انسان کی طاقت اس سے قاصر ہی اور عاجز کہ وہ بھی اپنی غذائی ضروریات کو بہم پہنچانے اور اپنی حیات کو قائم رکھے۔ مثال کے طور پر اس کے ایک ہی دن کی غذا کو لے لیجئے کہ گیہوں کی روٹی اس کے منہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ جب تک وہ پیسنے، گوندھنے اور پکانے کے مراحل کو نہ طے کرلے۔ اور یہ ہر سہ اعمال کثیر امدادی آلات پر موقوف ہیں۔ اور بغیر آہنگری، نجاری و کوزہ گری کے پیشوں کے انجام نہیں پا سکتے۔ اگر کہئے کہ انسان بغیر ان بکھیڑوں کے محض دانہ چبا ہی کر گزارہ کرلے تو یہ دانہ بھی اس کو کثیر اعمال کی انجام دہی کے بعد نصیب ہو سکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ بوئے، کاٹے اور دائیں کر کے اناج کو بھوسے سے پاک کرے۔ اور ان امور کو انجام دینے کے لئے پہلے سے بھی زیادہ آلات اور پیشوں کی اس کو احتیاج ہوگی۔ اب ظاہر ہے کہ ان سب یا بعض کاموں کا کرنا ایک انسان کے بس کی بات ہرگز نہیں۔ اس لئے ناگزیر ہوا کہ انسان اپنے ہم جنسوں کی کثیر تعداد کے ہمراہ مل جل کر رہے۔ اور اپنی اور ان کی روزی حاصل کرنے کا سامان مہیا کرے۔ اور ایک دوسرے کے تعاون و مدد سے اکثر انسانوں کو ضرورت سے بھی کہیں زیادہ ضروریات زندگی فراہم ہو سکیں۔

اسی طرح ہر انسان اپنے نفس کے بچاؤ کے لئے بھی اپنے ہم جنسوں کی مدد و دستگیری کا محتاج ہے۔ کیونکہ اللہ تعالٰی نے جب تمام انسانوں کو خاص خاص طبائع سے نوازا۔ اور ہر ایک کے مقدرات جدا جدا تجویز فرمائے تو اکثر حیوانات کو انسان سے زیادہ کامل تر قوت و طاقت بخشی۔ مثلاً گھوڑے کی قوت انسان کی قوت سے

بہت زیادہ ہے۔ اسی طرح گدھے اور بیل کی طاقت بھی اس سے بیشتر ہے۔ اور شیر اور ہاتھی کی طاقت تو انسان سے کئی گنا بڑھ چڑھ کر ہے۔ اور چونکہ حیوانات میں ایک دوسرے کے خلاف دشمنی طبیعتوں میں مرکوز ہے۔ اس لئے اللہ نے ہر حیوان کو ایک خاص عضو بدنی مرحمت فرمایا کہ وہ اس کے ذریعہ اپنے دشمنوں سے خود کو بچا سکے اور انسان کو اس کے عوض عقل نصیب ہوئی اور ہاتھ عطا ہوئے۔ ہاتھ کا یہ کام ٹھہرا کہ وہ عقل کی رہنمائی میں صنعتی کام انجام دے۔ اور انسان کے لئے وہ آلات و ہتھیار تیار کرے جو تمام حیوانات کے دفاعی اعضاء کا بدل ہو سکیں۔ مثلاً نیزے کہ وہ سینگوں کا کام دیتے ہیں۔ اور تلواریں کہ وہ چیرنے پھاڑنے والے پنجوں کے قائم مقام ہیں۔ اور ڈھالیں کہ وہ سخت کھالوں کی طرح بچاؤ کی خدمت انجام دیتی ہیں۔ اسی طرح دیگر ہتھیار دیگر دفاعی اعضائے حیوانی کا کام دیتے ہیں۔ چنانچہ جالینوس نے کتاب منافع الاعضاء میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔ لہٰذا انسان بغیر ہتھیار کی مدد کے اپنی کوری طاقت سے حیوانات کا کہاں مقابلہ کر سکتا ہے۔ اور درندوں کے مقابلہ کی تو اس کو کہاں تاب۔ اب جس طرح انسان حیوانات کے مقابلہ سے عاجز ہے۔ اسی طرح وہ تن تنہا تمام دفاعی ہتھیار بنانے سے بھی قاصر ہے۔ اس لئے ضروری ہوا کہ وہ ہتھیار سازی کے لئے اپنے ہم جنسوں سے مدد لے۔

خلاصہ پورے کلام کا یہ ہوا کہ بغیر آپس کی مدد کے انسان کو نہ روزی و غذا میسر آ سکتی ہے۔ نہ وہ اپنی زندگی برقرار رکھ سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی تخلیق ایسی فرمائی ہے کہ بغیر غذا کے اس کو چارہ نہیں۔ اور بلا ہتھیار سازی کے بھی اس کا بچاؤ مشکل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں وہ حیوانات کا لقمہ ہو جائے۔ اور نوع انسانی ہلاکت و بلا کی شکار بن جائے۔ اور جب اس کو ہم جنسوں کی معاونت نصیب ہوگی تو وہ غذا بھی حاصل کرے گا اور دفاعی ہتھیار بھی اس کے لئے مہیا ہو سکیں گے۔ اور نوع انسانی امن و حفاظت کی زندگی بسر کر سکے گی۔ لہٰذا نوع انسانی کے لئے اجتماع لابدی ہوا۔ اور اس کے بغیر نہ انسانوں کا وجود مکمل ہوگا، نہ اللہ تعالیٰ کی منشاء و مقصد، آبادی عالم اور خلافت انسانی کے بارے میں منصۂ ظہور پر آ سکے گی۔ اور اسی اجتماع کا نام ہم عمران رکھتے ہیں جو اس علم کا موضوع قرار پایا ہے ہمارے بیان سے اس کی وضاحت خود بخود ہو جاتی ہے۔ اگرچہ علم منطق میں یہ طے شدہ امر ہے کہ صاحب علم کے لئے یہ واجب و ضروری نہیں کہ وہ اپنے علم میں موضوع کے اثبات و بیان کے درپے ہو۔ لیکن اس کی کوئی ممانعت بھی نہیں۔ یہ اپنی اختیاری چیز ہے وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ بِفَضْلِهٖ۔

پھر اس اجتماع انسانی کا جب تحقق ہو۔ اور آبادی عالم وجود پذیر ہو تو اس کی بھی ضرورت ہے کہ ان میں ایک منصف بادشاہ ہو جو ایک کو دوسرے کی دست برد سے بچائے۔ کیونکہ ظلم و تعدی انسان کی طبیعت میں موجود ہے۔ اب وہ ہتھیار جو انسان کا دیگر حیوانات سے بچاؤ کرتے ہیں وہ اس کے ہم جنسوں میں کارآمد نہیں کہ وہ تو سب کے پاس ٹھہرے۔ لامحالہ ایک کسی ہستی کی ضرورت ہوئی۔ جس کے ذریعہ ایک انسان کا دوسرے انسانوں سے بچاؤ منصور ہو وہ ہستی دیگر حیوانات جو میں سے تو ہو نہیں سکتی، کیونکہ وہ عقول و الہامات انسانیہ سے محروم ہیں۔ لامحالہ وہ انسانوں ہی میں سے کوئی منصف بادشاہ ہونا چاہیے جو سب انسانوں پر غلبہ و تسلط رکھتا ہو۔ اور اس کا اقتدار سب پر چھایا ہوا ہو تاکہ کسی کو تاب نہ ہو سکے کہ دوسرے کی طرف ظلم و تعدی کا ہاتھ بڑھائے۔ اور اسی شخصیت کو بادشاہ یا سلطان کہتے ہیں۔ اس بحث سے یہ بات آشکارا ہوئی کہ بادشاہ کا ہونا انسان کے لئے ایک خاصہ طبعی ہے اور جس

سے اس کو مفر نہیں۔ حکماء نے ذکر کیا ہے کہ بعض حیوانات مثلاً شہد کی مکھیوں اور چیونٹیوں میں بھی بادشاہ کا وجود ہے۔ جو ان سب میں جسامت ڈیل ڈول میں بڑا اور ان پر حکمرانی کا درجہ رکھتا ہے۔ اور وہ سب اس کے حکم و فرمان کے بندے ہوتے ہیں۔ مگر فرق یہ ہے کہ حیوانات میں بادشاہ کا ہونا مقتضائے فطرت و طبیعت ہے۔ اور انسانوں میں مقتضائے عقل و سیاست، چنانچہ فرمایا: اَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰى۔

فلاسفہ نبوت کو دلیلِ عقلی سے ثابت کرتے ہوئے اور یہ بتاتے ہوئے کہ وہ ایک خاصۂ طبعی ہے، انسان کے لئے دلیلِ مذکور میں تھوڑے اضافہ کر کے یوں کہتے ہیں کہ انسان کے لئے ایک منصف حاکم کا ہونا لابدی ہے جو حاملِ قانونِ الٰہی ہو۔ یعنی وہ شریعت جو اللہ کی طرف سے بندوں پر واجب العمل قرار دی گئی ہو۔ اور جس کا لانے والا ایک انسان ہی ہو۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ حاملِ شریعت اللہ تعالیٰ کی ودیعت کردہ خوبیوں سے ممتاز ہو۔ تاکہ ہر شخص اس کی بات کو بدل و جان قبول کرے۔ اور بغیر حیل و حجت قانونِ شریعت انسانوں پر جاری و نافذ ہو۔ لیکن فلاسفہ کا یہ کلام جیسا کہ آپ خود سمجھ سکتے ہیں، استدلالی پہلو اپنے اندر نہیں رکھتا۔ کیونکہ انسان کا وجود اور انسان کی حیات ان قوانین سے بھی برقرار رہ سکتی ہے جو ایک حاکم اپنی طرف سے اختراع کر کے انسانوں پر نافذ کرتا ہے یا زورِ عصبیت سے سب کو اپنے خاص طریق پر مقہور و مجبور کر لیتا ہے۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ اہلِ کتاب اور نبیوں کے پیرو ان مجوسیوں کی تعداد میں کہیں کم ہیں جو کوئی کتابِ الٰہی اپنے پاس نہیں رکھتے۔ اور زیادہ تر دنیا انہیں غیر اہلِ کتاب سے بھری پڑی ہے۔ اور نہ صرف وہ زندہ ہی ہیں۔ بلکہ بڑی بڑی سلطنتوں کی باگ سنبھالے ہوئے ہیں۔ اور اب شمالی اور جنوبی ممالک میں ان کی حکومتیں قائم ہیں۔ حالانکہ ان کا کوئی نبی نہیں جس کی وہ پیروی کرتے ہوں۔ لہٰذا یہ بات روشن ہو گئی کہ حکماء نے وجوبِ نبوت کے عقلی ثبوت دینے میں لغزش کی ہے۔ کیونکہ بہ تقریرِ بالا عقل وجوبِ نبوت کی متقاضی نہیں۔ بلکہ اس کا ثبوت شریعت سے ہے۔ اور اسلافِ امت کا مسلک بھی یہی ہے

دوسرا مقدمہ:

یہ آباد رقبۂ زمین کی تقسیم پر مشتمل ہے۔ اور اس میں بعض درختوں، نہروں اور اقلیموں کا بھی تسلی بخش بیان آ گیا ہے۔

حالاتِ عالم سے بحث کرنے والے حکماء نے اپنی کتابوں میں بوضاحت لکھا ہے کہ زمین کی شکل کروی (گول) ہے۔ اور وہ ایک تیرنے والے انگور کی طرح پانی میں پڑی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا کہ حیوانات کو پیدا فرمائے اور زمین کو نوعِ انسانی سے آباد کرے۔ جس کو تمام حیوانات پر شرفِ خلافت بخشا ہے۔ تو پانی زمین کے بعض اطراف سے الگ ہو گیا۔ اس لئے یہ خیال کرنا کہ پانی زمین کے نیچے ہے سراسر غلط ہے۔ اس کے نیچے تو وہی بیچوں بیچ کا نقطہ یا مرکز کرۂ زمین ہے، جس کی طرف اس کا ہر جزو اور اس کے اطراف و جوانب بوجہ ثقل کے مائل ہیں۔ اور پانی نے زمین کو اوپر سے گھیر رکھا ہے۔ ہاں ایک رخ یا جہت کے لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ پانی زمین کے نیچے ہے نہ یہ کہ وہ حقیقۃً زمین سے نیچے ہے۔ اب زمین کے جس قدر حصے سے پانی سمٹ کر دور ہو گیا ہے وہ دائرہ کی شکل میں کرۂ زمین کا نصف حصہ ہے۔ جس کو ہر طرف سے پانی نے گھیر لیا ہے۔ اور اس کا نام ہم "بحرِ محیط" رکھتے ہیں۔ اور عجمی زبان میں اسی کو "بلابہ اور قیانوس" کہتے ہیں۔ اور بحرِ اخضر و اسود بھی یہی ہے۔ پھر زمین کا یہ آبادی کے لئے خالی کیا ہوا حصہ بھی بعض آباد ہے اور بعض غیر آباد و ویران۔ غیر آباد حصہ آباد سے زائد ہے۔ زمین کا جنوبی رخ شمالی رخ سے زیادہ غیر آباد ہے

آبادی کا بیشتر حصہ سطح زمین پر شمال کی جانب جھکا ہوا ہے۔ اور یہ آبادی جنوبی سمت میں خطِ استوا پر ختم ہو جاتی ہے اور شمالی سمت میں ختم کر دی اور پہاڑوں کے اس سلسلہ تک پہنچ کر جو زمین اور بحرِ محیط کے مابین حدِ فاصل ہے۔ اور پہاڑوں کا یہ سلسلہ سدِ یاجوج و ماجوج واقع ہے۔ یہ پہاڑوں کا سلسلہ مشرق کی جانب جھکا ہوا ہے۔ اور مشرق و مغرب دونوں سمتوں سے بحرِ محیط پر آ کر ختم ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ زمین کا پانی سے یہ کھلا ہوا حصہ نصف کرۂ زمین کی مقدار سے یا اس سے کچھ کم۔ اور اس کا جو شمالی حصہ آباد ہے وہ جغرافیائی اعتبار سے سات اقلیموں پر منقسم ہے۔

خطِ استوا زمین کو مغرب سے مشرق تک دو برابر حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اور یہی طولِ زمین ہے۔ کرۂ زمین کا سب سے بڑا خط بھی یہی ہے۔ جس طرح آسمان پر منطقۃ البروج، یا دائرۂ معدل النہار سب سے بڑا خط مانا جاتا ہے۔ منطقۃ البروج تین سو ساٹھ درجوں پر تقسیم ہے۔ ہر درجۂ زمین پچیس فرسنگ کی مسافت کے برابر ہے اور ہر فرسنگ بارہ ہزار گز کا (گویا تقریباً تین میل کے مساوی، کیونکہ ایک میل پونے چار ہزار گز کا ہوتا ہے) اور ایک گز چوبیس انگل کا۔ اور ایک انگل سات جو کے برابر، جب وہ ایک دوسرے کے برابر برابر رکھے جائیں، اور دائرۂ معدل النہار، جو فلک کو دو حصوں پر تقسیم کرتا ہے، اور خطِ استوا کے بالکل مقابلہ میں ہے، اور ہر دو قطبوں کے درمیان نوّے درجہ کا فاصلہ ہے۔ لیکن انسانی آبادی خطِ استوا سے شمال کی جانب صرف چونسٹھ درجہ تک ہے۔ اس کے بعد ویرانی ہے، اس میں کوئی آبادی نہیں۔ کیونکہ چونسٹھ درجہ سے اوپر ناقابلِ برداشت ٹھنڈ و سردی ہے۔ جس طرح خطِ استوا سے جنوبی رخ میں سخت گرمی کی وجہ سے آبادی نہیں۔ چنانچہ یہ سب کچھ ہم آگے چل کر انشاء اللہ بیان کریں گے۔ پھر اس آبادی کے حالات، اس کے حدود اور اس کے شہروں، قصبوں، پہاڑوں، دریاؤں، جنگلوں اور ریگستانوں کی کیفیات ضبط کرنے والوں نے مثلاً بطلیموس نے کتاب الجغرافیہ میں اور اس کے بعد شریف مؤلف کتاب زخّار نے اس آباد حصۂ زمین کو سات حصوں پر تقسیم کیا ہے، جن کو سات اقلیمیں کہتے ہیں۔ یہ اقالیم مشرق سے مغرب تک وہمی حدوں سے ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ عرض میں یہ سب برابر ہیں، طول میں مختلف۔ پہلی اقلیم سب بعد والی اقلیموں سے بڑی ہے۔ اور اسی طرح دوسری تیسری سے اور تیسری چوتھی سے۔ یہاں تک کہ ساتویں اقلیم سب سے چھوٹی ہے۔ کیونکہ زمین پر سے پانی کے سمٹ جانے کے سبب ایک دائرہ کی سی شکل پیدا ہو گئی ہے جو اسی کیفیت کی مقتضی ہے۔ ان اقلیموں میں سے ہر اقلیم اہلِ جغرافیہ کے نزدیک دس دس اجزاء پر منقسم ہے جو مغرب سے مشرق تک ممتد ہیں۔ اور ہر جزء کے حالات و کیفیات ضبط و قلمبند کئے ہیں۔ علمائے جغرافیہ کہتے ہیں کہ بحرِ محیط کی مغربی سمت میں چوتھی اقلیم سے بحرِ روم نکلتا ہے جو خلیج کی شکل میں صرف بارہ میل چوڑا ہے۔ یا اس کے قریب قریب اور "طنجہ" اور "طریف" کے مابین واقع ہے۔ یہ "زقاق" کے نام سے مشہور ہے۔ پھر یہی بحیرہ مشرق کی طرف بڑھتا اور پھیلتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ چھ سو میل چوڑا ہو جاتا ہے۔ اور نکلنے کی جگہ سے ایک ہزار ایک سو ساٹھ فرسنگ کی مسافت پر چوتھی اقلیم کے چوتھے جزء پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ یہیں ساحلِ شام واقع ہے۔ اور اسی پر جنوب کی جانب سواحلِ مغرب ہیں۔ اوّل طنجہ ہے جو خلیج زقاق (جبرالٹر) کے قریب ہی واقع ہے۔ پھر ساحلِ افریقہ ہے۔ اس کے بعد برقہ جو اسکندریہ تک پھیلا ہوا ہے۔ اور شمال کی جہت میں ساحلِ قسطنطنیہ اور پھر بنادقہ، رومہ، فرنگستان اور اندلس کے ساحل واقع ہیں۔ اندلس کا ساحل طریف تک پھیلا ہوا ہے جو زقاق کے نزدیک طنجہ کے سامنے واقع

ہے۔ اسی بحر روم کو بحر شام بھی کہتے ہیں۔ اس میں بہت سے آباد جزیرے واقع ہیں۔ مثلاً اقریطش (کریٹ) قبرص (سائپرس) صقلیہ (سسلی) میورقہ، سردینیہ وغیرہ۔

بحر محیط کی شمالی جانب سے دو سمندر دو خلیجوں سے اور نکلتے ہیں۔ ان میں سے ایک خلیج قسطنطنیہ کے بالمقابل اسی سمندر سے شروع ہو کر نہایت تنگ عرض سے چلتا ہے کہ ایک تیر پرتاب اس کی چوڑائی ہے۔ اور تین منزلوں سے یہ گذرتا ہے۔ آگے چل کر یہ قسطنطنیہ سے جا ملتا ہے۔ اور اس کی چوڑائی چار میل کی ہو جاتی ہے۔ اور ساٹھ میل تک بہتا چلا جاتا ہے۔ اسی کا نام خلیج قسطنطنیہ ہے۔ پھر اس کے عرض کے دہانہ میں سے ایک شاخ چھ میل کی اور نکلتی ہے جو بحر نیطش کو بڑھاتی ہے۔ یہ بحر یہیں سے مشرق کی جانب موڑ کھاتا ہے اور ہرقلہ کی سرزمین سے گذرتا ہوا اپنے دہانہ سے ایک ہزار تین سو میل مسافت طے کر کے بلاد خزریہ (قزوین) پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس بحر نیطش کے ہر دو کناروں پر رومی، ترکی اور روسی قومیں آباد ہیں۔ دوسرا سمندر جو بحر روم کی دوسری خلیج سے نکلتا ہے، بحر بنادقی ہے۔ یہ بلاد روم سے شمال کی جانب نکل کر جب پہاڑی سلسلہ تک پہنچتا ہے تو وہاں سے مغرب کی سمت بلاد بنادقہ کی طرف موڑ کھاتا ہے۔ اور اپنے نکلنے کے مقام سے گیارہ سو میل مسافت طے کرنے کے بعد بلاد اکلابیہ پر یہ ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے کناروں پر بنادقہ و روم کی قومیں آباد ہیں۔ اور اسی کو خلیج بنادقہ کے نام سے یاد کرتے ہیں

بحر محیط ہی کے مشرق سے خط استواء کے شمال میں تیرہ درجے ہٹ کر ایک بڑا سمندر اور نکلتا ہے جو جنوب میں کچھ بہہ کر اقلیم اول تک پہنچتا ہے۔ اور پھر مغرب کی طرف رخ کر کے اسی اقلیم کے پانچویں حصہ میں اپنے نکلنے کے مقام سے چار ہزار فرسخ کی مسافت طے کر کے حبش و زنگ و باب المندب پر ختم ہوتا ہے۔ اسی کو بحر چین، بحر ہند اور بحر حبشہ کے ناموں سے موسوم کرتے ہیں۔ اسی کے جنوب میں بلاد زنگ اور بلاد بربر واقع ہیں، جن کا ذکر امرء القیس اپنے اشعار میں لاتا ہے۔ یہ وہ بربری قبائل نہیں جو مغرب میں آباد ہیں۔ بربر کے بعد شہر مقدیشو اور شہر سفالہ (جنوبی موزنبیق) واقع ہیں۔ اور اسی کے متصل وقواق کی زمین ہے اور دوسری قومیں آباد ہیں۔ اور پھر ان کے بعد ویرانہ ہے کوئی آبادی نہیں۔

اور اسی کے شمال میں اس کے دہانہ کے قریب ملک چین واقع ہے۔ پھر ہند و سندھ ہیں اور احقاف کے سواحل یمن و زبید وغیرہ بھی اسی پر ہیں۔ اور اس کے اختتام پر زنگ و حبشہ کا ملک ہے۔

اسی بحر حبش یا بحر ہند سے دو سمندر اور نکلتے ہیں۔ ایک اس کے آخری کنارہ باب المندب سے نکلتا ہے جو کہ تنگ عرض سے شروع ہوتا ہے اور پھر ایک بڑے سمندر کی شکل اختیار کرتا ہوا شمال کی طرف رخ کئے ہوئے اور کچھ مغرب کی جانب مائل چلتا ہے۔ یہاں تک کہ اپنے مقام ابتداء سے چودہ سو میل کی مسافت طے کرنے کے بعد دوسری اقلیم کے پانچویں حصہ میں قلزم پر ختم ہوتا ہے۔ اسی کو بحر قلزم اور بحر سویز کہتے ہیں۔ یہاں سے فسطاط مصر تک تین منزل کا فاصلہ ہے اسی سمندر کی مشرقی جانب ساحل یمن، حجاز، جدہ، مدین، ایلہ اور اس کے ختم پر فاران واقع ہیں اور مغربی رخ میں ساحل صعید، عیذاب، سواکن و زیلع ہیں۔ پھر اس کے مبدء پر حبش ہے اور اس کا آخری کنارہ قلزم کے پاس بحر روم کے اس حصہ کے مقابل ہے جو عریش کے پاس ہے۔ ان دونوں سمندروں کے درمیان چھ منزلوں کا فاصلہ ہے۔ بعد از اسلام اور اسی طرح قبل اسلام بادشاہوں نے ہمیشہ ارادہ کیا کہ ان ہر دو سمندروں کے مابین خشکی کے حصہ کو کھود کر دونوں

سمندروں کو ملادیں۔ مگر اس ارادہ کو عملی جامہ نہ پہنا سکے۔

دوسرا سمندر جو اسی بحرِ ہند سے نکلتا ہے اور خلیج اخضر کہلاتا ہے بلادِ سندھ اور احقافِ یمن کے مابین گذرتا ہوا بصرہ شمال کی جانب رخ کئے ہوئے اور کچھ مغرب کی طرف مائل دوسری اقلیم کے چھٹے حصہ میں بصرہ کے ساحل ابلہ پر اپنے مبدء سے چار سو چالیس فرسنگ طے کر کے ختم ہو جاتا ہے۔ اسی کو بحرِ فارس کہتے ہیں۔ اس کے جانب مشرق میں ساحل سندھ، مکران، کرمان و فارس اور ابلہ واقع ہیں۔ اور اس کے خاتمہ پر سمت غربی میں سواحل بحرین، یمامہ، عمان و شحر (حضرموت) ہیں۔ اور ابتدا میں احقاف ہے۔ بحرِ فارس اور بحرِ قلزم کے درمیان جزیرۃ العرب واقع ہے۔ گویا سمندر کے بیچ میں ایک خشکی ہے جس کو جنوب کی طرف سے بحرِ ہند اور مغرب کی طرف بحرِ قلزم اور مشرق کی طرف سے بحرِ فارس نے گھیر رکھا ہے۔ اور یہ جزیرہ شام اور بصرہ کے مابین فاصلے ایک ہزار پانچ سو میل رقبۂ زمین میں بکھرا ہوا عراق تک چلا گیا ہے۔ یہیں کوفہ، قادسیہ، بغداد، ایوانِ کسریٰ اور حیرہ واقع ہیں۔ اور اس کی پرلی طرف ترک و خزر کی عجمی قومیں آباد ہیں۔ اسی جزیرۃ العرب کے غربی جانب میں حجاز واقع ہے اور مشرق میں یمامہ، بحرین و عمان ہیں اور جنوب میں یمن ہے۔ جس کا ساحل بحرِ ہند پر واقع ہے۔

ان سب سمندروں سے الگ تھلگ شمال میں دیلم کی ولایت میں ایک اور سمندر ہے جو بحرِ جرجان و طبرستان کے نام سے مشہور ہے۔ اس کی لمبائی ایک ہزار میل کی ہے اور چوڑائی چھ سو میل کی۔ اس کے غرب میں آذربیجان و دیلم، شرق میں ترک و خوارزم، جنوب میں طبرستان اور شمال میں خزر و لان ہیں۔ یہی وہ مشہور سمندر ہیں جن کو اہلِ جغرافیہ نے بیان کیا ہے۔

یہ بتاتے ہیں کہ مذکورہ آباد حصۂ زمین میں چار بڑے دریا ہیں۔ جن کو نیل، فرات، دجلہ اور جیحون کہتے ہیں۔ ان میں دریائے نیل پہلی اقلیم کے چوتھے حصہ میں خطِ استواء سے سولہ درجہ ہٹ کر ایک بڑے پہاڑ جبلِ قمر سے نکلتا ہے کہ سطحِ زمین پر اس سے بلند کوئی پہاڑ نہیں۔ اس سے بہت سے چشمے پھوٹتے ہیں، اور دو جھیلوں میں گرتے ہیں۔ پھر ان جھیلوں سے نہریں نکل کر ایک تیسری جھیل میں گرتی ہیں جو خطِ استواء کے پاس جبلِ قمر سے دس منزل پر واقع ہے اور تیسری جھیل سے پھر دو دریا نکلتے ہیں۔ ان میں سے ایک شمال کی جانب بلادِ نوبہ اور بلادِ مصر کی طرف بہتا ہے۔ جب یہ مصر سے آگے بڑھتا ہے تو کئی شاخوں میں بٹ جاتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو خلیج کہتے ہیں اور یہ سب کی سب اسکندریہ کے پاس بحیرۂ روم میں جا گرتی ہیں۔ یہی دریا نیلِ مصر کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے مشرق میں صعید اور مغرب میں واحات واقع ہیں۔ دوسرا دریا مغرب کی جانب رخ کرتا ہے اور اسی جہت میں بہتا ہوا بحرِ محیط میں جا گرتا ہے۔ اسی دریا کو نہرِ سوڈان کہتے ہیں۔ کیونکہ سوڈانی قومیں سب اسی کے کناروں پر آباد ہیں۔

دوسرا دریا فرات ہے۔ یہ پانچویں اقلیم کے چھٹے حصہ میں ارمینیہ سے نکلتا ہے۔ اور جنوب کی طرف رخ کئے ہوئے ارضِ روم اور ملطیہ سے منبج کی طرف بہتا ہے۔ پھر صفین، رقہ اور کوفہ پر گذرتا ہوا بصرہ اور واسط کے درمیانی پتھریلی زمین بطحاء تک پہنچتا ہے۔ اور یہیں بحرِ حبش میں گر جاتا ہے۔ راستہ میں بہت سی ندیاں اس میں آکر ملتی ہیں اور اس سے بھی بہت سی ندیاں نکل کر دجلہ میں جا گرتی ہیں۔

تیسرا دریا دجلہ ہے۔ یہ بھی ارمینیہ کے ایک چشمہ سے نکلتا ہے جو بلادِ خلاط میں واقع ہے۔ یہ جنوب کی سمت میں موصل، آذربیجان، بغداد کی طرف بہتا ہوا واسط تک پہنچتا ہے اور یہاں کئی ایک شاخوں میں بٹ جاتا ہے جو سب

کی سب بحیرۂ بصرہ میں گر کر اس کو بحر فارس سے ملا دیتی ہیں جو مشرق میں فرات کی سیدھی جانب واقع ہے۔ اس میں بھی بڑی بڑی ندیاں ہر طرف سے آکر ملتی ہیں۔ فرات اور دجلہ کے بیچ میں جزیرہ موصل واقع ہے، اس طرح کہ اگر فرات کے ساحل سے دیکھیں تو وہ شام کے سامنے ہے، اور دجلہ کے ساحل سے اس کو دیکھیں تو وہ آذربیجان کے مقابل ہے۔

چوتھا دریا جیحون ہے۔ یہ تیسری اقلیم کے آٹھویں حصہ میں بلخ کے چشموں سے نکلتا ہے۔ اور پھر اس میں اور بڑی بڑی ندیاں آکر شامل ہوتی ہیں۔ یہ شمال کے رخ میں چل کر خراسان پر گذرتا ہے۔ پھر پانچویں اقلیم کے آٹھویں حصہ میں خوارزم پر پہنچتا ہے اور بحیرہ جرجان میں گر جاتا ہے جو شہر جرجان سے پیچھے کی طرف ایک ماہ کی مسافت پر ہے۔ اسی جیحون میں فرغانہ اور تاشقند کی ندیاں بھی ترکستان سے آکر گرتی ہیں۔ جیحون دریا کے مغرب میں خراسان و خوارزم، مشرق میں بخارا، ترمذ و سمرقند واقع ہیں۔ اور یہاں سے پہلی طرف ترک، فرغانہ، خرخیہ اور دیگر عجمی اقوام آباد ہیں۔ یہ سب جغرافیائی حالات بطلیموس نے اپنی کتاب میں اور شریف نے کتاب زخار میں درج کئے ہیں۔ اور عالم معمور میں جس قدر پہاڑ، سمندر اور وادیاں ہیں، ان کے نقشے بھی دیئے ہیں۔ غرض ایسا مکمل بیان لکھا ہے کہ اس کے اعادہ کی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ بات بلا وجہ طول پکڑ جائے گی۔ اور پھر یہ بھی ہے کہ ہماری اصلی غایت و غرض مغرب کے حالات کو قلمبند کرنا ہے جو بربر کا وطن ہے۔ یا ان مشرقی مقامات کے حالات کو ضبط تحریر کرنا، جہاں عرب رہتے بستے ہیں واللہ الموفق

دوسرے مقدمہ کا تکملہ

ربع شمالی کا ربع جنوبی سے زیادہ آباد ہونا، اور اس کا سبب۔

ہمارا مشاہدہ بھی بتاتا ہے اور اخبار متواترہ بھی اس پر دال ہیں کہ پہلی اور دوسری اقلیمیں مابعد کی اقلیموں سے کم آباد ہیں۔ اور ان کی آبادی کے بیچ میں ویرانے، جنگل اور ریگستان بھی آگئے ہیں۔ بحر ہند ان کے مشرق میں واقع ہے ان ہر دو اقلیموں کی مردم شماری کچھ زائد نہیں۔ اور اسی طرح شہروں کی تعداد بھی ان میں کم ہے۔ البتہ تیسری چوتھی اقلیم یا ان کے بعد والی اقلیمیں اپنے اندر ویرانے یا ریگستان بہت کم رکھتی ہیں بلکہ نہیں رکھتیں۔ ان میں بے شمار لوگ آباد ہیں اور لاتعداد شہر و قریے بسے ہوئے ہیں۔ تیسری اقلیم سے لے کر چھٹی اقلیم تک آبادی ملی ہوئی چلی گئی ہے! اور جانب جنوب میں کوئی آبادی نہیں۔ اس کی وجہ حکماء یہ بیان کرتے ہیں کہ وہاں گرمی شدت کی پڑتی ہے اور سورج سمت راس (سر) سے بہت کم ہٹتا ہے۔ ہم اس کی وضاحت دلیل سے کرتے ہیں۔ تاکہ یہ راز بھی ساتھ ساتھ کھل جائے کہ شمال میں آبادی تیسری چوتھی اقلیم سے شروع ہو کر ساتویں اقلیم تک کیوں بکثرت ہے۔ واضح رہے کہ فلک کے ہر دو قطب جنوبی و شمالی جب عین افق پر ہوں تو فلک پر ایک دائرۂ عظیمہ تصور کیا جاتا ہے، جو فلک کو دو برابر کے حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے اور ان تمام دائروں سے بڑا ہوتا ہے جو مشرق سے مغرب کو کھینچے جا سکتے ہیں۔ یہی دائرۂ معدل النہار کہلاتا ہے اور علم ہیئت میں یہ امر بوضاحت ثابت ہے کہ فلک الافلاک شب و روز میں مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کر کے اپنا ایک دورہ پورا کر لیتا ہے۔ اور اپنے ساتھ دوسرے افلاک کو بھی جو اس کے اندر واقع ہیں، گھما دیتا ہے۔ اور اس کی یہ یومیہ حرکت محسوس ہے۔ اور یہ بھی ثابت ہے کہ کواکب سیارہ (حرکت کرنے والے ستارے) بھی اپنے اپنے افلاک میں حرکت کرتے ہیں۔ مگر فلک الافلاک کی حرکت کی مخالف جہت میں یعنی مغرب سے مشرق کی طرف بحسب یہ

ستارے تیزروی و آہستہ روی میں آپس میں مختلف ہوتے ہیں۔ اور ان کی حرکت اپنے اپنے افلاک میں فلک اعلیٰ کے اس دائرہ عظیمہ کے بالکل مقابل ہوتی ہے، جو فلک اعلیٰ کو دو برابر کے حصوں میں تقسیم کرتا ہے اور جس کو دائرہ فلک البروج کہتے ہیں۔ یہ دائرہ بارہ برجوں پر تقسیم ہے؛ اور دو بالمقابل نقطوں پر دائرۂ معدل النہار سے تقاطع کرتا ہے، ایک رأس الحمل، دوسرا رأس المیزان۔ اس صورت سے گویا معدل النہار اس دائرۂ فلک البروج کے دو برابر کے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ نصف اول یعنی اول حمل سے لے کر آخر برج سنبلہ تک معدل النہار سے شمال کی جانب ہٹا ہوا ہے۔ اور نصف دوم یعنی اول المیزان سے آخر برج حوت تک جنوب کی طرف منحرف ہے۔ اب کسی حصہ زمین میں جب ہر دو قطب عالم جنوبی و شمالی افق پر ہوں، تو بیچ زمین پر ایک خط متصور ہوگا جو دائرہ معدل النہار کے بالکل مقابل ہوگا اور مغرب سے مشرق کی جانب پہنچے گا، یہ خط استوا کہلاتا ہے۔ بر توے رصد اس خط کو حکماء نے اقلیم اول کی ابتداء مانی ہے اب اس کے شمال میں جس قدر آبادی جہت شمال کی طرف بڑھتی جاتی ہے، اسی قدر قطب شمالی افق سے اٹھتا جاتا ہے یہاں تک کہ چونسٹھ درجہ پہنچ کر آبادی ختم ہو جاتی ہے اور ساتویں اقلیم کا آخری کنارہ بھی یہی ہے۔ اور اسی طرح شمال کی جانب بڑھتے بڑھتے جب قطب شمالی نوے درجے اٹھ جائے جو فاصلہ قطب اور معدل النہار کے مابین ہے تو معدل النہار تو افق سے مل جائے گا اور چھ برج شمالی زمین کے اوپر ہوں گے، اور چھ جنوبی زمین کے نیچے۔ چونسٹھ اور نوے درجہ کے بیچ بیچ میں آبادی غیر ممکن ہے۔ کیونکہ یہاں گرمی و سردی کے مابین مدت دراز کا فاصلہ ہو جاتا ہے اور بدیں سبب ان میں امتزاج طبعی پیدا نہ ہونے کے باعث تکوین و تخلیق کی شکل نہیں بنتی۔

جب آفتاب رأس حمل یا رأس میزان میں پہنچتا ہے، تو خطِ استواء کے باشندوں کے سر پر آجاتا ہے اور پھر یہاں سے رأس سرطان اور رأس جدی کی طرف رفتہ رفتہ سرکتا رہتا ہے جن کو معدل النہار سے دوری چوبیس درجہ کی ہے۔ یوں گویا آفتاب معدل النہار سے چوبیس درجہ سے زائد نہیں ہٹ سکتا۔ پھر جب قطب شمالی افق سے اٹھنے لگتا ہے تو معدل النہار بھی اسی کی مقدار سمت رؤس سے بجانب جنوب گرنے لگتا ہے۔ دوسری جہت میں قطب جنوبی قطب شمالی کے ارتفاع کی مقدار پست ہوتا جاتا ہے۔ چنانچہ اسی ارتفاع قطب شمالی کو اصطلاح ہیئت و نجوم میں عرض البلد کہتے ہیں۔ اور معدل النہار جب سمتِ رأس سے بجانب جنوب جھکتا ہے تو بروج شمالی جن میں برج سرطان ہے سمتِ رأس کی طرف اٹھتے جاتے ہیں اور ان کے بالمقابل بروج جنوبی جن میں برج جدی ہے پست ہوتے جاتے ہیں۔ کیونکہ خط استوا پر یہ ہر دو نوع بروج سمتِ رأس سے ہر دو جانب واقع ہیں۔ جیسا کہ ابھی سابق میں معلوم ہوا۔ اب جب قطب شمالی افق سے اٹھنے لگے گا۔ تو لامحالہ بروج شمالیہ بھی سمت رأس کی طرف مرتفع ہوں گے یہاں تک کہ رأس سرطان جو بروج شمالیہ میں سب سے زائد مائل برج ہے، عین سمت رأس پر آجائے گا۔ یہ ان مقامات میں ہوتا ہے، جہاں کا عرض البلد چوبیس درجہ ہو۔ مثلاً حجاز یا اسی عرض بلد کے دیگر ممالک۔ یہ اس وقت کی ہیئت و شکل تھی کہ قطب شمالی افق سے چوبیس درجہ مرتفع ہو۔ اگر قطب چوبیس درجہ سے زائد اٹھ جائے، تو اب آفتاب سمت رأس پر نہیں آئے گا، بلکہ جنوب ہی کی جانب جھکا رہے گا۔ اور چونسٹھ درجہ ارتفاع تک بھی یہی کیفیت رہے گی کہ آفتاب سمت رأس سے پست سے پست تر ہوتا جائیگا۔ یہاں ٹھنڈ و سردی کے سبب اور عرصہ دراز تک گرمی نہ ملنے کے باعث حیوانی وجود یا بقا کی کوئی صورت ممکن نہیں رہتی۔

پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ جب سورج سمت راُس پر ہو یا اس سے قریب تو زمین پر اپنی شعائیں عمودی شکل میں گویا زاویہ قائمہ بناتے ہوئے ڈالتا ہے۔ اور جہاں سمت راُس سے ہٹ جاتا ہے، تو اس کی شعائیں سیدھی نہیں بلکہ زاویہ منفرجہ یا حادّہ بناتے ہوئے زمین پر پڑتی ہیں۔ پہلی صورت میں شعائیں تیز اور روشن تر ہوتی ہیں اور سیدھی ہوتی سیدھی زمین پر پڑتی ہیں اور زیادہ حرارت پیدا کرتی ہیں۔ بخلاف دوسری صورت کے۔ یعنی جب ترچھی زمین پر پڑیں کہ پھیلنے کے باعث ان کی حرارت و گرمی جاتی رہتی ہے۔

خط استواء پر آفتاب سال میں دو مرتبہ سر پر آتا ہے۔ یعنی جب وہ برج حمل یا میزان میں ہوتا ہے اور سر سے ہٹتا ہے، تو بھی کچھ دور نہیں جاتا اور جب وہ انتہائی درجہ دوری پر پہنچتا ہے، یعنی جب برج سرطان یا جدی میں آتا ہے، تو ابھی حرارت میں اعتدال نہیں ہونے پاتا کہ پھر سمت راُس کی طرف چڑھنے لگتا ہے۔ یوں بیشتر حصہ سال میں یہاں والوں پر عمودی شکل کی شعائیں مسلط رہتی ہیں اور گرمی ان کے دم پر سوار ہی رہتی ہے۔ ہوا گرم ہوتی ہے۔ اور وہ بھی شدت کی حد تک۔ یہی حال ان مقامات کا ہے جو معدل النہار سے شمال میں چوبیس درجہ کی دوری کے اندر اندر ہیں اور سال میں آفتاب دو مرتبہ ان کے سر پر بھی آتا ہے۔ ان مقامات پر بھی خط استواء کی طرح آفتاب کی کرنیں سیدھی اور تیز پڑتی ہیں۔ اور ان کی حرارت کی تیزی ہوا میں ایک قسم کی خشکی اور یبوست پیدا کر دیتی ہے، جو تکوین کو مانع ہے کیونکہ جب حرارت بڑھے گی، تو تری و رطوبت سوکھ جائے گی۔ اور معدنیات، حیوانات و نباتات میں پیدائشی مادہ ختم ہو جائیگا اس لئے کہ تخلیق و تولید کے لئے رطوبت درکار ہے۔ پھر چوبیس درجہ عرض بلد پر جب راس سرطان سمت راُس سو ہٹتا ہے تو سورج بھی سمت راُس سے ہٹ جاتا ہے اور حرارت و گرمی اعتدال پر یا قریب باعتدال آجاتی ہے۔ اور تکوین ممکن ہوتی ہے۔ اب جیسے جیسے عرض بلد بڑھتا جاتا ہے، اسی قدر برودت و ٹھنڈ کا غلبہ ہوتا جاتا ہے۔ کیونکہ شعائیں زیادہ سے زیادہ ترچھی اور ٹیڑھی زمین پر پڑتی ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اشیاء میں تکوینی عمل ناقص اور فاسد ہو جاتا ہے غرض حرارت و برودت دونوں کی شدت تکوین کو باطل کرتی ہے۔ مگر حرارت کی زیادتی اس میں برودت کی زیادتی سے تیز اثر دکھاتی ہے۔ کیونکہ حرارت جس قدر عجلت سے رطوبت کو سکھاتی ہے، برودت اس قدر تیزی سے رطوبات کو نہیں جماتی۔ یہی وجہ ہے کہ پہلی دوسری اقلیموں میں آبادی کم ہے اور تیسری چوتھی پانچویں میں متوسط۔ کیونکہ حرارت شعاع آفتاب کمزور پڑ جانے کے سبب حرارت اعتدالی کیفیت میں آجاتی ہے۔ اور چھٹی ساتویں اقلیمیں بڑی گنجان آباد ہیں کیونکہ وہاں حرارت اور کمزور ہو جاتی ہے۔ اس کا راز یہ ہے کہ برودت، حرارت کی طرح شروع ہی میں تکوین پر اثر انداز نہیں ہو جاتی کہ مادہ کو جما دے، تاوقتیکہ وہ شدت کی حد تک نہ پہنچ جائے۔ شدت میں اس میں خشکی پیدا ہو جاتی ہے جو تکوین کو مانع ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ کیفیت ساتویں اقلیم کے بعد رونما ہوتی ہے۔ اسی لئے ربع شمالی میں آبادی بکثرت ہے اور وافر۔ اور بطلان تکوین پر حرارت کی رسی تیز اثری کے پیش نظر حکماء اس کے قائل ہوئے ہیں کہ خط استواء اور جنوب کی طرف اس کے متصل مقامات غیر آباد ہیں اور ویرانے۔ حالانکہ ان پر اعتراض وارد ہوا ہے کہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے اور متواتر خبریں اس کی تردید کرتی ہیں۔ کیونکہ جن مقامات کو یہ دلیل سے ویران بتاتے ہیں، وہ آباد ہیں۔ لیکن خلاف پتہ چلتا ہے کہ حکماء کی یہ مراد نہیں کہ ان مواضع میں آبادی بالکل ممکن ہی نہیں۔ بلکہ ان کی دلیل صرف اس طرف رہنمائی کرتی ہے کہ گرمی کی شدت کی بنا پر وہاں مادہ کا تکوینی عمل بہت زیادہ فاسد و باطل ہے۔ لہذا یا تو وہاں آبادی ہوتی

نہیں سکتی۔ یا اگر ہو سکتی ہے تو بہت ہی کم۔ اور واقعہ بھی ایسا ہی ہے کہ خط استوا اور اس کے قریبی مقامات میں اگرچہ آبادی ہے مگر بہت کم ہے اور ابن رشد کا خیال ہے کہ خط استوا معتدل ہے۔ اور اس کا جنوبی حصہ و علاقہ شمالی حصہ کی طرح آباد ہے۔ فساد تکوین کے پیش نظر تو علامہ کا یہ قول محال نہیں، لیکن اس لحاظ سے کہ خط استوا کا وہ جنوبی رخ جو از روئے قیاس قابل آبادی ہے، سب کا سب پانی سے ڈھکا ہوا ہے، یہ خیال قرین قیاس نہیں۔ جب معتدل حصہ ہی پانی کی زیادتی سے قابل آبادی نہیں۔ تو باقی تو ضرور نا قابل آبادی ٹھہرے گا، کیونکہ آبادی تدریجی رفتار سے چلتی ہے۔ اور ایک وجودی نقطہ سے جس طرح شمالی سمت میں کہ خط استوا پر آبادی کم ہے اور وہ بالتدریج بڑھتی جاتی ہے۔ وہ عدم سے شروع نہیں ہوتی کہ پہلے کچھ نہ ہو اور پھر آبادی بڑھتی جائے۔ اور یہ کہنا کہ خط استوا پر آبادی ممکن ہے تو یہ خلاف واقعہ ہی اور اخبار متواترہ اس کی تردید کرتی ہیں۔ واللہ اعلم۔

اب اس کے بعد ہم ایک جغرافیائی تذکرہ و نقشہ پیش کرتے ہیں جس طرح کتاب نزہۃ کے مصنف نے لیا ہے پھر پوری بحث کی تفصیل و توضیح پیش کریں گے۔

مذکورۂ بالا جغرافیہ پر تفصیلی بحث

واضح رہے کہ حکماء نے آباد حصۂ زمین کو حسب ذکر سابق شمال سے جنوب کی طرف سات مساوی العرض حصوں پر تقسیم کیا ہے اور ہر حصہ کو اقلیم کہتے ہیں تو اس صورت سے پوری آباد شدہ زمین سات اقلیموں میں بٹ گئی۔ ان میں سے ہر اقلیم کا طول مغرب سے مشرق تک ہے۔ چنانچہ پہلی اقلیم مغرب سے مشرق تک خط استوا کے ساتھ ساتھ جہت جنوب میں چلتی ہے۔ اور اس سے پرے سوائے ویرانوں اور ریگستانوں کے کچھ نہیں۔ اگر وہاں کچھ آبادی مان بھی لی جائے تو وہ صحیح معنی میں آبادی کہلانے کی مستحق نہیں۔ اب خط استوا سے جہت شمال میں دوسری اقلیم واقع ہے پھر تیسری و چوتھی۔ غرض ساتویں اقلیم تک یہی سلسلۂ آبادی چلا گیا ہے۔ ساتویں اقلیم کے بعد آبادی کا نام و نشان نہیں۔ پھر بحر محیط تک اسی طرح ویرانے اور چٹیل میدان ہیں جس طرح اقلیم اول کے بعد جہت جنوب میں۔ البتہ شمالی غیر آباد رقبۂ زمین، جنوبی غیر آباد رقبہ سے کہیں کم ہے۔ پھر آفتاب کے معدل النہار سے ہٹ جانے کے سبب اور قطب شمالی کا شہروں کے افقوں سے اٹھ جانے کے باعث ان اقلیموں میں دن و رات چھوٹے بڑے ہوتے رہتے ہیں۔ کیونکہ روز و شب کی قوسیں گھٹتی بڑھتی رہتی ہیں۔ مثلاً پہلی اقلیم کے آخر میں جب سورج راس جدی پر پہنچتا ہے تو بڑی سے بڑی رات تیرہ گھنٹے کی ہوتی ہے۔ اور جب آفتاب راس سرطان پر پہنچتا ہے، تو بڑے سے بڑا دن بھی تیرہ گھنٹے کا ہوتا ہے۔ اور خط استوا سے شمالی رخ میں دوسری اقلیم کے آخر میں جب آفتاب راس سرطان پر آتا ہے جس کو منقلب صیفی کہتے ہیں تو بڑے سے بڑا دن ساڑھے تیرہ گھنٹے کا ہوتا ہے۔ اسی طرح جب آفتاب راس جدی یعنی منقلب شتوی پر آتا ہے تو بڑی سے بڑی رات ساڑھے تیرہ گھنٹے کی ہوتی ہے۔ گویا رات جب زیادہ سے زیادہ بڑھ جاتی ہے تو دن زیادہ سے زیادہ چھوٹا ہو جاتا ہے۔ یعنی دن و رات کے چوبیس گھنٹوں میں صرف ساڑھے دس گھنٹے کا رہ جاتا ہے۔ اسی طور جب دن زیادہ سے زیادہ بڑھ جاتا ہے، تو رات سب سے چھوٹی رہ جاتی ہے یعنی صرف ساڑھے دس گھنٹے کی۔ دن و رات کے یہی چوبیس گھنٹے جن کو ساعات زمانیہ بھی کہتے ہیں، فلک الافلاک کے ایک پورے دورہ کی مدت ہے۔ کیوں کہ چوبیس

گھنٹے میں یہ پورے عالم کا ایک چکر لگا لیتا ہے۔ تیسری اقلیم کے آخر میں سب سے بڑی رات اور سب سے بڑا دن چودہ چودہ گھنٹے کے ہوتے ہیں۔ اور چوتھی اقلیم کے آخر میں ساڑھے چودہ چودہ گھنٹے کے۔ اور پانچویں اقلیم کے آخر میں پندرہ گھنٹے کے اور چھٹی کے آخر میں ساڑھے پندرہ گھنٹے کے۔ اور ساتویں کے آخر میں سولہ گھنٹے کے۔ اور یہیں آبادی ختم ہو جاتی ہے۔ تو گویا ان اقلیموں میں ہم جانب جنوب سے جانب شمال جس قدر بڑھتے جائیں، ہر اقلیم کے لمبے سے لمبے دن و رات میں دوسری اقلیم کے لمبے سے لمبے دن و رات سے آدھ گھنٹہ کا فرق پائیں گے۔ پھر خود اقلیم کے اندر بھی دوری مسافت کے لحاظ سے دن و رات کی بڑھائی میں منٹوں کا فاصلہ پڑتا جاتا ہے۔

ان اقلیموں میں شہروں کے عرض بلد سے وہ فاصلہ مراد ہوتا ہے، جو شہر کے سمت راس اور معدل النہار کے مابین واقع ہے جو خط استوا ر کے باشندوں کا سمت راس ہے۔ اور اسی فاصلہ کی مقدار قطب جنوبی شہر کے افق سے گرتا ہے۔ اور قطب شمالی اٹھتا ہے۔ یعنی یہ تینوں فاصلے باہم مساوی ہوتے ہیں، اور عرض بلد کہلاتے ہیں چنانچہ ابن میں بھی اس کی وضاحت ہوئی۔ علماء جغرافیہ نے ان ساتوں اقلیموں کو ان کی لمبائی میں مغرب سے مشرق تک دس برابر کے حصوں پر تقسیم کیا ہے اور ہر حصہ میں جو جو شہر، قصبے، پہاڑ اور دریا واقع ہیں، نیز ان کے درمیان راہوں کی جو کچھ دوری ہے، سب زیر بیان لائے ہیں۔ اب ہم اختصار سے کام لیتے ہوئے ہر حصہ اقلیم کے مشہور شہروں دریاؤں اور سمندروں کا حال تحریر کرتے ہیں۔ اور کتاب نزہۃ المشتاق کے اسلوب و طریق کو پیش نظر رکھتے ہیں جس کو علامہ علوی الادریسی حمودی نے بادشاہ سسلی رُوجار بن رُوجار کے لئے لکھی تھی، جبکہ علامہ موصوف سسلی میں قیام پذیر تھے اور جزیرہ مذکورہ حکومت واٹلی سے نکل چکا تھا اس کتاب کی تصنیف چھٹی صدی کے وسط میں عمل میں آئی۔ اس سلسلہ میں مصنف نے کتابوں کا اچھا ذخیرہ فراہم کر لیا تھا۔ مثلاً مسعودی، ابن خرداذبہ، حوقلی، قدری، ابن اسحاق، منجم اور بطلیموس وغیرہ کی تمام تصانیف ان کے پاس موجود تھیں۔ اب ہم اقلیم اول کے حالات سے بیان کا آغاز کرتے ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ یعصمنا بمنہ و فضلہ۔

(اقلیم اول) اس اقلیم کے مغربی رخ میں جزائر خالدات (جزائر کنیریا) واقع ہیں۔ جن سے بطلیموس نے شہروں کا طول شمار کیا ہے۔ یہ جزیرے اقلیم کے وسطی حصہ پر نہیں، بلکہ بحر محیط میں واقع ہیں۔ ان میں بڑے اور زیادہ مشہور تین ہیں جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ اچھے آباد ہیں۔ ہم کو یہ بھی خبر لگی ہے کہ انگریزوں کے جہازوں کا ایک بیڑا اس صدی کے وسط میں ادھر جا نکلا اور ان سے لڑ بھڑ کر وہاں سے مال غنیمت بھی لایا اور قیدی بھی۔ بعض قیدیوں کو مغرب اقصیٰ کے ساحلی مقامات میں بیچا۔ چنانچہ وہ کسی طرح بادشاہ وقت کی خدمت میں بھی پیش ہوئے۔ جب انہوں نے عربی زبان سیکھ لی تو اپنے جزائر کے حالات بیان کئے۔ مثلاً یہ کہ وہ اپنے جزیروں میں زراعت کے لئے زمین سینگوں سے کھودتے ہیں۔ کیونکہ لوہا ان کے ہاں نایاب ہے۔ یہ کہ ان کی خوراک جَو ہے اور ان کے مواشی بکریاں ہیں اور لڑائیوں میں پتھروں سے ہتھیار کا کام لیتے ہیں جن کو پیٹھ کی طرف پھینکتے ہیں۔ ان کی عبادت یہ ہے کہ جب سورج نکلتا ہے تو اس کو سجدہ کرتے ہیں۔ وہ کسی مذہب سے واقف نہیں۔ اور نہ کسی نبیؑ کی دعوت ان تک پہنچی ہے۔ اور ان جزیروں پر جو پہنچا، ارادہ و قصد سے نہیں، بلکہ اتفاق سے ادھر جا نکلا۔ کیونکہ سمندر میں جہازوں کا سفر ہوا کی مدد سے ہوتا ہے اور ہوا کے رخوں کے پہچاننے پر موقوف ہے کہ اگر مثلاً ہوا سیدھی چلتی رہی تو جہاز اپنی گذرگاہ میں کن کن شہروں میں

پہنچے گا۔ جب ہوا کا رخ پلٹ جاتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ جہاز سیدھا چل کر کہاں پہنچے گا تو ہوا کے بالمقابل بادبانوں کو کھول دیتے ہیں۔ یہ سب ذمہ داری ملاحوں پر ہے، جو سمندر میں جہاز رانی کے پورے پورے ذمہ دار اور نگران ہوتے ہیں اور اپنے مقررہ قوانین کے ماتحت وہ جہاز چلاتے ہیں۔ ان کے پاس ایک نقشہ بھی رہتا ہے، جس میں سمندری راستے اور ان کے ساحلی شہر جس ترتیب سے کہ وہ سمندر کے ساحل پر واقع ہیں، اور ہواؤں کے چلنے کے رُخ اور ان کے اختلافات سب درج ہوتے ہیں۔ اس نقشہ کو وہ کنپاس کہتے ہیں اور سمندری سفر میں ملاح لوگ اسی پر اعتماد و بھروسہ کرتے ہیں۔ اب بحرِ محیط میں یہ سب صورتیں ناقابلِ عمل ہیں۔ اور اسی بنا پر جہاز بھی اس میں نہیں جاتے کیونکہ اگر وہاں تو سمت کا علم نہیں ہوتا، اور چل پڑیں تو واپسی کے لالے پڑ جاتے ہیں۔ پھر اس سمندر کی فضا میں اور سطحِ آب پر بھی ایسے بخارات چھائے رہتے ہیں، جو جہازوں اور کشتیوں کو نہیں چلنے دیتے۔ کیونکہ خشکی دور ہونے کے باعث سورج کی شعاعیں زمین سے منعکس ہو کر بخارات تک نہیں پہنچتیں کہ وہ تحلیل ہو جائیں۔ اسی سبب سے بحرِ محیط کے حالات سے کسی کو واقفیت نہیں۔

اسی اقلیم کے جزو اول میں سے دریائے نیل گذرتا ہے، جو حسب بیان سابق جبلِ قمر سے نکلتا ہے۔ اس کا نام یہاں نیلِ سوڈان ہے۔ یہ آگے چل کر جزیرہ اولیک کے پاس بحرِ محیط میں گر جاتا ہے۔ اسی دریائے نیل کے کنارے پر سلا، تکرور اور غانا واقع ہیں۔ جو آج کل زمانہ سوڈانیوں کی ایک قوم "مالی" کے زیرِ حکومت ہیں۔ مغرب اقصیٰ کے تاجر بھی ان شہروں میں آتے جاتے ہیں۔ اور ان کے شمال میں قریب ہی ملثمین کی خانہ بدوش قومیں آباد ہیں۔ اور جنگل بھی ہیں، جن میں یہ قومیں چکر لگاتی رہتی ہیں۔ دریائے نیل کے جنوب میں "لملم" نامی سوڈانی قومیں آباد ہیں، یہ کافر ہیں۔ اور اپنے منہ اور کنپٹی پر داغ لگاتے ہیں۔ غانا و تکرور کے باشندے ان پر حملہ آور ہوتے ہیں ان کو قید کر کے تاجروں کے ہاتھ بیچ ڈالتے ہیں جو ان کو مغرب میں لے جاتے ہیں۔ گویا یہ سب کے سب اہل غانا اور تکرور کے غلام ہیں۔ ان کے پرے جنوب میں کوئی قابلِ اعتبار آبادی نہیں۔ اگر ہے بھی تو ایسے انسانوں کی جو حیوانِ مطلق سے قریب تر ہیں۔ اور جو جنگلوں اور غاروں میں رہتے بستے ہیں۔ اور گھاس اور کچے دانوں پر گذارہ کرتے ہیں۔ بلکہ کبھی آپس میں ایک دوسرے کو بھی کھا جاتے ہیں۔ اسی طرح یہ تو صحیح معنی میں انسانوں کے شمار ہی میں نہیں۔ سوڈان میں سارا میوہ توات، تکدرارین اور ورکلان وغیرہ صحرائے مغرب کی چھوٹی چھوٹی بستیوں سے آتا ہے۔ بتایا جاتا ہے کہ غانا میں علویوں کی وہ قوم حکمران تھی جو بنی صالح کے نام سے مشہور تھی۔ شریف ادریسی مؤلف کتاب نزہار لکھتا ہے کہ یہ صالح بن عبداللہ بن حسن بن الحسن ہے۔ لیکن عبداللہ بن حسن کی اولاد میں اس صالح کا سراغ نہیں ملتا۔ اب یہاں کی حکومت سلطان مالی کے قبضہ میں آگئی ہے۔

اسی اقلیم کے تیسرے حصہ میں غانا کے مشرق میں شہر کوکو (Kogo) واقع ہے، جو ایک نہر کے کنارہ آباد ہے اور وہ نہر یہیں کے پہاڑوں سے نکل کر مغرب کی طرف بہتی ہوئی اقلیم کے دوسرے حصہ کے ریتلے میدان میں ختم ہو جاتی ہے۔ پہلے سلطان کوکو خودمختار حکمران تھا، لیکن جب سلطان مالی اس پر غالب آیا، تو کوکو اس کی قلمرو کا ایک حصہ شمار ہونے لگا اور اب تو وہ فتن و فسادات کے باعث ایک ویرانے کی شکل میں ہے۔ چنانچہ تاریخ بربر کے ذیل میں جہاں ہم حکومتِ مالی کا ذکر چھیڑیں گے، وہاں ان فتنوں کا ذکر بھی انشاء اللہ لائیں گے۔

کوکو کے جنوب میں کاتم سوڈانی قوموں کی بستیاں ہیں۔ اس کے بعد نیل کے شمالی کنارہ پر ونغارہ ہے۔ اور کاتم و ونغارہ ہر دو کے مشرق میں زغاوہ (زاغاوا) اور تاجرہ واقع ہیں، جو اس اقلیم کے چوتھے حصہ میں نوبہ کی سرزمین سے متصل ہیں۔ نیل مصر خط استواء میں اپنے مخرج سے نکل کر نوبہ ہی کی سرزمین سے گذرتا ہوا شمال کے رخ میں بحر روم کی طرف نکل جاتا ہے۔ اصل میں اس دریا کا مخرج جبل قمر ہے، جو خط استواء سے سولہ درجے ہٹ کر واقع ہے۔ جبل قمر کی وجہ تسمیہ میں اختلاف ہے۔ بعض قاف و میم کے فتح سے اس کو ضبط کرتے ہیں۔ گویا اس کی سفیدی اور شدت روشنی کے باعث اس کو چاند سے تشبیہ دیے ہوئے یاقوت نے کتاب المشترک میں قاف کے ضمہ اور سکون میم کے ساتھ لکھا ہے۔ اور اہل ہند کی ایک قوم کی طرف اس کی نسبت بتائی ہے۔ ابن سعید بھی اسی کے ہم خیال ہے۔ اس پہاڑ سے دس چشمے پھوٹتے ہیں اور پانچ پانچ کر کے دو جھیلوں میں گر جاتے ہیں۔ ہر دو جھیلوں کا درمیانی فاصلہ چھ میل کا ہے۔ پھر ہر دو جھیلوں سے تین تین نہریں نکل کر ایک جھیل میں اکٹھی ہو جاتی ہیں۔ اس جھیل کے نیچے ایک پہاڑ واقع ہے جو شمال کے رخ سے اس کے پانی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ ان میں سے غربی شاخ مغرب ہی کی طرف بلاد سوڈان کی جانب بہتی ہوئی بحر محیط میں جا گرتی ہے۔ اور شرقی شاخ شمال کی جانب حبشہ، نوبہ اور ان کے درمیانی حصہ کی طرف بہتی ہوئی سرزمین مصر کے بالائی حصہ میں تین شاخوں میں بٹ جاتی ہے۔ ان میں سے تین تو اسکندریہ، رشید (Rosetta) اور دمیاط کے پاس بحیرہ روم میں گر جاتی ہیں۔ اور ایک شاخ پہلے اس کے کہ اقلیم اول کے وسط میں سمندر تک پہنچے، ایک شور بحیرہ میں گر جاتی ہے۔ اس نیل پر نوبہ، حبشہ، بلاد واحات اسوان تک اور بلاد نوبہ کا دار الحکومت واقع ہے۔ دنقلہ بھی اسی نیل کے مغرب کی طرف ہے۔ اس کے بعد علوہ و بلاق ہیں۔ اور بلاق سے شمال کی جانب چھ منزل ہٹ کر کوہ جنادل واقع ہے۔ یہ پہاڑ مصر کی جہت میں تھوڑا سا ہے اور نوبہ کی سمت زیادہ بلند ہے۔ دریائے نیل اس میں سے گذرتا ہوا جب دور تک پستی میں گرتا ہے تو عجیب ہولناک منظر بنتا ہے۔ کشتیاں اور جہاز اس میں سے ہو کر نہیں گذر سکتے۔ بلکہ سوڈانی کشتیوں سے مال و اسباب اتار لیا جاتا ہے اور سواری کی پیٹھ پر اسوان پہنچایا جاتا ہے جو صعید کا صدر مقام ہے۔ اور وہاں سے جنادل تک۔ اور جنادل و اسوان کے مابین بارہ منزلوں کا فاصلہ ہے۔ واحات کے مغرب میں وادی نیل ہے جو کہ اب ویرانہ کی شکل میں ہے۔ لیکن پرانی آبادی کے نشانات اس میں موجود ہیں۔

اس اقلیم کے پانچویں حصہ میں اس وادی پر جو خط استواء کے پرلی طرف سے شروع ہو کر سرزمین نوبہ تک چلی گئی ہے، ملک حبشہ واقع ہے۔ یہیں سے نیل گذرتا ہے جو نوبہ کی جانب مصر کے رخ میں بہتا ہے۔ اکثر اہل جغرافیہ کو شبہ ہو گیا ہے کہ یہ نیل نیل قمر کی ایک شاخ ہے بطلیموس نے بھی کتاب جغرافیہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔ لیکن اس کو نیل قمر کی شاخ نہیں مانا ہے۔ اسی پانچویں حصہ پر بحر ہند ختم ہوتا ہے، جو جانب چین سے شروع ہو کر اس اقلیم کے اکثر حصہ کو ڈھکتا ہوا پانچویں حصہ پر ختم ہوتا ہے۔ اسی لئے اس حصہ اقلیم میں کوئی آبادی نہیں۔ سوائے ان جزیروں کے جو بحر ہند میں واقع ہیں۔ اور وہ کئی ہیں۔ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی تعداد ایک ہزار تک پہنچتی ہے۔ یا پھر کچھ آبادی اس کے تمام ساحلی مقامات پر پائی جاتی ہے، جس کے شرقی حصہ میں چین اور یمن کا کچھ حصہ آ گیا ہے۔

اسی اقلیم کا چھٹا حصہ بحر قلزم اور بحر فارس کے درمیانی فاصلہ سے عبارت ہے۔ جو بحر ہند سے شمال کی جانب پھیلے ہوئے ہیں۔ جزیرہ عرب انہیں کے مابین محصور ہے، جس میں یمن بھی شامل ہے۔ اور خط شحر اس کے مشرق میں بحر ہند

کے ساحل پر اور حجاز و یمامہ کے ادھر واقع ہے۔ چنانچہ اس کا ذکر ہم دوسری اقلیم کے ذیل میں کریں گے۔ بحر ہند کے غربی ساحل پر زیلع شہر آباد ہے، جو حبش میں شمار ہوتا ہے۔ اور حبش کے شمال میں بجہ نامی جاتے کے جنگل ہیں جو صعید کے بالائی حصہ کے پہاڑ علاقی اور بحر قلزم کے مابین واقع ہیں۔ زیلع کے نیچے بجانب شمال خلیج باب المندب ہے۔ جہاں سمندر ٹکرا کر اور چڑھا ہوا ہے۔ یہ ٹکرا کر تنگ ہو جاتا ہے۔ یہ پہاڑ بحر ہند کے بیچ میں واقع ہے۔ اور جنوب سے شمال کی طرف رخ کیے ہوئے ساحل یمن کے ساتھ ساتھ بارہ میل لمبائی میں چلا جاتا ہے۔ اسی لئے یہاں آکر سمندر راستہ تنگ ہو جاتا ہے کہ اس کا عرض فقط تین میل کا رہ جاتا ہے۔ اور یہی مقام باب المندب کے نام سے مشہور ہے۔ سویز مصر جانے والے یمنی جہاز اسی پر سے ہو کر گزرتے ہیں۔ باب المندب کے نشیب میں جزائر سواکن و دہلک ہیں۔ اور ان کے سامنے مغرب میں بجہ (سوڈانیوں کی ایک قوم ہے) کے جنگل ہیں۔ اور اسی حصے کے شرق میں یمن کی وادیاں ہیں اور اس کے ساحل پر شہر علی بن یعقوب ہے بحر ہند کی جنوبی سمت میں اسی سمندر کے ہوائی ساحل پر بربری قریے ہیں۔ جو ایک دوسرے سے ملے جلے چلے گئے ہیں اور جنوب کی طرف … اس اقلیم کے چھٹے حصہ تک پہنچ گئے ہیں۔ اور ان کے متصل مشرق میں زنگ سب ہیں اور اس کے جنوبی کنارہ پر سفالہ واقع ہے۔ اور ولایت وقواق بھی سمت جنوبی میں اور سفالہ کے مشرق میں ہے، اس کے متصل اس اقلیم کے دسویں حصہ تک چلی گئی ہے۔ جہاں یہ سمندر اس اقلیم میں داخل ہوتا ہے جو محیط … بہت سے جزیرے ہیں۔ ان میں سب سے بڑا جزیرہ ہے، جو گول شکل میں آباد ہے اسی میں … کے بالمقابل دنیا کا سب سے اونچا پہاڑ ہے۔ پھر جزیرہ قمر ہے۔ جو ایک … شکل میں بسا ہوا ہے۔ سفالہ کے سامنے سے شروع ہوتا ہے اور جانب شرق چلتا ہوا … بالائی ساحلوں سے جا ملتا ہے۔ اس کے جنوب میں … وقواق (واق واق) ہے۔ اور مشرق میں جزیرہ سیلون اور دیگر جزائر شرقیہ واقع ہیں۔ ان جزیروں میں خوشبودار مصالحے پیدا ہوتے ہیں۔ اور اہل جغرافیہ بتاتے ہیں کہ سونے اور زمرد کی کانیں بھی یہاں پائی جاتی ہیں۔ یہاں کے باشندے عام طور پر مجوسی ہیں۔ اور ان میں بہت سے بادشاہ ہیں۔ اور ان جزائر کے دیگر عجائبات بھی جغرافیہ میں منقول ہیں۔ بحر ہند کے شمالی ساحل پر اسی اقلیم کے چھٹے حصہ میں بلاد یمن واقع ہیں۔ بحر قلزم کے رخ میں زبید مہجم، تہامہ یمن اور ان کے بعد صعدہ کا شہر واقع ہے، جو زیدیوں کی امامت کا مرکز ہے۔ یہ شہر بحر شرقی اور بحر جنوبی سے کافی فاصلہ پر ہے۔ اس کے بعد عدن آجاتا ہے۔ اور اس کے شمال میں صنعا آباد ہے۔ ان ہر دو کے بعد مشرقی جانب احقاف و ظفار کی سرزمین ہے اور اس کے بعد حضر موت۔ پھر بحر جنوبی اور بحر فارس کے مابین شحر ہے۔ اقلیم کے ساتویں حصہ میں بھی قطعہ زمین پانی سے کھلا ہوا ہے جو اس سمندر میں ملتا ہے۔ پھر نویں حصہ میں کچھ زمین دکھائی دیتی ہے اور دسویں حصہ کی اس سے زائد زمین کھلی ہوئی ہے جس میں چین کا بالائی حصہ آگیا ہے۔ اس کا مشہور شہر خانکو ہے۔ اور اس کے سامنے ہی جانب شرق میں جزائر سیلون ہیں، جن کا ذکر ابھی سابق میں ہوا۔

دوسری اقلیم:۔

یہ اقلیم جانب شمال سے آکر اقلیم اول سے ملتی ہے۔ اس کے ٹھیک مغرب میں بحر محیط میں مذکورہ جزائر خالدات کے دو جزیرے واقع ہیں۔ اس اقلیم کے پہلے دوسرے حصہ میں بالائی جانب قنوریہ کی سرزمین ہے۔ اور اس کے بعد سمت شرق میں غانا کا اوپر والا حصہ واقع ہے۔ پھر زغاوہ سوڈانیوں کی چلت پھرت کی زمین ہے۔ ان ہر دو کے نیچے طرف صحرائے نستر ہے، جو مغرب سے مشرق تک پھیلا ہوا ہے۔ اور اس میں جنگل ہیں، جن میں سے مغرب اور سوڈان

کے مابین سفر کرنے والے تاجر ہو کر گزرتے ہیں۔ اسی صحرا میں صنہاجہ کی ایک شاخ قوم ملثمین بھی گشت لگاتی رہتی ہے۔ یہ قوم صنہاجہ کئی ایک شاخوں میں بٹی ہوئی ہے۔ جن کے مسکن کزولہ، لمتونہ، مسوفہ، لمتہ اور وریکہ ہیں۔ اس صحرا کے مشرق میں فزان ہے۔ پھر بربری قبیلہ ازکار کی بستیاں آباد ہیں، جو مشرق کی جانب تیسرے حصہ اقلیم کی بلندی تک چلی گئی ہیں۔ اس کے بعد اسی تیسرے حصہ کے شمالی رخ میں ودان کی بقیہ زمین آگئی ہے۔ اور جانب شرق میں اسی کی سمت میں سنتریہ کی سرزمین ہے، جس کو واحات داخلہ کہتے ہیں۔ چوتھے حصہ کی بلندی پر باجوئین کی بقیہ زمین ہے۔ پھر اس حصۂ اقلیم کے وسط میں دریائے نیل کے کناروں پر صعید کے شہر ہیں۔ یہاں دریائے نیل دو پہاڑوں کے بیچ میں سے ہو کر گزرتا ہے اس کے غرب میں کوہ واحات کہلاتا ہے، اور مشرق میں کوہ مقطم۔ اسی پر بالائی جانب اسنا اور ارمنت کے شہر ہیں۔ اسیوط، قوص اور صول بھی پہاڑ کے دامن میں واقع ہیں۔ اخمیم پہاڑوں پر آکر دریائے نیل کی دو شاخیں ہو جاتی ہیں۔ جو آسیب راست والی شاخ لاہون پر ختم ہوتی ہے، اور بائیں جانب والی شاخ دلاص پر۔ انہیں ہر دو شاخوں کے درمیان مصر کا بالائی حصہ واقع ہے۔ کوہ مقطم کی مشرقی جانب صحرائے عیذاب آگیا ہے، جو اقلیم کے پانچویں حصہ میں چلا جاتا ہوا بحر سویس یعنی بحر قلزم پر جو جنوبی بحر ہند سے شمال کی طرف نکلتا ہے، ختم ہو جاتا ہے۔ بحر قلزم کے مشرقی کنارہ پر حجاز کی سرزمین ہے، جو کوہ یلملم سے یثرب تک چلی گئی ہے۔ وسط حجاز میں مکہ معظمہ واقع ہے۔ اور اس کے ساحل پر شہر جدہ ہے۔ جو عیذاب کے بالمقابل سمندر کے مشرقی کنارہ پر آباد ہے۔ چھٹے حصہ کے مغرب میں نجد ہی جس کا بلند حصہ جنوب میں ہے۔ اور تبالہ، جرش، عکاظ شمال میں۔ نجد کے نیچے حجاز کی بقیہ زمین ہے۔ اور اسی کی سمت میں مشرق کی طرف نجران اور خیبر ہیں۔ ان کے نیچے یمامہ ہے۔ اور نجران ہی کی سمت میں بجانب مشرق سبا اور مأرب کا ملک ہے۔ پھر شحر کی زمین بحر فارس تک چلی گئی ہے۔ یہ بحر فارس، بحر ہند سے شمال کی جانب نکل کر مغرب کی جانب پھرتا ہوا اپنی رفتار میں مثلث کی شکل بناتا ہے۔ اس کے بالائی حصہ میں شحر کا ساحل یعنی شہر قلہات واقع ہے۔ قلہات سے نیچے کی طرف بحر فارس کے ساحل پر عمان ہے اور پھر بحرین۔ آخر اقلیم کے آخری حصہ در مالتین حصہ کی مشرقی زمین کے درمیان بحر فارس کا ایک ٹکڑا واقع ہے، جو چھٹے حصہ میں اپنے دوسرے ٹکڑے سے جا کر مل جاتا ہے۔ بحر ہند نے اس چھٹے حصہ اقلیم کے بالائی حصہ کو ڈھک رکھا ہے۔ وہیں سے سندھ سے مکران تک کا علاقہ ہے اور مکران کے مقابلہ میں طوبران ہے، جو سندھ ہی میں شمار ہوتا ہے۔ گویا سندھ پورا اس حصۂ اقلیم کی مغربی سمت میں واقع ہے۔ اس کے اور ہند کے مابین جنگل آگئے ہیں جو سندھ کو ہند سے جدا کرتے ہیں۔ سندھ میں ایک دریا بھی بہتا ہے، جو ہندوستان سے آتا ہے، اور بحر ہند کے جنوب میں گر جاتا ہے (یعنی دریائے سندھ) ہندوستان کا ابتدائی حصہ بحر ہند کے ساحل پر واقع ہے۔ اس میں مشرق کی طرف بلہرا اور اس کے نیچے نشیبی علاقہ میں کابل کی زمین ہے اور اس کے بعد مشرق میں بحر محیط تک کشمیر داخلی و خارجی کے مابین اقلیم کے نویں حصہ میں قنوج کا علاقہ ہے۔ پھر اس کے جانب غربی میں اقصائے ہندوستان ہے، جو مشرق تک چلا گیا ہے۔ اور نویں حصہ کی بلندی سے دسویں حصہ تک پھیلا ہوا ہے اور مشرق سے نیچے کی طرف ملک چین کا ایک حصہ ہے، جس میں اس کا مشہور شہر شیغون (سیگو) واقع ہے پھر دسویں حصۂ اقلیم میں بحر محیط تک چین ہی چلا گیا ہے۔

تیسری اقلیم:-

یہ اقلیم دوسری اقلیم سے جانب شمال سے آکر ملتی ہے۔ اس کے پہلے حصہ کے تقریباً ایک تہائی بالائی رقبۂ زمین کو کوہ درن گھیرے ہوئے ہے جو بحر محیط کے نزدیک مغرب سے مشرق تک آڑا واقع ہے۔ اس پہاڑ میں بربری قومیں بے حد و حساب بستی ہیں اور یہ قطعۂ زمین جو اس پہاڑ اور اقلیم دوم کے مابین بحر محیط کے اوپر واقع ہے۔ رباط ماسہ ہے اور اسی سے مشرق کی جانب سے سوس اور نول کی سرزمین آکر ملتی ہے۔ اور اسی سمت میں مشرق ہی کے رخ میں درعہ پھر سجلماسہ اور [illegible] کے بعد قسطہ کا درانی صحرا ہے، جس کا ذکر ابھی اقلیم دوم کے بیان میں آچکا ہے۔ یہ درن پہاڑ اس حصۂ اقلیم کے تمام علاقہ پر پھیلا ہوا ہے۔ مغربی رخ میں اس پہاڑ میں درے اور گھاٹیاں [illegible] سب سے کم ہیں [illegible] کے مانند [illegible] آتا ہے، تو [illegible] درے اور بلند چوٹیاں [illegible] ملتی ہیں۔ جہاں قوم مصامدہ [illegible] سکسیوہ، ہنتانہ، تینملل، [illegible] ہسکورہ اور [illegible] آباد ہیں۔ گویا مصامدہ قوم کی آبادی [illegible] موسانی ہے [illegible] کے بعد صنہاجہ کے [illegible] اور اس حصۂ اقلیم کے آخر تک قوم زناتہ کے بعض قبیلے ستہ ہوتے ہیں [illegible] اس آکر ملتا [illegible] بڑھتا جاتا ہے۔ پھر بربری دوسری قومیں [illegible] پھیلی گئی ہیں جن کا ذکر ہم ان کے [illegible] میں [illegible] گے۔ اب [illegible] کی جانب مغرب اقصیٰ تک بلند ہوتا گیا ہے۔ اس کے جانب [illegible] مراکش، اغمات، [illegible] بحر محیط کے کنارہ پر اس حصہ میں رباط آسفی اور شہر سلا واقع ہے۔ اور ولایت [illegible] کے پیچھے [illegible] مکناسہ، تازا، قصر کتامہ [illegible] یہی سرزمین مغرب اقصیٰ کے نام سے مشہور ہے [illegible] بحر محیط کے ساحل پر [illegible] اصیلا [illegible] پھر اس ملک کے مشرق میں مغرب اوسط واقع ہے، جس کا دارالحکومت تلمسان ہے اور [illegible] کے ساحل بحر روم پر [illegible] وہران اور الجزائر شہر آباد ہیں۔ کیونکہ یہ بحر روم [illegible] اقلیم [illegible] نکل [illegible] بڑھتا ہوا بلاد شام پر ختم ہو جاتا ہے۔ جب [illegible] تنگ رود بار کی شکل میں [illegible] دور چل کر جنوب شمال میں پھیل جاتا ہے اور چوتھی اور پانچویں اقلیم میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی لئے [illegible] ساحل پر [illegible] بہت سے شہر آباد ہیں۔ پھر بلاد جزائر [illegible] متصل ہیں اس کے مشرقی جانب سمندر کے ساحل پر بجایہ کے شہر واقع ہیں۔ اور اس کے مشرق میں قسطنطینہ ہے۔ اور پہلے حصہ کے آخر میں سمندر سے ایک منزل دور ان شہروں اور مغرب اوسط کی جانب جنوب [illegible] کچھ بلندی پر آشیر اور مسیلہ کے شہر ہیں۔ ان کے بعد زاب (زاب مغرب) ہے۔ جس کا دارالحکومت بسکرہ ہے۔ اور جو کوہ اوراس کے نیچے کوہ درن سے متصل واقع ہے، جیسا کہ ابھی ذکر ہوا۔ یہ اس حصۂ اقلیم کے آخری شرقی جانب واقع ہے۔ اس اقلیم کا دوسرا حصہ بھی قریب قریب پہلے حصہ کی شکل پر ہے۔ پھر جانب جنوب میں تقریباً اس کی تہائی مسافت پر کوہ درن کا سلسلہ مغرب سے مشرق کی طرف چلا گیا ہے جو اس حصۂ اقلیم کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ حصۂ شمالی دور تک بحر روم میں ڈوبا ہوا ہے۔ اور کوہ درن سے جنوبی حصہ تمام مغربی رخ میں ویران اور غیر آباد ہے۔ اس کے مشرق میں غدامس ہے اور اس کی مشرقی سمت میں ودّان کی سرزمین ہے جس کا بقیہ حصہ اقلیم ثانی میں واقع ہے۔ اور درن کے درمیانی حصہ کے مغرب میں کوہ اوراس اور بلاد تبسہ و اربس ہیں۔ بحر روم کے ساحل پر بونہ کا شہر آباد ہے۔ اور ان شہروں کے جانب مشرق میں افریقہ ہے۔ سمندر کے ساحل پر تونس ہے۔ پھر سوسہ اور مہدیہ ہیں۔ اور ان کے جنوب میں کوہ درن کے نیچے جرید، توزر، قفصہ اور نفزاوہ ہیں۔ اور ان کے اور ساحل کے

بیچ میں شہر قیروان، جبل سلات اور سبیطلہ ہیں۔ پھر ان سے شرق میں بحر روم کے ساحل پر طرابلس آباد ہے۔ اور اس کے مقابل ہی جنوب میں کوہ دمر و نفوسہ ہے۔ یہ دونوں قومیں ہوارہ کی دو شاخیں ہیں۔ یہ کوہ درن تک چلا گیا ہے۔ اسی کے مقابلہ میں غدامس ہے، جس کا ذکر حصہ جنوبی کے آخر میں آیا۔ اسی حصہ اقلیم کے مشرق میں آخر پر سمندر کے کنارہ سویقہ بن مشکورہ آباد ہے۔ اور اس کے جنوب میں ودان کی زمین میں خانہ بدوش عرب کی بستیاں ہیں۔ اسی اقلیم کے تیسرے حصہ میں بھی کوہ درن کا سلسلہ آ گیا ہے۔ مگر آخر میں پہنچ کر شمال کی طرف موڑ کھا جاتا ہے اور اسی سمت میں آگے بڑھتا ہوا بحر روم تک جا نکلتا ہے۔ یہاں پر اس کا نام اوثان کے نام سے مشہور ہے۔ بحر روم نے اس کے کچھ شمالی حصہ کو زیر آب کر رکھا ہے۔ [illegible] روم کے درمیان زمین بہت تنگ ہو گئی ہے۔ اس پہاڑ کے جنوب اور مغرب میں ودان کی بقیہ زمین ہے اور [illegible] گائیں ہیں۔ پھر آگے بڑھیں، تو زویلہ بن خطاب ہے اور اس کے بعد مشرق میں آخر تک ریگستان [illegible] کے درمیان مغرب میں ساحل پر شہر سرت ہے۔ پھر اجدابیہ اور برقہ کا علاقہ آ جاتا ہے [illegible] گھومتے ہوئے ہیں۔ اور پہاڑ کے موڑ پر اجدابیہ اور پھر برقہ واقع ہیں۔ اور وہیں ساحل پر طلمیثہ آباد ہے۔ اس کے [illegible] مشرق میں آخر حصہ تک ہیب اور رواحہ کے قبیلے آباد ہیں۔

اسی اقلیم کے چوتھے حصہ کی بلندی [illegible] مغرب کی جانب صحرائے برنیق اور نیچے کی طرف ہیب اور رواحہ کی [illegible] اور اس حصہ اقلیم کا بہت سا حصہ [illegible] اسی سے [illegible] یہاں تک کہ [illegible] اور عرب کی چراگاہ۔ اسی سمت میں بجانب مشرق بلاد فیوم واقع [illegible] اقلیم کے چوتھے حصہ میں بلاد صعید کے علاقہ میں [illegible] مشرق کی سمت میں مصر کی سرزمین ہے اور مصر کا [illegible] نیل کی [illegible] کے [illegible] اور ترقی کے درمیان [illegible] جاتے ہیں [illegible] کی [illegible] مغربی [illegible] پر شہر [illegible] آباد ہے۔ اور [illegible] رشید کا شہر ہے۔ اور [illegible] ساحلوں کے درمیان ملک مصر کا [illegible] ہے، جو پورا آبادی اور چھوٹی چھوٹی نہروں سے بھرا ہوا ہے۔

اسی اقلیم کے پانچویں حصہ میں ملک شام ہے [illegible] بحر قلزم [illegible] شام سے جنوب اور مغرب میں سویز کے پاس ختم ہو جاتا ہے [illegible] شمال سے [illegible] کر مغرب کی طرف [illegible] موڑ کا بہت لمبا حصہ آ جاتا ہے اور [illegible] سویز [illegible] ختم ہو جاتا ہے۔ اسی قطعہ آب پر سویز کے بعد فاران [illegible] اور [illegible] واقع ہے۔ [illegible] سے پھر سرزمین [illegible] جنوب کی جانب [illegible] ہے جیسا کہ دوسری اقلیم کے پانچویں حصہ میں [illegible] اس حصہ اقلیم کے شمالی علاقہ بحر روم نے اکثر اس کے مغربی رخ کو پانی سے ڈھانپ لیا ہے [illegible] ساحل پر [illegible] اور عریش آباد ہیں [illegible] کو [illegible] بحر قلزم سے جا ملتا ہے۔ یہاں [illegible] ایک دروازہ کی شکل میں شام کی طرف [illegible] ہے [illegible] قطعہ اب [illegible] گیاہ قطعہ زمین ہے [illegible] بنی اسرائیل مصر سے [illegible] کے بعد چالیس برس بھٹک گئے۔ اور پھر کہیں شام جانا نصیب ہوا

چنانچہ اس کا قصہ قرآن پاک میں مذکور ہے۔ اس حصہ میں جو بحر روم ہے، اس میں قبرص کے تھوڑے سے جزیرے ہیں اور اس کے باقی جزیرے چوتھی اقلیم میں واقع ہیں، جن کا ذکر آگے آرہا ہے۔ بحر روم ہی کے ساحل پر جہاں اس کا پھیلاؤ تنگ ہوجاتا ہے، شہر عریش ہے جو مصر کا آخری شہر ہے اور عسقلان بھی اسی کی طرف واقع ہے۔ اور سمندر گویا ان ہر دو شہروں کے درمیان آکر گھر جاتا ہے۔ پھر یہیں سے گھوم کر چوتھی اقلیم میں طرابلس اور غزہ کے پاس پہنچ جاتا ہے اور وہیں یہ بحر روم مشرق کی جانب ختم ہوجاتا ہے۔ اسی حصہ سمندر پر شام کے اکثر ساحل واقع ہیں۔ مشرق میں غزہ اور عسقلان ہیں اور اس سے تھوڑا سا شمال کی طرف پھر کر قیساریہ، عکا، صور، صیدا واقع ہیں۔ پھر یہاں سے یہ سمندر بجانب شمال گھوم کر چوتھی اقلیم پہنچ جاتا ہے۔ انہیں ساحلی شہروں کے بالمقابل ایک بڑا پہاڑ آگیا ہے۔ جو بحر قلزم کے ساحل ایلہ سے شروع ہو کر شمال کی جانب کچھ مشرق کی طرف جھکا ہوا چلتا ہے اور اس حصہ اقلیم سے نکل جاتا ہے۔ جس کا نام جبل لکام ہے۔ یہ پہاڑ گویا مصر و شام میں ایک حد فاصل ہے۔ اسی کے کنارہ پر ایلہ کے پاس وہ گھاٹی ہے جس پر مصر سے مکہ جانے والے حاجی گذرتے ہیں اور اس کے بعد شمال کی جانب میں حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مدفن ہے جو کوہ سراۃ کے پاس واقع ہے۔ اس پہاڑ کا سلسلہ مشرق کی طرف جاتے ہوئے گھاٹی کے شمال میں جبل لکام مذکور سے ملتا ہے۔ پھر تھوڑا سا گھوم جاتا ہے۔ یہاں اس کے مشرق میں بلاد حجر، دیار ثمود، تیماء اور دومۃ الجندل ہیں اور یہی حجاز کا زیریں حصہ ہے۔ دومۃ الجندل کے اوپر جبل رضوی اور جانب جنوب میں خیبر کے قلعے آگئے ہیں۔ اور کوہ سراۃ اور بحر قلزم کے بیچ تیہ کا صحرا واقع ہے۔ پھر کوہ سراۃ ہی کے شمال میں جبل لکام کے پاس بیت المقدس ہے۔ اس کے بعد اردن اور طبریہ ہیں جن کے مشرق سے بلاد غوریہ کی آبادیاں (بستی زمین والی) شروع ہو کر اذرعات تک چلی گئی ہیں۔ اور مشرق ہی میں اس حصہ اقلیم کے آخر میں اور ریگزار کے ختم پر دومۃ الجندل واقع ہے اور جبل لکام اس حصہ اقلیم میں بجانب شمال مڑ لیتا ہے، شہر دمشق آباد ہے، جو صیدا اور بیروت کے مقابل میں ہے۔ یہاں گویا جبل لکام سمندر اور دمشق کے درمیان حائل ہے۔ دمشق ہی کی طرف مشرق میں بعلبک ہے اور حمص شمال کی طرف، یہاں جبل لکام ختم ہوتا ہے اور بعلبک اور حمص کے مشرق میں شہر تدمر ہے اور آخر حصہ اقلیم تک بدوؤں کی بودوباش گاہ ہے۔ چھٹے حصہ میں بلندی کی جانب بلاد نجد و یمامہ کے نیچے اور جبل عرج و عمارات کے مابین، قبائل بدو عرب کا جنگل ہے، جو بحرین اور ہجر تک چلا گیا ہے۔ جو بحر فارس پر واقع ہے۔ اور اس جنگل اور اس حصہ اقلیم کے نیچے کی طرف حیرہ، قادسیہ اور وادی فرات ہے۔ ان کے بعد مشرق میں بصرہ ہے۔ اور بحر فارس شاذروان اور عبادان کے پاس اسی حصہ کے زیریں حصہ کے شمال میں ختم ہو جاتا ہے اور دریائے دجلہ بھی کئی ایک ندیوں میں منقسم ہوتا ہوا اور فرات کی بہت سی ندیوں کو اپنے اندر شامل کرتا ہوا یہیں عبادان کے پاس بحر فارس میں آکر گرتا ہے۔ سمندر کا یہ حصہ بلندی پر پھیلا ہوا اور آخر میں مشرق کی طرف تنگ ہوگیا ہے یہاں تک کہ انتہائی حصہ پر پہنچ کر شمالی حد کی طرف تنگ ہو جاتا ہے۔ اس سمندر کے مغربی کنارہ پر بحرین کا زیریں حصہ اور ہجر و احساء واقع ہیں۔ اور مغرب میں اخطب، صمان اور ریگزار کا بقیہ حصہ ہے اور مشرق کی طرف فارس کے بلند ساحل اس سمت پر واقع ہیں، جن کے نیچے سمندر مشرق کی طرف پھیلا ہوا ہے۔ اور بحر فارس کے پیچھے جنوب میں کرمان کے قفص کے پہاڑوں کا سلسلہ ہے۔ اور ہرمز کے نیچے فارس کے شہر ہیں۔ مثلاً شاپور، دارابجرد، نسا، اصطخر، شاہجان اور شیراز جو تمام صوبہ کا دارالحکومت ہے۔ فارس کے نیچے سمندر کے کنارہ شمال کی طرف خوزستان واقع ہے جس میں اہواز، تستر، صدی

صابور، سوس، رامہرمز اور ارجان ہیں۔ اور یہ ارجان ہی فارس اور خوزستان کے درمیان حد فاصل ہے۔ پھر خوزستان کے مشرق میں کردستان کے پہاڑ ہیں، جو اصفہان تک چلے گئے ہیں۔ ان پہاڑوں میں اور ان کے پیچھے ارض فارس میں یہاں کی قوموں کے رہنے بسنے اور چکر لگانے کی جگہیں ہیں۔ یہ پہاڑ قوم کے نام سے مشہور ہیں۔

ساتویں حصہ اقلیم میں مغرب کی جانب بلندی پر جبالِ قفص کا بقیہ حصہ ہے۔ اور اسی سے آگے جنوب و شمال کی طرف سے کرمان و مکران کا ملک ملتا ہے۔ اور ان کے شہر رودان، شیرجان، جیرفت، یزدشیر اور بھرج واقع ہیں۔ کرمان کے پیچھے شمال کی طرف حدود اصبہان تک فارس پھیلا ہوا ہے۔ یہ اصبہان اس حصہ اقلیم کے غرب و شمال کے مابین واقع ہے۔ پھر کرمان اور فارس کے مشرق میں سجستان کا علاقہ ہے اور جنوب میں کوہستان۔ اب اس حصہ اقلیم کے وسط میں کرمان و فارس اور سجستان اور کوہستان کے مابین لق و دق جنگل ہیں۔ جن کے راستوں کی دشوار گزاری کے باعث ان میں آمد و رفت بہت کم ہے۔ سجستان کے مشہور شہر بست و طاق ہیں۔ کوہستان، خراسان سے متعلق ہے۔ اس کے مشہور شہر سرخس اور کوہستان ہیں، جو آخر حصہ میں واقع ہوئے ہیں

آٹھویں حصہ میں جنوب مغرب کی طرف ترکوں کی خلج قوم کی جولانگاہ ہے۔ جو غرب میں سجستان سے اور جنوب میں ہندوستان سے ملتی ہے۔ اسی کے شمال میں غور کے پہاڑ آگئے ہیں اور اس کا ملک واقع ہے۔ غور کا دارالسلطنت غزنی ہے جو ہندوستان کے دروازے پر واقع ہے۔ غور کے آخر میں شمال کی جانب استرآباد اور شمال مغرب میں اس حصہ کے آخر میں ہرات کا علاقہ ہے، جو خراسان کے وسط میں ہے۔ اسفرائین، قاشان، بوشنج، مرو روذ، طالقان اور جوزجان اس کے مشہور شہر ہیں۔ یہیں جیحون دریا پر خراسان ختم ہو جاتا ہے۔ اس دریا کے کنارہ خراسان کا مغربی شہر بلخ واقع ہے اور مشرق میں ترمذ۔ یہ بلخ ہی ممالک ترک کا دارالحکومت تھا۔ یہ دریائے جیحون بلاد وخّار سے نکلتا ہے جہاں بدخشاں ہے۔ حدود ہندوستان سے ملتے ہیں۔ پھر اس حصہ اقلیم کے جنوب سے اور آخر میں مشرق کی طرف بہتا ہوا اور قریب ہی تھوڑا سا موڑ لیتا ہوا مغرب کی جانب پہنچ کر ... کی طرف نکل جاتا ہے۔ یہاں اس کا نام ریلے خراب ہے۔ پھر شمال کی طرف گھوم کر خراسان کا راستہ لیتا ہے۔ اور اسی سمت میں چلتا ہوا پانچویں اقلیم میں بحر خوارزم میں جا گرتا ہے۔ چنانچہ اس کا بیان آگے چل کر آتا ہے۔ اور جب یہ بیچ حصہ اقلیم میں پہنچ کر جنوب سے شمال کی جانب موڑ کھاتا ہے تو پانچ بڑی بڑی ندیاں اور اس میں آکر شامل ہو جاتی ہیں۔ ختل اور وخش سے آکر جانب مشرق سے اس میں ملتی ہیں اور تین دوسری جبال بتم سے مشرق ہی کی جانب سے نیچے پہاڑ میں ہوتی ہوئی شامل ہوتی ہیں۔ اور یہ سب اس کو دریائے دو چند بنا دیتی ہیں۔ ان شامل ہونے والی ندیوں میں سے ایک وخشاب ہے جو تبت سے نکلتی ہے جو اس حصہ اقلیم سے جنوب مشرق میں واقع ہے۔ پھر غرب کی طرف رخ کئے ہوئے اور قدرے شمال کی جانب مائل ہو کر چلتی ہے۔ اور اقلیم کے نویں حصہ تک نکل جاتی ہے، جو اس حصہ سے تقریباً شمال میں پڑتا ہے۔ اس کے بہاؤ پر ایک بڑا پہاڑ واقع ہے، جس کا سلسلہ اس حصہ کے وسط جنوب سے شرق کی جانب کچھ شمال کی طرف جھکا ہوا شروع ہوتا ہے اور اقلیم کے نویں حصہ تک نکل جاتا ہے، جو اس حصہ سے تقریباً شمال میں ہے۔ یوں گویا یہ سلسلہ کوہ اس حصہ کے جنوب مشرق میں تبت پر پھیلا ہوا ہے۔ اور ترکستان و ختل کے مابین ایک حد فاصل کا کام دیتا ہے۔ اس میں گزرنے کے لئے صرف ایک ہی راستہ ہے، جو اس حصہ کے وسط مشرق میں واقع ہے۔ فضل بن یحییٰ نے یہیں سد

یاجوج ماجوج کی طرح ایک سد (روک) قائم کی ہے۔ اور اس میں ایک دروازہ رکھا ہے۔ یہ نہر وخشاب تبت سے نکل کر جب اس پہاڑ کے مقابلہ میں آتی ہے تو دور دراز مسافت تک اس کے نیچے نیچے بہتی رہتی ہے۔ اور پھر وخش میں گذرتی ہوئی بلخ کے علاقہ میں دریائے جیحون میں جا گرتی ہے اس کے بعد شمال میں ترمذ کی طرف اترتی ہوئی جرجان تک پہنچ جاتی ہے اور غور کے مشرق میں، اس کے اور دریائے جیحون کے درمیان بیستان صوبہ خراسان ہے۔ جیحون کے مشرقی کنارہ پر ختل کا علاقہ واقع ہے جس کا زیادہ تر حصہ پہاڑوں سے ڈھکا ہوا ہے۔ وخش بھی اسی طرف ہے جس کی شمالی حد جبل بتم سے ملتا ہے، جو جیحون کے مغرب میں خراسان کے کنارہ سے شروع ہو کر مشرق کی طرف چلتا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کا سرا اس بڑے پہاڑ (ہمالیہ) سے جا ملتا ہے جس کے پیچھے تبت آباد ہے۔ اور اسی کے نیچے نہر وخشاب بہتی ہے جیسا کہ ہم نے بتایا جو فضل بن یحییٰ کے سد کے پاس پہنچ کر اس سے مل جاتی ہے۔ دریائے جیحون اور اسی طرح اس کی معاون ندیاں انہیں پہاڑوں سے بہتی ہوئی نکلتی ہیں۔ ان میں سے ایک دریائے وخش ہے جو مشرق سے آکر ترمذ کے نیچے شمال کی طرف اس میں شامل ہو جاتا ہے۔ دوسرا دریائے بلخ ہے جو ترجان کے پاس جبل بتم سے شروع ہو کر دریائے جیحون میں اس کے مغرب کی طرف سے آکر گرتا ہے۔ اسی دریائے مغربی کنارہ پر آمد واقع ہے جو خراسان کا علاقہ ہے۔ اور دریائے مشرق میں ترکستان کے علاقے صغد و اشروسنہ کی سرزمین ہے۔ اور مشرق میں اس کے جانب آخر حصہ اقلیم تک فرغانہ کا علاقہ ہے۔ غرض جبل بتم نے ترکستان کو شمال تک گھیر رکھا ہے۔ نواں حصہ اقلیم کی اس کے وسط تک البتہ تبت آیا ہے۔ اس کے جنوب میں ہندوستان اور مشرق میں آخر حصہ تک چین واقع ہے اور اس حصہ کے نیچے تبت سے شمال میں ختلیہ ترکستان کا علاقہ ہے جو آخر حصہ تک مشرق و شمال میں پھیلا ہوا ہے۔ پھر مغرب کی طرف سے اس سے آگے فرغانہ کی سرزمین مل جاتی ہے۔ اور وہ بھی مشرق جہت میں آخر حصہ تک پھیلی ہوئی ہے۔ فرغانہ کے مشرق میں تغزغز قوم کے ترک آخر حصہ تک آباد ہیں۔

دسویں حصہ کے جنوب میں چین کا باقی ملک ہے اور اس کا شمالی حصہ ہے۔ اور شمال میں تغزغز کا بچا ہوا علاقہ ہے۔ اور اس کے مشرق میں آخر حصہ تک ترکوں کی خرخیز قوم آباد ہے۔ اور ان کے شمال میں ...... بستے ہیں ...... کے بالکل مقابل بحر محیط میں جزیرہ یاقوت ایک گول پہاڑ میں واقع ہے ...... ہے کوئی راستہ جزیرہ کی طرف نہیں نکلتا۔ اور باہر کی طرف سے اس پر چڑھنا نہایت دشوار ہے۔ اس جزیرہ میں زہریلے سانپ بہت ہیں اور یاقوت بھی کثرت سے ملتے ہیں۔ اس کے گرد و نواح کے لوگ عجیب تدبیروں سے وہاں سے یاقوت نکال لیتے ہیں۔ اس اقلیم کے نویں اور دسویں حصہ میں خراسان کے پیچھے اور تمام پہاڑوں میں ترکوں کی بے گنتی قومیں آباد ہیں۔ یہ خانہ بدوش ہیں۔ اونٹ، بکریاں، گائیں اور گھوڑے پالتے ہیں۔ ان سے بچے بھی لیتے ہیں۔ اور انہیں پر سواری کرتے ہیں۔ اور ان کو کھاتے بھی ہیں۔ ان کے اس قدر قبیلے یہاں رہتے بستے ہیں کہ ان کی تعداد سوائے خدا تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا ان میں مسلمان بھی ہیں، جو دریائے جیحون کے قریبی ملکوں میں آباد ہیں۔ یہ اپنے ہم قوم مجوسی کافروں سے جہاد کرتے ہیں اور جو قیدی پکڑ کر لاتے ہیں ان کو ملحق ملکوں میں بیچ ڈالتے ہیں۔ اور خراسان، ہند اور عراق کی طرف بھی یہ نکلتے ہیں۔

چوتھی اقلیم :-

یہ جانب شمال سے آکر تیسری اقلیم سے ملتی ہے۔ اس کے حصۂ اول کے مغرب میں بحر محیط کا ایک ٹکڑا واقع ہے، جو اس کے جنوبی کنارہ سے شروع ہو کر شمال تک پھیلا ہوا ہے۔ اسی قطعۂ سمندر پر جنوب کی جانب طنجہ ہے اور اسی کے نیچے سے سمندر کا یہ حصہ آب خلیج کی شکل میں بارہ میل کی چوڑائی سے طریف اور جزیرۂ خضراء کے مابین چلتا ہے اس طرح کہ جزیرۂ خضراء شمال میں ہوتا ہے اور قصر مجاز اور سبتہ جانب جنوب میں۔ اب یہ مشرق جہت میں آگے بڑھتا ہوا اس اقلیم کے پانچویں حصہ کے وسط میں ختم ہو جاتا ہے۔ یہ جس قدر آگے بڑھتا جاتا ہے، بالتدریج کشادہ تر ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ اس اقلیم کے چوتھوں اور پانچویں کے اکثر حصہ کو زیر آب کر لیتا ہے۔ بلکہ تیسری اور پانچویں اقلیم کے کچھ حصہ کو بھی لپیٹ لیتا ہے۔ اسی سمندر کو بحر شام کہتے ہیں۔ اس میں بہت سے جزیرے ہیں، جن میں بڑے بڑے جہت غرب میں یابسہ، مایرقہ، منرقہ، سردانیہ، صقلیہ، سقلی ہیں۔ یہ سقلی سب سے بڑا جزیرہ ہے پھر بونس، اقریطش اور قبرص ہیں۔ چنانچہ ان سب کا ذکر ان حصہ ہائے اقلیم میں آئے گا، جن میں یہ واقع ہیں۔ اور اسی بحر روم سے خلیج بنادقہ نکلتی ہے۔ جو اس اقلیم کے تیسرے حصہ کے آخر سے اور پانچویں اقلیم کے تیسرے حصہ کے درمیان سے شروع ہوتی ہے اور شمال کی طرف چلتی ہوئی وسط حصہ سے مغرب کی جانب موڑ کھا جاتی ہے اور پانچویں اقلیم کے دوسرے حصہ [illegible] جا کر ختم ہو جاتی ہے۔ اور خلیج قسطنطنیہ بھی اسی بحر روم سے نکلتی ہے، جو پانچویں اقلیم کے چوتھے حصہ کے آخر سے بجانب شمال تیر پرتابہ عرض سے چل کر آخر اقلیم تک پہنچتی ہے۔ پھر چوتھی اقلیم کے چھٹے حصہ میں جا داخل ہوتی ہے [illegible] پانچویں اور چھٹے حصہ میں قدرتی ہوئی مشرق کی جانب بحر نیطش (بحر اسود) کی طرف گھوم جاتی ہے۔ یہاں [illegible] بحر روم بحر محیط سے نکل کر [illegible] اقلیم [illegible] جاتا ہے۔ اب خلیج کے جنوب میں اس جزو اقلیم کو تھوڑا سا [illegible] وہیں بحر [illegible] آباد ہے۔ پھر بحر روم کے ساحل پر سبتہ قطاون اور بادس شہر واقع ہیں۔ اس کے بعد یہ سمندر اس حصہ کے بقیہ حصہ کو مشرق سے [illegible] تیسرے حصہ کی طرف نکل جاتا ہے۔ [illegible] زیادہ تر آبادی اس کے اور خلیج کے شمال میں ہے۔ یہی اندلس ہے، جس کا غربی علاقہ بحر محیط اور بحر روم کے درمیان واقع ہے۔ سب سے پہلے [illegible] مغربیہ پر طریف ہے۔ اور اسی کے مشرق میں بحر روم کے ساحل پر جزیرہ خضراء ہے۔ پھر مالقہ، منقب اور مریہ ہیں۔ اور اسی مریہ کے نیچے بحر محیط کے غرب میں اس سے قریب [illegible] شریش اور لبلہ ہیں۔ اور لبلہ کے بالمقابل قادس واقع ہے تریش اور لبلہ کے مشرق میں اشبیلیہ، استجہ، قرطبہ، [illegible] غرناطہ، جیان، [illegible] وادی آش، اور بسطہ ہیں۔ بسطہ کے نیچے شنتریہ، وشلب بحر محیط پر مغرب کی طرف ہیں اور ان ہر دو [illegible] مشرق میں بطلیوس، ماردہ، یابرہ، غافق، ترجالہ اور قلعۂ رباح ہیں۔ قلعۂ رباح کے نیچے بحر محیط پر مغرب کی طرف اشبونہ ہے، اور نہر باجہ پر اس کے مشرق میں شنترین اور موزیہ ہیں اور پھر قنطرۃ السیف ہے۔ اشبونہ کے مشرق میں اس کے مقابلہ میں جبل الشارات ہے، جو یہاں مغرب سے شروع ہو کر مشرق کا رخ کئے ہوئے اس حصہ کی آخری [illegible] حد تک چلا گیا ہے۔ اور شہر سالم کی آدھی زمین طے کرنے کے بعد ختم ہوتا ہے۔ اسی پہاڑ کے نیچے قورنہ کے مشرق میں طلبیرہ ہے۔ پھر طلیطلہ، وادی الحجارہ اور شہر سالم ہیں۔ اور اسی پہاڑ کے ابتدائی کنارہ اور اشبونہ کے مابین شہر قلمریہ ہے۔ یہ سب گویا اندلس کا غربی علاقہ ہے۔ اب اس کے مشرق علاقہ میں بحیرہ روم کے ساحل پر

مرتیہ کے بعد قرطاجنہ، لقنت اور دانیہ ہیں۔ پھر بلنسیہ سے طرطوشہ مشرق میں آخر حصہ تک ہے۔ اسی کے نیچے شمال میں لیورقہ اور شقورہ ہیں جو بسطہ سے متصل واقع ہیں۔ اور غربی اندلس کا قلعہ رباح بھی اسی طرف آگیا ہے۔ پھر مشرق کی طرف ترتیب ہے۔ جو بلنسیہ کے نیچے شمال کی طرف شاطبہ ہے۔ پھر شقر، طرطوشہ اور رکوتہ آخر حصہ تک آباد ہیں۔ ان کے نیچے شمال میں منتمالہ وقریدہ کی سرزمین ہے، جو مغرب سے شقورہ اور طلیطلہ سے ملی ہوئی ہے۔ طرطوشہ کے نیچے ہی مشرق میں افراغہ ہے اور اس سے شمال میں گویا شہر سالم سے جانب مشرق میں قلعۂ ایوب ہے۔ پھر آخر حصہ تک شرقاً و شمالاً سرقسطہ اور لاردہ آباد ہیں۔

اس اقلیم کا دوسرا حصہ تقریباً سب کا سب پانی میں ڈوبا ہوا ہے۔ مگر اس کا غربی علاقہ شمال کی طرف سے کھلا ہوا ہے، جس میں سلسلۂ کوہ برنات کا بقیہ حصہ واقع ہے، جس کے معنی بلند چوٹیوں اور دندانوں والے پہاڑ کے ہیں۔ یہ پہاڑ یہاں پانچویں اقلیم کے پہلے حصہ سے شروع ہو کر آیا ہے۔ یہ بحر محیط کی انتہا اور پانچویں اقلیم کے پہلے حصہ کے آخر سے جنوب مشرق میں چلتا ہے۔ اور جنوب میں گذرتا ہوا اور کچھ مشرق کی طرف ہٹتا ہوا اس چوتھی اقلیم کے پہلے حصہ سے بچ کر اس کے دوسرے حصہ کی طرف نکل جاتا ہے۔ سلسلۂ کوہ کے اس حصہ میں گھاٹیاں ہیں جو باہر کی زمین کی طرف نکلتی ہیں۔ اور یہ زمین غشکونیہ کے نام سے مشہور ہے۔

اسی غشکونیہ زمین میں خریدہ و قرقشونہ کے شہر آباد ہیں۔ اور اس حصہ میں بحر روم کے ساحل پر برشلونہ اور اربونہ شہر واقع ہیں۔ اسی سمندر میں جس نے اس حصہ کو ڈھک رکھا ہے، بہت سے جزیرے ہیں اکثر چونکہ بہت چھوٹے ہیں، اس لئے غیر آباد ہیں۔ سمندر کے مغرب کی جانب جزیرہ سردانیہ ہے اور مشرق میں جزیرہ صقلی، جو چاروں طرف سے بہت پھیلا ہوا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا کل رقبہ زمین سات سو میل ہے۔ اس میں بہت سے شہر ہیں، جن میں سے مشہور سرقوسہ، بلرم، طرابغہ، مازر اور مسینی ہیں۔ یہ جزیرہ افریقیہ کے بالکل مقابلہ میں واقع ہے۔ ان دونوں جزیروں کے درمیان جزیرہ اعدوش اور مالطا ہے۔ اس اقلیم کا تیسرا حصہ سمندر میں غرقاب ہے۔ فقط شمال میں تین قطعات زمین کھلے ہوئے ہیں۔ غرب میں قلوریہ کی زمین ہے، اور مشرق میں بلاد بنادقہ اور ہر دو کے بیچ میں انکبردہ ہے۔

اس اقلیم کا چوتھا حصہ بھی حسب ذکر سابق پانی میں ڈوبا ہوا ہے۔ اس میں بہت سے جزیرے ہیں، جن میں بیشتر حصۂ سوم کی طرح غیر آباد ہیں۔ ان میں آباد جزیرہ بلونس ہے، جو شمال مغرب میں واقع ہے۔ اور اقریطش طول میں بسا ہوا ہے، جو وسط حصہ سے جنوب مشرق کی طرف آباد ہوتا چلا گیا ہے۔

پانچویں حصہ کی زمین ایک مثلث شکل میں جو جنوب اور مغرب میں گھری ہوئی ہے، زیر آب ہے۔ اس مثلث کا ضلع غربی شمال کی جانب اس حصہ کے آخر میں ختم ہوتا ہے۔ اور ضلع جنوبی تقریباً دو تہائی حصہ طے کرنے کے بعد۔ اب جانب مشرق میں اس کا ایک تہائی بچ رہتا ہے، جس کی شمالی طرف مغرب کی طرف رخ کئے ہوئے سمندر کے ساتھ گھوم جاتا ہے، جیسا کہ مذکور ہوا۔ نصف جنوبی میں شام کا نشیبی حصہ ہے، جس کے وسط حصہ میں سے جبل لکام گذر کر شمال میں شام کے آخر میں ختم ہوتا ہے۔ اور یہیں سے موڑ کر قطر شرقی شمالی کی طرف چلا جاتا ہے۔ مڑنے کے بعد اس کا نام جبل سلسلہ ہو جاتا ہے۔ پھر یہاں سے یہ پانچویں اقلیم کی طرف نکل جاتا ہے۔ یہ پھیر کھانے کے بعد

مشرق کی طرف بلادِ جزیرہ میں ہو کر گذرتا ہے۔ اس کے مغربی موڑ پر ہی چند پہاڑ آگئے ہیں، جو ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ یہ سلسلہ کوہ بحرِ روم اور شمالی آخری حصہ پر ختم ہوتا ہے۔ ان پہاڑوں میں بہت سے درے اور گھاٹیاں ہیں، جو دُروب کے نام سے مشہور ہیں، یہ بلادِ ارمن کی طرف نکلتے ہیں۔ اسی حصۂ اقلیم میں ان پہاڑوں اور جبلِ سلسلہ کے درمیان ارمن کا ایک حصہ ہے جو اس کے جنوبی رُخ میں شام کا پست حصہ ہے۔ اور جبل لکام بحرِ روم اور آخر حصہ کے درمیان جنوب سے شمال تک حائل ہے۔ اب ابتدائی حصہ میں جنوبی سمت میں سمندر کے ساحل ہی پر شہر انطرطوش ہے، جو غزہ اور طرابلس سے ملا ہوا ہے، جو تیسری اقلیم میں ساحل پر واقع ہیں۔ انطرطوش کے شمال میں جبلہ، لاذقیہ، اسکندرونہ اور سلوقیہ بالترتیب واقع ہیں۔ ان کے بعد شمال کی طرف بلادِ روم (ایشیائے کوچک) آگیا ہے۔ اور جبل لکام کے مقابل ہی (جو سمندر اور ابتدائی حصہ کے بیچ میں آگیا ہے) شام کا وہ حصہ ہے، جس کے مغرب میں حصن حوانی واقع ہے۔ یہ قلعۂ حشیشین (اسماعیلی فرقہ) کا ہے، جو آجکل فدائی کہلاتے ہیں۔ اس قلعہ کو مصیاف کہتے ہیں۔ یہ انطرطوش کے مقابل میں واقع ہے۔ اور اسی قلعہ کے مقابلہ میں پہاڑ سے مشرق کی جانب شہر سلمیہ آباد ہے، جو حمص سے شمال میں پڑتا ہے۔ مقیات سے شمال میں پہاڑ اور سمندر کے بیچ میں انطاکیہ کا شہر ہے۔ اس کے سامنے پہاڑ کے مشرق میں معرّہ ہے۔ اور اس کے مشرق میں مراغہ۔ انطاکیہ کے شمال میں مصیصہ، اذنہ، طرطوس، شام کے آخر میں واقع ہیں۔ انہیں کے محاذات میں پہاڑ کے غرب میں قنسرین اور عین زربہ ہیں۔ قنسرین کے مقابل میں پہاڑ کے مشرق میں حلب بسا ہوا ہے اسی طرح عین زربہ کے سامنے منبج ہے، جو ملکِ شام کے خاتمہ پر آباد ہے، اور دروب کے دائیں جانب اس کے اور بحرِ روم کے مابین روم کا وہ علاقہ ہے، جو آجکل ترکمانوں کے قبضہ میں ہے اور عثمانی خاندان اس پر حکمرانی کرتا ہے۔ انطاکیہ اور علایا سمندر کے ساحل پر واقع ہیں۔ اب ارمن میں جو جبلِ دروب اور جبلِ سلسلہ کے درمیان محصور ہے، شہر ہائے مرعش، ملطیہ و معرّہ شمالی حصہ کے آخر تک آباد ہیں۔ اور پانچویں حصہ میں ولایت ارمن سے دریائے جیحون اور اس کے مشرق سے سیحون نکلتے ہیں۔ جیحون جنوب کا رُخ کئے ہوئے دروب طرطوس اور مصیصہ سے گذرتا ہوا شمال مغرب کی طرف مڑ کر سلوقیہ کے جنوب میں بحرِ روم میں جا گرتا ہے۔ ادھر دریائے سیحون، دریائے جیحون کے متوازی چل کر مرعش اور معرّہ کے محاذات میں بہتا ہوا اور جبال دروب سے گذرتا ہوا سرزمین شام میں پہنچ جاتا ہے۔ پھر عین زربہ پر پہنچ کر اور دریائے جیحون سے آگے بڑھ کر مغرب کی طرف جھکا ہوا شمال کی جانب مڑ جاتا ہے۔ اور مصیصہ کے پاس اس کے مغرب میں دریائے جیحون سے مل جاتا ہے۔ جبل لکام کے موڑ اور جبلِ سلسلہ کے درمیان بلادِ جزیرہ کی سرزمین ہے۔ اس کے جنوب میں شہر ہائے رافضہ، رقہ، حران، سروج رہا، نصیبین اور سمیساط واقع ہیں۔ آمد جبلِ سلسلہ کے نیچے شمالی حصہ کے آخر میں آباد ہے۔ مشرقی حصہ بھی یہیں آکر ختم ہوتا ہے۔ اور اسی زمین کے بیچ میں ہو کر دریائے دجلہ و فرات گذرے ہیں، جو پانچویں اقلیم سے نکلتے ہیں اور جنوب میں بلادِ ارمن پر گذرتے ہوئے جبل سلسلہ سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ پھر فرات، سمیساط و سروج سے غرب کی طرف بہتا ہوا مشرق کی طرف گھوم جاتا ہے۔ اور رافضہ و رقہ کے قریب سے گذرتا ہوا چھٹے حصہ کی طرف نکل جاتا ہے۔ اور دجلہ و آمد کے مشرق میں گذرتا ہے۔ اور قریب ہی میں مشرق کی جانب پھر کر چھٹے حصہ کی طرف نکل جاتا ہے۔

چھٹے حصۂ اقلیم میں غرب کی جانب بلادِ جزیرہ ہے۔ اور مشرق میں جزیرہ سے ملا ہوا عراق ہے، جو مشرق میں

اس حصہ کے خاتمہ کے قریب ختم ہوتا ہے۔ عراق کے آخر سے اصفہان پہاڑ کا سلسلہ چلتا ہے۔ جو حصہ کے جنوبی طرف سے اترتا ہوا اور مغرب کی طرف جھکا ہوا شمال میں وسط حصہ تک پہنچتا ہے۔ پھر مغرب کا رخ لئے ہوئے پیش رو چھٹے حصہ سے نکل جاتا ہے۔ اور پانچویں حصہ میں جبلی سلسلہ سے جا ملتا ہے۔ لہٰذا کوہ اصفہان کے سبب یہ چھٹا حصہ دو ٹکڑوں غربی و شرقی میں بٹ جاتا ہے۔ غربی ٹکڑے کے جنوب سے اور پانچویں حصہ سے فرات نکلتا ہے۔ اور اس کے شمال سے دجلہ۔ فرات چھٹے حصہ سے نکل کر قرقیسیا پہنچتا ہے۔ اور یہیں سے اس میں سے ایک نہر نکلتی ہے، جو جزیرہ کی طرف بہتی ہوئی اس کے گرد و نواح میں غائب ہو جاتی ہے۔ پھر یہ فرات قرقیسیا سے کچھ ہی آگے بڑھ کر جنوب کی طرف پھر جاتا ہے۔ اور خابور کے قریب رحبہ کے مغرب میں گذرتا ہے۔ یہاں اس سے پھر ایک نہر نکلتی ہے، جو جنوب میں بہتی ہوئی اور صفین کو مغرب میں چھوڑتی ہوئی مشرق کی طرف مڑ جاتی ہے۔ اور یہ بھی کئی شاخوں میں پھٹ جاتی ہے۔ بعض شاخیں کوفہ کی طرف نکل جاتی ہیں، اور بعض قصر ابن ہبیرہ اور جامعین کی طرف۔ پھر یہ سب کی سب اس حصہ کے جنوب میں تیسری اقلیم کی جانب نہر کر حیرہ اور قادسیہ کے مشرق میں غائب ہو جاتی ہیں۔ فرات رحبہ سے نکل کر مشرق کی طرف بہتا ہوا اور ہیت سے شمال میں گذرتا ہوا زاب و انبار کے جنوب میں پہنچ جاتا ہے۔ اور پھر بغداد کے پاس دجلہ میں گر جاتا ہے۔ دجلہ پانچویں حصہ سے چل کر چھٹے حصہ میں آتا ہے۔ اور جزیرہ ابن عمر کے شمال سے گذرتا ہوا موصل و تکریت پہنچتا ہے اور پھر حدیثہ پر آ کر اس کو اپنے مشرق میں چھوڑتا ہوا جنوب کی جانب گھوم جاتا ہے۔ زاب کبیر و صغیر بھی اس کے اسی مشرقی سمت میں رہ جاتے ہیں۔ اور وہ جنوب کا رخ کئے ہوئے قادسیہ کے غرب میں بہتا ہوا بغداد پہنچتا ہے۔ اور یہاں فرات میں مل جاتا ہے۔ پھر بجانب جنوب چلتا ہے۔ اور جرجرایا کے غرب میں ہوتا ہوا تیسری اقلیم میں پہنچ جاتا ہے۔ اور یہاں یہ چند در چند شاخوں میں بٹ جاتا ہے۔ اور وہ سب جمع ہو کر عبادان کے پاس بحر فارس میں گر جاتی ہیں۔ اور پہلے اس کے کہ دجلہ و فرات شہر بغداد پر ایک دوسرے سے ملیں۔ ان کے درمیانی فاصلہ میں سرزمین بلاد جزیرہ واقع ہے۔ دجلہ جب بغداد چھوڑ کر آگے بڑھتا ہے، تو شمال مشرق سے ایک نہر اور آ کر اس میں مل جاتی ہے۔ یہ پہلے بغداد کے سامنے نہروان پر آ کر پہنچتی ہے۔ اور پھر وہاں سے جنوب کی طرف مڑ کر دجلہ میں شامل ہو جاتی ہے، پہلے اس کے کہ دجلہ تیسری اقلیم کا رخ کرے۔ اسی نہر اور عراق کے کوہستانی سلسلہ کے درمیان جلولا کا شہر واقع ہے۔ اور اس کے مشرق میں پہاڑ کے پاس حلوان اور صیمرہ آباد ہیں۔

اس حصۂ اقلیم کے قطعۂ غربی میں وہ پہاڑ آ گیا ہے، جو عجم کے کوہستانی سلسلہ سے شروع ہو کر مشرق کی طرف بڑھتا ہوا آخر حصہ تک پہنچتا ہے اور جس کو شہرزور کہتے ہیں۔ یہ اس قطعہ غربی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے اس چھوٹے حصہ کے جنوب اور اصفہان سے شمال مغرب میں خولنجان واقع ہے۔ یہی قطعہ بلوس کے نام سے مشہور ہے اس کے وسط میں نہاوند ہے اور نہاوند کے شمال میں، دو پہاڑوں کے ملنے کی جگہ شہر زور ہے۔ اور مشرق میں حصہ کے اختتام پر دینور آباد ہے۔ دوسرے چھوٹے قطعہ میں جو اس دوسرے پہاڑ کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، آرمینیہ کا کچھ حصہ آ گیا ہے، جس کا دار الحکومت مراغہ ہے۔ اور جو حصہ جبال عراق کے مقابل ہے، وہ بارما کہلاتا ہے۔ یہی جگہ کردوں کے قیام و رہائش ہے۔ اسی کے پیچھے زاب کبیر اور صغیر ہیں، جو دجلہ پر واقع ہیں۔ اسی قطعہ کے آخر میں آذربائیجان ہے تبریز اور بیلقان اسی کے مشہور شہر ہیں۔ اسی چھٹے حصہ کے شرقی شمالی گوشہ میں بحر نیطش کا کچھ حصہ آ گیا ہے

جس کو بحر خزر کہتے ہیں۔

ساتویں حصہ اقلیم کے جنوب مغرب میں بلوس کا زیادہ تر علاقہ آگیا ہے، جس میں ہمدان اور قزوین واقع ہیں بلوس کی بقیہ زمین تیسری اقلیم میں ہے، جس میں اصفہان ہے اسی زمین کو جنوب کی طرف سے ایک پہاڑ گھیرے ہوئے ہے، جو اس کے غرب سے شروع ہو کر تیسری اقلیم پر گذرتا ہوا اس کے چھٹے حصہ سے مڑ کر چوتھی اقلیم کی طرف مڑ جاتا ہے۔ اور جبل عراق مذکورہ سے مشرق کی جانب سے آکر مل جاتا ہے۔ یہ اصفہان کو گھیرنے والا پہاڑ تیسری اقلیم سے جہت شمال کی طرف اتر کر اسی ساتویں حصہ میں پہنچتا ہے۔ اور بلاد بلوس کو مشرق کی جانب سے گھیر لیتا ہے۔ یہیں اس کے نیچے قاشان اور قم ہیں پھر آدھی راہ طے کرنے کے بعد کچھ تھوڑا سا مغرب کی طرف گھوم جاتا ہے۔ پھر دائرہ کی شکل بناتا ہوا لوٹتا ہے، اور شمال کی طرف جھکا ہوا مشرق کا رخ لیتا ہے، یہاں تک کہ پانچویں اقلیم کی طرف نکل جاتا ہے۔ جہاں یہ مڑتا ہے اور دائرہ کی شکل بناتا ہے، وہیں اس کے مشرق میں رے واقع ہے اور یہیں سے ایک اور پہاڑی سلسلہ چلتا ہے جو غرب کی طرف گذرتا ہوا اس حصہ کے آخر تک پہنچتا ہے۔ اس کے جنوب میں قزوین ہے۔ اور قزوین کے شمال اور کوہ رے کے اس طرف سے جو شمال مشرق کی طرف جاتے ہوئے اس سے ملتا ہے، وسط حصہ تک اور وہاں سے پانچویں اقلیم تک طبرستان کا علاقہ ہے، جو ان پہاڑوں اور بحر طبرستان کے درمیان واقع ہے۔ اور پانچویں اقلیم سے شروع ہو کر اس حصہ کے نصف تک پہنچتا ہے۔ اور جہاں کوہ رے غرب کی طرف موڑ کھاتا ہے۔ وہیں ایک اور پہاڑ آکر اس سے ملتا ہے، جو بجانب مشرق قدرے جنوب کی طرف مائل بدراز ہوتا جاتا ہے۔ اور اس اقلیم کے آٹھویں حصہ میں غرب کی جانب سے داخل ہو جاتا ہے۔ اور اس پہاڑ اور جبل رے کے درمیان ان کے شروع ہونے کی جگہ کے قریب ہی علاقہ جرجان واقع ہے۔ بسطام اسی کا ایک مشہور شہر ہے۔ اس پہاڑ کے پیچھے اس حصہ کا کچھ ٹکڑا پڑتا ہے، جس میں فارس و خراسان کے درمیانی جنگل آجاتے ہیں، جو قاشان کے مشرق میں واقع ہیں۔ اسی پہاڑ کے نزدیک اور ان جنگلوں کی انتہا پر استرآباد ہے۔ اور اس کے مشرق پر آخر تک نیشاپور خراسان کا صوبہ ہے۔ اور پہاڑ کے جنوب اور جنگلوں کے مشرق میں نیشاپور شہر ہے۔ پھر مرو شاہجہان آخر حصہ تک اور پہاڑ کے نیچے نیچے جرجان سے مشرق میں گویا اس حصہ کے آخری مشرقی طرف میں مہرجان، خازرون اور طوس کے شہر واقع ہیں۔ ان کے شمال میں علاقہ نیشاپور ہے، جس کو شمال و مشرق کے کونوں پر بے آب و گیاہ بیابان آکر گھیرتا ہے۔

آٹھویں حصہ اقلیم میں مغرب کی طرف دریائے جیحون ہے، جو جنوب سے شمال کی طرف بہتا ہے۔ اس کے غربی کنارہ پر زم و آمل، خراسان کے علاقہ کے اور طاہریہ اور جرجانیہ، خوارزم کے علاقہ کے دو شہر آباد ہیں اس حصہ کے گوشہ غربی جنوبی کو جبل استرآباد آکر گھیرتا ہے۔ جس کا ساتویں حصہ میں ذکر آیا۔ یہ پہاڑ اس آٹھویں حصہ کے غرب سے شروع ہو کر اس کے گوشہ جنوب مغرب کو محیط ہو جاتا ہے۔ اس میں ہرات و جوزخان کا بقیہ علاقہ ہے پھر یہ پہاڑ بڑھتا ہوا جبل تم سے جا ملتا ہے۔ دریائے جیحون کے مشرق میں اور اس حصہ کے جنوب میں بخارا ہے پھر ولایت صغد آجاتی ہے، جس کا دارالسلطنت سمرقند ہے۔ پھر سروشنہ اور اشنہ کا علاقہ ہے، جس میں خجند مشرق کی طرف آخر حصہ میں واقع ہے۔ سمرقند، سروشنہ اور اشنہ کے شمال میں ایلاق کی سرزمین ہے۔ پھر اس سے بھی

شمال میں آخر حصہ تک چاچ کا علاقہ ہے۔ اور اس حصہ کے جنوب سے آگے بڑھ کر نویں حصہ میں فرغانہ کی زمین ہے نویں حصہ کے اسی قطعۂ زمین سے نہر چاچ نکلتی ہے، جو آٹھویں حصہ کی طرف بہتی ہوئی دریائے جیحون کے اس مقام پر آکر گرتی ہے۔ جہاں یہ آٹھویں حصہ کو چھوڑ کر اس کے شمال میں پانچویں اقلیم کی طرف نکل جاتا ہے۔ اور آیلاق کی سرزمین میں اس نہر چاچ کے ساتھ ایک اور نہر آکر ملتی ہے، جو تیسری اقلیم کے نویں حصہ سے تبت کی سرحد سے نکلتی ہے اور قبل اس کے کہ یہ نہر چاچ نویں حصہ کو چھوڑے، نہر فرغانہ بھی اسی میں آکر شامل ہو جاتی ہے۔ نہر چاچ ہی کی سمت میں کوہ تجراغون ہے، جو پانچویں اقلیم سے شروع ہوتا ہے، اور مشرق کی طرف مڑتا ہوا پھر جنوب مائل چلتا ہے، اور نویں حصہ میں پہنچ کر چاچ کے علاقہ کو گھیر لیتا ہے۔ پھر نویں حصہ میں ہی گھومتا ہوا شہر چاچ کو گھیر لیتا ہے۔ یہاں سے فرغانہ جنوب کو رہ جاتا ہے۔ اس کے بعد یہ سلسلہ کوہ تیسری اقلیم میں پہنچ جاتا ہے۔ اسی نہر چاچ اور اس سلسلۂ کوہ کے مابین وسط حصۂ اقلیم میں بلاد فاراب ہے۔ اور فاراب اور بخارا و خوارزم کے درمیان جنگل ہیں۔ اس حصہ کے اسی شمالی مشرقی گوشہ میں خجندہ کی زمین ہے، جس میں اسنجاب اور طراز کے شہر واقع ہیں نویں حصہ اقلیم میں مغرب کی جانب کے اور چاچ کی سرزمین کے بعد ان کے جنوب میں ولایت خرلجیہ ہے اور شمال میں خلیجیہ کی زمین ہے۔ اس حصہ کیلئے پورے مشرقی سمت میں قوم کیماک آباد ہے۔ اور دسویں حصہ میں بھی کوہ قوقیا (کوہ قاف) تک جو حصہ کی انتہا اور بحر محیط تک پھیلا ہوا ہے، یہی قوم بسی ہوئی ہے یعنی کوہ قاف جبل یاجوج و ماجوج کہلاتا ہے۔ یہ ساری قومیں ترکوں کی شاخیں ہیں۔

پانچویں اقلیم :-

اس اقلیم کے حصۂ اول کا بیشتر حصہ پانی میں ڈوبا ہوا ہے۔ البتہ جنوب و مشرق میں تھوڑی سی زمین کھلی ہوئی ہے۔ کیونکہ بحر محیط اس کی مغربی سمت سے پانچویں، چھٹی، ساتویں اقلیموں میں داخل ہوتا ہے۔ اس کا جنوبی رخ جو پانی سے کھلا ہوا ہے، مثلث شکل کا ہے اور اندلس سے ملا ہوا ہے۔ اور اسی پر اندلس کی بقیہ ولایت واقع ہے۔ دو طرف سے اس حصۂ زمین کو سمندر ایسا آکر گھیرتا ہے کہ گویا ایک مثلث کے دو ضلعے بناتا ہے، جو ایک زاویہ کو محیط ہیں۔ اسی مثلث نما قطعۂ زمین میں مغربی اندلس کا شہر شیور ساحل سمندر پر جنوبی غربی حصہ کی ابتدا ہی میں واقع ہے۔ اس کے مشرق میں سلمنکہ ہے اور بیچ میں سمورہ ہے۔ سلمنکہ کے مشرق میں آخر جنوب میں آبلہ ہے۔ اور اس سے بھی مشرق میں قشتالیہ کی زمین ہے، جس میں شہر شقوبیہ ہے۔ شقوبیہ کے شمال میں لیون اور برغشت کی سرزمین آگئی ہے۔ اور اس کے پیچھے شمال ہی میں جلیقہ کی زمین ہے، جو اس مثلث نما قطعۂ زمین کے زاویہ تک گئی ہے۔ اس کے ضلع غربی کے آخر میں بحر محیط کے ساحل پر شنتیاقو (شہر یعقوب) ہے۔ اور اسی حصہ میں مشرقی اندلس کا شہر شطلیہ جنوبی حصہ کے آخر میں اور قشتالیہ کے مشرق میں آباد ہے۔ قشتالیہ کے شمال مشرق میں وشقہ ہے۔ اور بنبلونہ بھی اسی سمت میں ہے۔ بنبلونہ کے مغرب میں قسطالہ اور قسطالہ و برغشت کے مابین ناجرہ واقع ہے۔ اس قطعہ کے وسط میں سمندر اور شمالی شرقی ضلع کے محاذی اور قریب ایک بڑا پہاڑ واقع ہے جو اس ضلع مثلث اور سمندر سے بنبلونہ کے پاس جہت شرق میں ملتا ہے۔ پہلے اس کے کہ یہ جہت جنوب میں چوتھی اقلیم میں بحر روم سے جا ملے۔ گویا مشرق کی طرف سے یہ پہاڑ بلاد اندلس کے لئے ایک آڑ کا کام دیتا ہے اس کے

دریے اور گھاٹیاں غشکونیہ کی طرف جاتے ہیں، جو فرنگ کی زمین ہے۔ چوتھی اقلیم میں برشلونہ اور آریونہ بحر روم کے ساحل پر آباد ہیں اور ان کے پیچھے خریدہ اور قرقشونہ شمال میں ہیں اور پانچویں اقلیم میں خریدہ سے شمال میں طلوشہ واقع ہے۔ یہ سب ممالک فرنگ میں ہیں۔ اب اسی حصہ کا وہ قطعۂ زمین جو مشرق کی جانب پانی سے گھرا ہوا ہے وہ بھی ایک دراز مثلث شکل کا ہے، جس کا زاویہ حادہ مشرق کی طرف کوہ برنات کے پیچھے ہے اور اسی میں بحر محیط کے کنارہ اس قطعہ کے سرے پر جس سے آکر کوہ برنات ملتا ہے، شہر نیونہ واقع ہے۔ اور اس قطعہ کے آخر میں گویا حصۂ اقلیم کے شرقی شمالی رُخ کے ختم پر برنطو کا علاقہ ہے جو فرنگ کی قلمرو میں ہے۔

اس اقلیم کے دوسرے حصہ میں غرب کی جانب غشکونیہ کا ملک ہے۔ اس کے شمال میں بنطو اور برغشت کی زمین ہے۔ غشکونیہ کے مشرقی حصہ کے شمال میں ایک قطعۂ زمین بحر روم سے نکل کر اس حصہ میں ایک ڈاڑھ کی طرح ابھرا ہوا گھس آیا ہے، جو تھوڑا سا مشرق کی طرف جھکا ہوا ہے۔ اور غشکونیہ اس کے مغرب میں خلیج تک پہنچتا ہے۔ اسی قطعہ کے شمالی سرے پر جنوہ ہے۔ اور اسی سمت میں شمال میں کوہ نبت جون ہے۔ اور اس کے شمال میں اسی سمت میں برغونہ ہے۔ اور جنوہ کی وہ طرف جو بحر روم سے نکلا ہوا ہے۔ اس کے مشرق میں ایک اور زمین کا حصہ سمندر سے نکلتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان ایک چھوٹی سی خلیج ہے جس کے مغرب میں نیش ہے اور مشرق میں شہر رومۃ الکبریٰ واقع ہے جو ولایت فرنگ کا دار الحکومت ہے۔ اور ان کے پوپ بطریق اعظم کا مسکن۔ یہاں کی عالی شان عمارات، شاندار گرجاؤں اور معمولی عبادت گاہوں کے اعتبار و قصص مشہور و معروف ہیں۔ یہاں کے عجائبات میں سے ایک وہ نہر ہے جو رومہ کے بیچ میں ہو کر مغرب سے مشرق کی جانب بہتی ہے۔ اور جس کی سطح میں تانبے کا فرش ہے۔ اسی رومہ میں بطرس و بولس حواریوں کا کلیسا ہے۔ جس میں وہ دفن ہیں۔ رومہ کے شمال میں ملک افرنصیصہ (فرانس) ہے۔ جو آخر حصۂ اقلیم تک چلا گیا ہے۔ اور سمندر کے اسی کنارہ پر جس کے جنوب میں رومہ واقع ہے۔ نابل کا ملک ہے جو شہر قلوریہ سے ملا ہوا ہے۔ اور اس سے شمال میں خلیج بنادقہ کا ایک حصہ ہے جو اس حصہ میں تیسرے حصہ سے غرب رویہ بڑھتی ہوئی اور اس حصہ کے شمالی پہلو سے محاذی چلی آئی ہے۔ اور اس حصہ کی تہائی مسافت طے کرنے کے بعد ختم ہو گئی ہے۔ اس خلیج پر بنادقہ کے بہت سے شہر آباد ہیں، جو اس حصہ اور بحر محیط کے درمیان جنوب سے شروع ہوتے ہیں۔ اور اس خلیج کے شمال میں چھٹی اقلیم میں ولایت انکلایا واقع ہے۔

اس اقلیم کے تیسرے حصہ میں اس کے غرب میں بلادِ قلوریہ ہے جو خلیج بنادقہ و بحر روم کے مابین واقع ہے اور بحر روم اس کو اپنے مشرق کی طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ بلاد قلوریہ کے مشرق میں بلاد انکردہ خلیج بنادقہ اور بحر روم کے مابین ایک چھوٹی سی خلیج میں واقع ہے۔ اس حصۂ اقلیم کی تھوڑی سی زمین ایک خلیج میں واقع ہے، جو چوتھی اقلیم اور بحر روم میں ہے۔ اور خلیج بنادقہ اسی زمین کو شمال کی سمت میں جاتے ہوئے مشرق کی جانب سے آکر گھیرتی ہے پھر انتہائی شمالی حصہ کے محاذی مغرب کی طرف پھر جاتی ہے۔ اسی خلیج کے سمت پر اقلیم چہارم میں ایک بڑا پہاڑ آگیا ہے، جو اس کے محاذی ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ شمال میں پھیل گیا ہے۔ پھر اس کے ساتھ ہی چھٹی اقلیم میں مغرب کی جہت میں مڑ جاتا ہے۔ اور خلیج کے مقابل اس کے شمال میں بلاد انکلایہ میں ختم ہو جاتا ہے۔ جہاں جرمنی قوم

آباد ہیں۔ چنانچہ آگے چل کر ہم اس کا ذکر کریں گے۔ اور اسی خلیج پر اس کے اور پہاڑ کے درمیان جب تک وہ بجانب شمال آگے بڑھتے گئے ہیں، بلاد بنادقہ ہے۔ جب یہ دونوں مغرب کا رخ لیتے ہیں، تو ان کے درمیان میں حتریا کا علاقہ آجاتا ہے۔ پھر خلیج کے کنارہ پر جرمنی کا ملک ہے۔

اس اقلیم کے چوتھے حصہ میں بحر روم کا ایک ٹکڑا آگیا ہے، جو چوتھی اقلیم سے بحر روم سے الگ کٹ کر ادھر نکل آیا ہے۔ پھر بحر روم سے ایک اور ٹکڑا شمال کی طرف نکلا ہے۔ اور ان ہر دو قطعات آب کے مابین ایک چھوٹی سی خلیج ہے اور اس حصہ کے آخر میں مشرق کی طرف پھر سمندر کا کچھ حصہ آجاتا ہے، جس سے بجانب شمال خلیج قسطنطنیہ نکلتی ہے۔ یہ شمال کی سمت میں آگے بڑھتی ہوئی چھٹی اقلیم میں پہنچ جاتی ہے۔ چھٹی اقلیم میں پہنچ کر یہ بجانب مشرق گھوم کر بحر نیطش سے جا ملتی ہے، جو اس اقلیم کے پانچویں حصہ میں واقع ہے۔ اب قسطنطنیہ کا شہر اس خلیج کے مشرق میں اس حصہ کے شمالی رُخ کے آخر میں واقع ہے۔ یہ ایک بڑا شہر ہے۔ اور عرصہ تک قیاصرہ کا دارالسلطنت رہ چکا ہے۔ اس کی عظیم الشان عمارات اور آثار کے بارے میں بہت سے قصے زبان زد خلق ہیں۔ اور اس حصہ کا وہ رقبۂ زمین جو بحر روم اور خلیج قسطنطنیہ کے مابین واقع ہے، اس میں ولایت مقدونیہ ہے۔ جو یونانیوں کے قبضہ میں مدت دراز تک رہ چکی ہے۔ اور یہیں سے ان کی سلطنت کا آغاز ہوا اس خلیج کے مشرق میں آخر حصہ تک باطوس کا علاقہ ہے، جو آجکل غالباً ترکمانوں کا مسکن ہے اور خاندانِ عثمانی کے زیر فرمانروائی ہے اس کا دار الخلافہ برصہ ہے۔ ان سے پہلے رومی اس پر قابض تھے۔ پھر یہ ترکمانوں کے زیر اقتدار آیا۔

اس اقلیم کے پانچویں حصہ میں بھی بجانب جنوب و غرب باطوس کی سرزمین آگئی ہے۔ اور اس سے شمال میں آخر حصہ تک عموریہ کا علاقہ ہے۔ عموریہ کے مشرق میں نہر قباقب بہتی ہے، جو فرات سے ملتی ہے۔ یہ یہیں ایک پہاڑ سے نکل کر جنوب کی جانب چل کر فرات میں جا گرتی ہے، قبل اس کے کہ دریائے فرات اس حصہ سے نکل کر چوتھی اقلیم میں پہنچے اور جہاں نہر قباقب فرات میں شامل ہوتی ہے، اس سے مغرب میں انتہائی حصہ سے دریائے سیحون نکلتا ہے۔ اور اس سے مغرب میں دریائے جیحون جن کا ذکر آچکا ہے۔ فرات کے مشرق میں اسی حصہ سے دجلہ نکل کر اسی کے متوازی اپنی سمت میں بہتا ہوا بغداد کے پاس اس میں گر جاتا ہے۔ اس حصہ کے جنوب مغرب کے زاویہ میں اس پہاڑ کے عقب میں جس سے نہر دجلہ نکلتی ہے، میا فارقین کا شہر ہے۔ گویا نہر قباقب اس حصۂ اقلیم کے دو ٹکڑے کر دیتی ہے۔ ایک غربی جنوبی جس میں باطوس کی زمین ہے، جیسا کہ ہم نے سابق میں بتایا۔ باطوس کا حصۂ زیریں اس ٹکڑے میں شمال کی طرف اخیر تک پھیلا ہوا ہے۔ اب اس پہاڑ کے عقب میں جس سے نہر قباقب شروع ہوتی ہے، عموریہ کا علاقہ آجاتا ہے۔ دوسرا ٹکڑا شرقی شمالی ہے۔ جنوب میں اس کی ایک تہائی مسافت طے کرنے کے بعد دجلہ و فرات کا منبع آجاتا ہے۔ اور شمال میں عموریہ کے متصل قباقب پہاڑ کے پیچھے بیلقان کا علاقہ دور تک پھیلا ہوا ہے۔ اور فرات کے منبع کے پاس ہی خرتشنہ کا شہر واقع ہے۔ اور مشرقی شمالی گوشہ میں بحر نیطش کا ایک ٹکڑا آگیا ہے، جس میں خلیج قسطنطنیہ آکر ملتی ہے۔

اس اقلیم کے چھٹے حصہ میں بجانب جنوب و غرب آرمینیا کا صوبہ ہے، جو یہاں سے شروع ہو کر شرق کی جانب وسط حصہ تک پہنچتا ہے۔ آرمینیا کے جنوب مغرب میں اردن اور اس کے شمال میں تفلیس و دبیل واقع

ہیں۔ اُردن کے مشرق میں طلقا و برذعہ ہیں۔ برذعہ کے جنوب میں کچھ مشرق کی طرف ہٹ کر شہر آرمینیا واقع ہے جہیں سے آرمینیا کا علاقہ شروع ہو کر چوتھی اقلیم تک پہنچا ہے۔ وہیں جبلِ اکراد (اُرمی نامی پہاڑ) سے مشرق کی جانب مراغہ ہے۔ اور اس حصۂ اقلیم میں اور اسی طرح چوتھی اقلیم میں آذربائیجان کا علاقہ جہتِ مشرق سے آرمینیا سے آکر ملتا ہے۔ اس حصہ کے مشرق میں آخر پہ بحرِ طبرستان کے کنارہ آردبیل واقع ہے۔ بحرِ طبرستان کا یہ ٹکڑا یہاں مشرق کی طرف ساتویں حصہ سے آیا ہے۔ اور اسی پر اس نے شمال میں بلادِ خزر کا کچھ حصہ آگیا ہے، جو ترکوں سے آباد ہے۔ اسی قطعۂ سمندر سے اس کے آخر میں بجانبِ شمال پہاڑوں کا ایک سلسلہ شروع ہوتا ہے، جو مغربی سمت میں چلتے چلتے پانچویں حصہ تک پہنچتا ہے۔ پھر گھومتا ہوا اور ملطیہ فارقین کو گھیرتا ہوا آمد کے نزدیک چوتھی اقلیم میں پہنچتا ہے اور شام کے زیریں علاقہ میں جبلِ سلسلہ سے ملتا ہوا جبلِ لکام سے جا ملتا ہے۔ انہیں شمالی پہاڑوں میں درّے ہیں دروازوں کے مانند، جو ہر دو طرف نکلتے ہیں۔ انہیں کے متصل مشرق میں بحرِ طبرستان تک بلادِ ابواب (صوبہ دربند) کا علاقہ چلا گیا ہے۔ اور بحرِ طبرستان پر شہر باب الابواب آباد ہے۔ اسی ابواب کا جنوبی علاقہ مغرب کی طرف سے آرمینیا سے ملا ہوا ہے۔ اور بجانبِ مشرق آرمینیا و باب الابواب اور جنوبی آذربائیجان کے مابین بلاد الزاب واقع ہے، جو طبرستان سے ملا ہوا ہے۔ اس سلسلۂ کوہ کے شمال میں اس حصۂ اقلیم کا ایک ٹکڑا آگیا ہے۔ جس کے مغربی و شمالی گوشہ میں مملکت سریر ہے۔ اس حصہ کے ایک کونہ میں بھی بحرِ نیطش کا ایک قطعہ آگیا ہے، جس کے آس پاس سریر کا ملک ہے۔ اور اسی کے ساحل پر شہر اطرابزیدہ واقع ہے۔ سریر کا علاقہ جبلِ ابواب اور اس حصۂ اقلیم کے جہتِ شمالی کے درمیان چلتا چلا گیا ہے۔ یہاں تک کہ مشرق میں اس پہاڑ پر آکر ختم ہوتا ہے، جو مملکت سریر اور بلادِ خزر کے مابین حدِ فاصل ہے۔ شہر صول ولایتِ سریر کا آخری شہر اسی پہاڑ کے پاس ہے۔ اس حدِ فاصل پہاڑ کے عقب میں خزر کی زمین کا کچھ حصہ ہے۔ جو اس حصہ کے شمال مشرقی گوشہ تک، جو بحرِ طبرستان سے ملتا ہے، پھیلی ہوئی ہے۔ اور شمال میں انتہائی حصہ تک پہنچ گئی ہے۔

اس اقلیم کا ساتواں حصہ مغربی سمت سے سب کا سب بحرِ طبرستان میں ڈوبا ہوا ہے۔ بحرِ طبرستان کے جنوب کی طرف سے ایک قطعۂ آب نکلتا ہے، جس کا ذکر سابق میں بھی ہوا۔ اور جس پر بلادِ طبرستان کا علاقہ اور جبالِ دیلم قزوین تک چلے گئے ہیں۔ اسی قطعۂ آب کے غرب میں ایک دوسرا قطعۂ آب آکر اس سے ملتا ہے جو چوتھی اقلیم کے چھٹے حصہ میں واقع ہے۔ اور اسی کے شمال سے ایک اور قطعۂ آب آکر ملتا ہے، جو چھٹے حصہ میں مشرق کی طرف ہے۔ بدیں صورت اس حصہ کا شمالی غربی گوشہ پانی سے کھلا رہ جاتا ہے، جس میں سے ہو کر نہرِ اتل گذرتی ہوئی بحرِ طبرستان میں جا گرتی ہے۔ اور اس حصہ میں بجانبِ مشرق بھی کچھ زمین پانی سے کھلی رہ گئی ہے، جس میں خانہ بدوش ترکِ غز بستے ہیں۔ خشکی کے اس قطعۂ زمین کو جنوب کی جانب سے ایک پہاڑ آکر گھیرتا ہے، جو آٹھویں حصہ سے ادھر آیا ہے۔ اور غرب کی جانب بڑھتا ہوا اس حصۂ اقلیم کے وسط کے قریب قریب تک پہنچتا ہے۔ پھر شمال کی طرف مڑ کر بحرِ طبرستان سے مل جاتا ہے۔ اور پھر بحرِ طبرستان کے ساتھ اس کا احاطہ کرتا ہوا چھٹی اقلیم میں پہنچ جاتا ہے۔ وہاں پھر موڑ کھا کر اپنا جدا راستہ لیتا ہے۔ اور وہاں اس کا نام جبلِ سیاہ ہو جاتا ہے۔ پھر غرب کی جانب آگے بڑھتا ہوا چھٹی اقلیم کے چھٹے حصہ تک پہنچ کر اور وہاں

جنوب کی طرف موڑ کھا کر پانچویں اقلیم کے چھٹے حصہ تک نکل جاتا ہے۔ یہیں اس کا یہ کنارہ ملک تسہیر اور خسند کی سرزمین کے مابین حدِ فاصل ہے۔ اس جبلِ سیاہ کے اطراف چھٹے اور ساتویں حصہ میں خزر کی سرزمین سے ملتے ہیں جن کا آگے چل کر اس کا ذکر آرہا ہے۔

اس پانچویں اقلیم کا آٹھواں حصہ سب کا سب ترکوں کی قوم غز کی جولانگاہ ہے۔ اس حصہ کی جنوبی غربی سمت میں بحرِ خوارزم واقع ہے، جس کا دور تین سو میل کا ہے۔ دریائے جیحون اور زمین غز کی اور بہت سی نہریں اسی میں آکر گرتی ہیں۔ اور اس حصہ کے شمال مشرق میں بحرِ غرغون آگیا ہے، جس کا دور چار سو میل کا ہے اور اس کا پانی شیریں۔ اور بجانب شمال جبلِ مرغار یعنی برف کا پہاڑ واقع ہے۔ اس کی برف کبھی نہیں پگھلتی یہ آخر حصۂ اقلیم سے جا ملا ہے۔ بحرِ غرغون کے جنوب میں ایک سخت ٹھوس پتھر کا چٹیل پہاڑ ہے، جو غرغون کے نام سے مشہور ہے۔ اور اسی کے قرب سے اس بحر کا نام بھی بحرِ غرغون پڑا۔ کوہ غرغون اور کوہ مرغار ہر دو سے بے شمار ندیاں نکل کر دونوں جانب سے اس بحیرہ میں گرتی ہیں۔

اس پانچویں اقلیم کے نویں حصہ میں گویا غز قوم کی سرزمین سے غرب میں اور کیماک قوم کے علاقہ سے شرق میں ولایتِ ارکس ہے (یہ بھی ترکوں کی ایک قوم ہے) اسی ولایت ارکس کو مشرق کی جانب سے آکر کوہ قاف گھیرتا ہے، جو ملکِ یاجوج ماجوج کو محیط ہے۔ اس حصہ میں یہ پہاڑ جنوب سے شمال تک پھیلا ہوا ہے اور دسویں حصہ میں داخل ہوتے ہی گھوم جاتا ہے۔ یہ پہاڑ دسویں حصہ میں چوتھی اقلیم کے دسویں حصہ سے شروع ہو کر داخل ہوا ہے۔ جہاں اس نے بحرِ محیط کو شمال کی جانب سے آخر حصہ تک گھیر رکھا ہے۔ پھر غرب کا رخ کئے ہوئے اسی چوتھی اقلیم کے دسویں حصہ کے نصف تک کچھ کم تک موڑ کھاتا چلا گیا ہے اور اپنی ابتداء سے لے کر یہاں تک بلادِ کیماک کو محیط ہے۔ پھر پانچویں اقلیم کے دسویں حصہ تک مغربی رخ میں آخر حصہ تک بڑھتا چلا گیا ہے۔ البتہ اس کے جنوب میں ایک لمبا قطعۂ زمین تا بمغرب اس کے احاطہ سے بچ جاتا ہے، جو بلادِ کیماک سے پہلے ختم ہوتا ہے۔ پھر یہ سلسلہ کوہ نویں حصہ کے مشرق اور اس کی بالائی زمین میں پہنچ کر اور کچھ ہی آگے بڑھ کر شمال کی طرف گھوم جاتا ہے۔ اور اسی طرح اپنی سمت میں آگے چلتا ہوا چھٹی اقلیم کے نویں حصہ تک نکل جاتا ہے۔ یہیں سدِ یاجوج و ماجوج ہے۔ یہاں بھی اس حصۂ اقلیم کا مشرقی شمالی کونہ اس کوہ قاف کے احاطہ سے نکلا رہ جاتا ہے جو بجانب جنوب لمبا ہوتا چلا گیا ہے۔ یہی قطعہ علاقۂ یاجوج و ماجوج شمار ہوتا ہے۔

دسویں حصۂ اقلیم میں اس سرے سے اُس سرے تک قوم یاجوج و ماجوج آباد ہے۔ البتہ اس کا کچھ مشرقی حصہ جنوب سے شمال تک بحرِ محیط میں ڈوبا ہوا ہے اور وہ سب حصہ کھلا ہوا ہے جس میں سے ہو کر کوہ قاف جنوب غرب کی طرف حدِ فاصل بنتا ہوا گذر گیا ہے اور جو قوم یاجوج و ماجوج کا مسکن ہے۔

چھٹی اقلیم :-

اس اقلیم کا پہلا حصہ آدھے سے زائد زیرِ آب ہے۔ سمندر اس کے شمال کی طرف سے مشرق کی جانب گھومتا ہوا بجانب جنوب نکل جاتا ہے۔ لیکن جنوب میں تھوڑی ہی دور بڑھ کر ختم ہو جاتا ہے۔ اب وہ قطعۂ زمین جو ہر دو اطرافِ سمندر کے مابین اور اس کے جنوبی مشرقی گوشہ میں ایک خلیج کی شکل میں واقع ہے اور طول عرض

میں بہت پھیلتا چلا گیا ہے، برطانیہ کا علاقہ ہے اور برطانیہ کے شروع میں صاقس کا علاقہ ہے، جو بلاد بنقلو سے ملا ہوا ہے، جس کا بیان پانچویں اقلیم کے حصۂ اول و دوم میں قلمبند ہوا۔

دوسرے حصہ میں بھی غرب و شمال میں سمندر آگیا ہے۔ اس کا غربی قطعۂ آب اس کے نصف شمالی سے بڑا ہے۔ اور برطانیہ کے اس علاقہ سے شرق میں واقع ہے، جو اس اقلیم کے حصۂ اول میں ہے۔ اسی قطعہ کے شمال میں غرب سے شرق تک ایک اور ٹکڑا سمندر کا آکر ملا ہے جو نصف مغربی حصہ میں پھیلا ہوا ہے۔ یہیں جزیرہ انگلینڈ واقع ہے۔ یہ ایک بہت بڑا جزیرہ ہے، جس میں بہت سے شہر آباد ہیں، اور ایک طاقتور بادشاہ اس میں حکمراں ہے۔ اس جزیرہ کا کچھ بقیہ حصہ ساتویں اقلیم میں بھی آگیا ہے۔ اور اسی مغربی قطعۂ آب اور جزیرۂ انگلینڈ کے جنوب میں بلادِ آرمندیہ اور بلادِ افلادش ایک دوسرے سے متصل واقع ہیں۔ پھر اس حصہ کے جنوب ومغرب میں فرانس کا ملک ہے۔ اور اس سے مشرق میں برغونیہ کا علاقہ۔ یہ سب انگریزوں کی قوموں سے آباد ہیں۔ اس حصۂ اقلیم کے نصف شرقی میں جرمنی کا ملک ہے۔ اور اس کے جنوب میں انکلایہ واقع ہے۔ پھر شمال میں برغونیہ اور لہویکہ وشنطونیہ کی سرزمین ہے۔ اور شمالی شرقی گوشہ میں بحر محیط پر افریرہ ہے۔ یہ سب مقامات جرمنی قوموں سے بسے ہوئے ہیں۔

تیسرے حصہ کے غربی سمت میں بجانبِ جنوب بلادِ مراتیہ ہے اور بجانبِ شمال شنطونیہ۔ اور شرقی سمت میں بجانبِ جنوب بلادِ انکوتیہ ہے۔ اور بجانبِ شمال بلادِ بلونیہ۔ انکوتیہ و بلونیہ کے مابین کوہ بلواطہ آگیا ہے، جو حصۂ چہارم سے ادھر آکر شمال کی طرف جھکا ہوا مغرب کی طرف بڑھتا چلا گیا ہے۔ اور نصفِ غربی کے آخر میں شنطونیہ کے علاقہ میں ختم ہوتا ہے۔ چوتھے حصہ میں جنوب کی طرف جثولیہ کا علاقہ اور اس کے نیچے شمال میں روس کا ملک ہے۔ اور ان ہر دو کے درمیان کوہ بلواطہ یا قابیل بنتا ہوا اول حصہ سے غرب کی جانب بڑھتا ہوا نصف شرقی قطعہ میں ختم ہوجاتا ہے۔ جثولیہ کی سرزمین سے شرق میں جرمانیہ ہے۔ اور جنوبی شرقی گوشہ میں قسطنطنیہ اور اس کا علاقہ ہے، جو بحرِ روم سے نکلنے والی خلیج کے آخری کنارہ پر اس جگہ واقع ہے جہاں یہ خلیج بحرِ اسود سے ملتی ہے۔ پس بحرِ نیطش (اسود) کا ایک قطعہ اس حصۂ اقلیم کے بالائی سرزمین میں واقع ہے۔ جس میں یہ خلیج شامل ہوکر اس کو اور بڑھاتی ہے۔ اور جرمانیہ و قسطنطنیہ کے بیچ میں شہر مسینا واقع ہے۔

اور چھٹی اقلیم کے پانچویں حصہ میں پھر چوتھے حصہ کے آخر میں یہ قطعۂ آب بحرِ نیطش کے پاس خلیج سے ملتا ہوا اپنی سمت میں مشرق کی جانب آگے بڑھتا ہے۔ اور پورے حصۂ اقلیم سے گذر جاتا ہے۔ بلکہ چھٹے حصہ کے بعض علاقہ سے بھی۔ اور اپنے مبدا سے تیرہ سو میل مسافت طے کرنے کے بعد چھ سو میل کے عرض پر ختم ہوجاتا ہے اسی سمندر کے عقب میں پانچویں حصۂ اقلیم کے جنوب میں مغرب سے مشرق تک کا ایک لمبا خشکی کا قطعۂ زمین ہے جس کے مغرب میں ہرقلیہ بحرِ نیطش کے ساحل پر واقع ہے جو پانچویں اقلیم سے آنے والی سرزمین بلقان سے ملتا ہے۔ اور اس کے مشرق میں بلادِ لان ہے۔ اس کا دارالحکومت سوتلی ہے، جو بحرِ نیطش کے ساحل پر آباد ہے بحرِ نیطش کے شمال میں اس حصۂ اقلیم کے غرب میں ترخان کا علاقہ اور مشرق کی جانب روس کا ملک ہے، جو دور تک ساحل پر چلا گیا ہے۔ ولایت روس بلادِ ترخان کو اس حصہ میں مشرق کی طرف سے اور اقلیم ہفتم کے پانچویں

حصہ میں اور چھٹی اقلیم کے چوتھے حصہ میں مغرب کی طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔

چھٹے حصہ کے مغرب میں بحر نیطش کا بقیہ قطعہ ہے، جو کسی قدر بجانب شمال پھرا ہوا ہے۔ اس کے اور شمال میں آٹھویں حصہ کے مابین بلادِ قمانیہ ہے۔ اور بحر نیطش کے جنوب میں شمال کی طرف دور تک ملک لان ہے۔ جس کا آخری سرا پانچویں حصہ میں واقع ہے۔ اس حصۂ اقلیم کی مشرقی جہت میں قریب ہی خزر کی سرزمین ہے۔ اور خزر کے مشرق میں برطاس کا علاقہ اور شمال مشرق گوشہ میں بلغار آگیا ہے۔ اور شرقی جنوبی کونے میں بلجرآ کی زمین ہے یہیں سے کوہ سیاہ کا ایک ٹکڑا ہوکر گذرا ہے، جو بحرِ خزر کے ساتھ ساتھ اس حصہ کے بعد ساتویں حصہ کی طرف گھوم جاتا ہے۔ اور جب یہ سلسلۂ کوہ بحر خزر سے جدا ہوتا ہے، تو غرب کا رُخ لیتا ہے اور اس حصہ میں آتا ہے۔ اور پھر پانچویں اقلیم کے چھٹے حصہ میں پہنچ کر جبلِ ابواب سے جا ملتا ہے۔ یہیں بلادِ خزر کا کچھ علاقہ آگیا ہے۔

اس حصۂ اقلیم کے جنوبی سمت میں جہاں تک کوہ سیاہ بحرِ طبرستان سے جدا ہوکر گذرتا ہے وہ سب آخر حصہ تک بجانب غرب خزر کی سرزمین کا قطعہ ہے۔ اسی کے مشرق میں بحرِ طبرستان کا کچھ حصہ ہے، جس کے شرقی شمالی گوشہ سے کوہ سیاہ گذرتا ہے۔ کوہ سیاہ ہی کے عقب میں بجہت غرب و شمال برطاس کی زمین ہے اور اس حصہ کے شرقی جانب شمرتب و تغنناک ترکی قوموں کا علاقہ ہے۔

آٹھویں حصہ کے جنوبی جہت میں اُن ترکوں کی جو تیغ قوم آباد ہے، جو نواحِ شمال کے مغرب اور ارضِ منتنہ اور اس زمین کے مشرق میں رہتے ہیں جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ سدّ بننے سے پہلے یاجوج وماجوج نے اس کو ویران و تباہ کیا تھا۔ اسی منتنہ کی سرزمین سے دنیا کا بڑا دریا اتل نکلتا ہے، جو بلادِ ترک سے گذرتا ہے۔ اور پانچویں اقلیم کے ساتویں حصہ میں بحرِ طبرستان میں جا گرتا ہے۔ یہ اپنے راستہ میں بہت موڑ لیتا ہے بدیں صورت کہ منتنہ کی زمین میں ایک پہاڑ سے تین چشمے پھوٹتے ہیں۔ اور ایک نہر میں جمع ہو جاتے ہیں۔ یہ نہر غرب رویہ چلتی ہوئی اسی اقلیم کے ساتویں حصہ میں پہنچتی ہے۔ اور پھر شمال میں ساتویں اقلیم کے ساتویں حصہ کی طرف گھوم جاتی ہے۔ اور غرب کی جانب کچھ اور آگے بڑھ کر پھر دوبارہ جنوب کی طرف پھر جاتی ہے اور چھٹی اقلیم کے چھٹے حصہ کا رُخ لیتی ہے۔ یہاں اس سے ایک اور ندی نکلتی ہے جو مغرب کی طرف بہتی ہوئی بحرِ نیطش میں گر جاتی ہے۔ اب وہی اصلی نہر بلادِ بلغار میں شمال مشرق کے درمیان بہتی ہوئی چھٹی اقلیم کے ساتویں حصہ کا رُخ کرتی ہے۔ اور وہاں پہنچ کر جنوب کی طرف ایک تیسرا موڑ لیتی ہے۔ اور کوہ سیاہ کے نیچے نیچے بہتی ہوئی اور بلادِ خزر کو عبور کرتی ہوئی پانچویں اقلیم کے ساتویں حصہ کی طرف نکل جاتی ہے، اور یہاں اس قطعۂ زمین میں پہنچ کر بحرِ طبرستان میں گر جاتی ہے جو اس حصۂ اقلیم کا مغربی جنوبی گوشہ میں پانی سے کھلا ہوا ہے۔

اس اقلیم کے نویں حصہ کے غربی جانب میں خچاق اور ترکس ترکوں کے ملک ہیں۔ اور شرق میں یاجوج اور ماجوج کا علاقہ ہے۔ ان ہر دو کے درمیان کوہِ قاف حدِ فاصل ہے، جس کا ذکر سابق میں گذرا۔ یہ چوتھی اقلیم کے شرق میں بحرِ محیط سے چلتا ہے۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ شمال میں آخر اقلیم تک جاتا ہے۔ پھر اس سے جدا ہوکر کچھ شمال کی طرف جھکا ہوا غرب رویہ چلتا ہے۔ اور پانچویں اقلیم کے نویں حصہ میں جا نکلتا ہے۔ اور پھر اپنی پہلی سمت میں آگے بڑھنے لگتا ہے، یہاں تک کہ اقلیم ہفتم کے نویں حصہ میں جنوب سے شمال کی طرف منحرف بمغرب داخل

ہوتا ہے۔ اسی مقام پر اس کے وسط میں سدِ سکندری واقع ہے۔ یہ سلسلۂ کوہ پھر اپنی سمت میں آگے چلتا ہوا اور ساتویں اقلیم کے نویں حصہ میں پہنچ کر جنوب کی طرف بڑھتا ہوا بحرِ محیط سے اس کے شمال میں جا ملتا ہے۔ اس کے بعد بحرِ محیط ہی کے ساتھ گھومتا ہوا مغرب کا رخ کئے ہوئے ساتویں اقلیم کے پانچویں حصہ میں پہنچتا ہے۔ اور بحرِ محیط ہی کے ایک قطعہ سے جو اس کے مغرب میں پڑتا ہے، مِل جاتا ہے۔ نویں حصہ کے وسط ہی میں سدِ سکندری ہے، جس کا صحیح قصہ قرآن مجید میں وارد ہے۔ عبداللہ بن خرداذبہ نے اپنے جغرافیہ میں لکھا ہے کہ واثق باللہ نے خواب میں دیکھا کہ سد کھل گئی ہے، گھبرا کر اٹھا، اور سلام ترجمان کو دریافت حال کے لئے وہاں بھیجا۔ چنانچہ وہ وہاں پہنچا۔ اور وہاں کی پوری پوری معلومات لایا جو ایک لمبی حکایت کی شکل میں منقول ہے۔ اور جس کا نقل کرنا ہمارے مقصدِ کتاب سے خارج ہے۔

اس اقلیم کے دسویں حصہ میں یاجوج و ماجوج کا ملک ہے۔ اور بحرِ محیط تک پھیلتا چلا گیا ہے، جس کا طول شمال کی طرف اور عرض جو بہت ہی کم ہے، مشرق کی جانب ہے۔

ساتویں اقلیم :-

اس کا بیشتر حصہ جہتِ شمال سے پانچویں حصہ کے وسط تک زیرِ آب ہے۔ جہاں کوہ قاف اس سے آکر ملتا ہے، جو ملکِ یاجوج و ماجوج کو گھیرے ہوئے ہے۔ اس اقلیم کا پہلا اور دوسرا حصہ پانی میں ڈوبا ہوا ہے صرف جزیرۂ انگلینڈ کی زمین پانی سے کھلی ہوئی ہے۔ اس جزیرہ کا بیشتر حصہ دوسرے حصۂ اقلیم میں واقع ہے۔ اور پہلے حصہ میں جو زمین ہے وہ شمال کی طرف پھری ہوئی ہے۔ اور اس جزیرہ کا بقیہ حصہ ایک گول قطعۂ سمندر کے ساتھ چھٹی اقلیم کے دوسرے حصہ میں ہے، جیسا کہ بیان ہوا۔ اور اس جزیرہ سے بر اعظم کی طرف راستہ اس قطعۂ بحر میں بارہ میل چوڑا ہے۔ اسی جزیرہ کے پیچھے حصہ دوم کے شمال میں جزیرۂ رسلاندہ (آئس لینڈ) واقع ہے، جو مغرب سے مشرق کی طرف لمبا چلا گیا ہے۔

اس اقلیم کا تیسرا حصہ اکثر سمندر میں غرقاب ہے۔ البتہ جنوب میں ایک لمبا قطعۂ زمین کھلا ہے جو مشرق کی طرف پھیلا ہوا ہے۔ اسی قطعہ میں فلونیہ کی زمین ہے، جس کا ذکر ہم چھٹی اقلیم کے حصہ سوم میں کر آئے ہیں۔ یہ فلونیہ کا علاقہ اس حصہ کے شمال میں اس قطعۂ سمندر پر واقع ہے، جس نے اس حصہ کو ڈھک رکھا ہے۔ اور اس قطعۂ آب کے مغرب میں فلونیہ کا علاقہ گول پھیلی ہوئی زمین کی شکل میں ہے، جو جنوب کی طرف ایک خاکنائے کے ذریعہ خشکی سے پیوستہ ہے۔ فلونیہ کے شمال میں جزیرۂ برماقبہ ہے، جو مغرب سے مشرق کی طرف طول میں پھیلا ہوا ہے۔

اس اقلیم کا چوتھا حصہ شمالی رخ سے مغرب سے مشرق تک سمندر سے ڈھلکا ہوا ہے۔ اس کا جنوبی رُخ کھلا ہوا ہے، جس کے مغرب میں قیمازک کی زمین ہے، جو ترکوں سے آباد ہے۔ اور اس کے مشرق میں بلادِ طست اور پھر رسلاندہ (آئس لینڈ) مشرق کی طرف آخر حصہ تک پھیلا ہوا ہے۔ یہاں ہمیشہ برف رہتی ہے۔ اور یہ بہت کم آباد ہے۔ یہ روس کے اس حصہ سے جا ملا ہے، جو چھٹی اقلیم کے چوتھے اور پانچویں حصہ میں واقع ہے۔

پانچویں حصہ کے مغرب میں روس کا ملک ہے، جو شمال میں بحرِ محیط کے اس قطعہ پہ ختم ہوتا ہے، جس سے کہ

کوہ قاف آگر ملتا ہے۔ جیسا کہ بیان ہوا۔ اور بجانب شرق یہ قمانیہ کی زمین سے ملا ہوا ہے۔ جو چھٹی اقلیم کے چھٹے حصہ میں بحر جنش پر واقع ہے۔ اور جو بحیرہ طرقی پر ختم ہوتی ہے۔ اس بحیرہ کا پانی شیریں ہے۔ اور جنوب و شمال کے پہاڑوں سے بہت سی ندیاں نکل کر اس میں آگرتی ہیں۔ اس حصہ کی مشرقی زمین کے شمال میں آخر حصہ تک تاتاری ترک آباد ہیں۔

چھٹے حصہ کے جنوب مغرب میں بلاد قمانیہ کا باقی حصہ ہے۔ اور اسی زمین کے وسط میں بحیرۂ عشور واقع ہے، جس کا پانی شیریں ہے۔ اور جس میں بہت سی ندیاں پہاڑوں سے نکل کر مشرق کی جانب سے شامل ہوتی ہیں۔ یہ بحیرہ شدت ٹھنڈک کی وجہ سے تقریباً ہمیشہ جما رہتا ہے۔ گرمیوں میں کچھ دنوں کے لئے اس کا پانی پگھل جاتا ہے۔ بلاد قمانیہ کے مشرق میں روس کا ملک ہے، جو چھٹی اقلیم کے مشرق شمال میں پانچویں حصہ سے شروع ہوتا ہے۔ اسی حصہ کے جنوب مشرقی گوشہ میں بلغار کا بقیہ علاقہ ہے، جو چھٹی اقلیم سے شروع ہوتا ہے، اور اسی کے چھٹے حصہ کے مشرقی شمال میں علاقہ بلغار کے وسط میں دریائے اتل کے موڑ کا مقام ہے، جہاں یہ آخر جنوب کی طرف گھوم جاتا ہے۔ اور چھٹے ہی حصہ کے آخر میں شمال کی طرف کوہ قاف آگیا ہے، جو مغرب سے مشرق کی طرف چلا گیا ہے۔

ساتویں حصہ اقلیم میں مغرب کی طرف پھر ترک خفاک آباد ہیں۔ ان ترکوں کی آبادیاں چھٹے حصہ کے شمال مشرق اور جنوب مغرب سے شروع ہوتی ہیں۔ اور چھٹی اقلیم تک چلی گئی ہیں۔ اس حصہ اقلیم کے مشرق میں خزرب کا بقیہ علاقہ ہے۔ اور پھر آخر حصہ تک بجانب مشرق منتنہ ہے۔ اور آخر حصہ میں شمال کی جانب کوہ قاف ہے جو مغرب سے مشرق تک پھیلا ہوا ہے۔

آٹھویں حصہ کے جنوب مغرب میں پھر ارض منتنہ آگئی ہے۔ اور اس کے شرق میں مغفورہ ہے۔ جس کا شمار عجائبات عالم میں ہوتا ہے۔ کیونکہ وہاں ایک نہایت ہی گہرا کشادہ اطراف غار ہے کہ اس کے قعر و نشیب تک پہنچنا ناممکن ہے۔ دن میں وہاں سے دھواں اٹھتا ہے اور رات کو روشنی دکھائی دیتی ہے اور پھر بجھ جاتی ہے۔ اسی سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے اندر آبادی ہے۔ اور بسا اوقات جب فضا صاف ہوتی ہے، تو اس میں ایک نہر جنوب سے شمال کی طرف بہتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ اس حصہ کے شرقی جانب برباد شدہ بستیوں کے نشانات ہیں، جو سد یاجوج و ماجوج سے متصل واقع ہیں۔ اور آخر شمال میں کوہ قاف ہے، جو مشرق سے مغرب تک چلا گیا ہے۔

نویں حصہ میں مغرب کی جانب بلاد خفشاخ ہے۔ کوہ قاف اسی سرزمین سے ہو کر گذرتا ہے۔ یہ اس کے شمال میں بحر محیط کے پاس سے مڑ کر وسط ملک خفشاخ میں آتا ہے۔ اور بجانب جنوب کچھ شرق کی طرف مائل آگے بڑھتا ہوا چھٹی اقلیم کے نویں حصہ میں پہنچ جاتا ہے۔ اور اس میں آڑا ہو کر گذرتا ہے۔ یہیں اس کے وسط میں سدّ یاجوج و ماجوج ہے۔ اس حصہ کے مشرق میں کوہ قاف کے پیچھے سمندر کے اوپر یاجوج و ماجوج کی زمین ہے جو عرض میں کم ہے اور لمبائی میں زائد۔ سمندر نے اس کو شمال مشرق کی طرف سے گھیر رکھا ہے۔

اس اقلیم کا دسواں حصہ سب کا سب سمندر میں ڈوبا ہوا ہے۔

اب گویا جغرافیہ اور ہفت اقلیم سے متعلق بیان تمام ہوا۔ وَفِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰيَاتٍ لِلْعٰلِمِيْنَ۔

تیسرا مقدمہ

معتدل وغیر معتدل اقلیمیں اور وہاں کے انسانوں کے رنگ روپ و حالات پر آب وہوا کا اثر

یہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ پانی سے کھلا ہوا سطح زمین کا وسط حصہ ہی زیادہ تر آباد ہے۔ کیونکہ جنوب کی جانب گرمی زائد ہے، اور شمال کی طرف سردی نمائد۔ اب جب ہر دو طرف شمال و جنوب، سردی و گرمی میں ایک دوسرے کے ضد ٹھہرے، تو لا محالہ اطراف سے وسط کی طرف جس قدر آگے بڑھا جائے۔ سردی و گرمی شدت سے گھٹ کر بالتدریج اعتدال کی طرف بڑھتی جائے گی، اور وسط حصہ معتدل ہوگا۔ لہذا چوتھی اقلیم تمام آباد رقبۂ زمین سے معتدل ہوگی۔ اور تیسری اور پانچویں اقلیمیں جو اس کے کناروں پر واقع ہیں، وہ اعتدال سے قریب تر ہوں گی اور ان اقلیموں سے جو متصل ہیں یعنی دوسری اور چھٹی اقلیمیں اعتدال سے دور ہوں گی۔ یوں گویا پہلی اور ساتویں اقلیمیں تو آپس میں ایک دوسرے سے مزاج و کیفیت میں بہت ہی دور ہوں گی۔ اسی لئے تیسری، چوتھی اور پانچویں وسطی اقلیموں میں علوم و صنعتیں، مکانات اور لباس، غذائیں اور میوے، حتیٰ کہ حیوانات اور ہر وہ شئی جو وہاں پیدا ہوتی ہے، کیفیتِ اعتدالی کے ساتھ مخصوص ہے اور ممتاز۔ اسی طرح وہاں کے بسنے والے انسان جسم و رنگ روپ اخلاق و مذہب میں معتدل ہیں۔ یہاں تک کہ نبوت بھی (جو اعتدالِ انسانی کا بام عروج ہے) زیادہ تر انہی مذکورہ اقلیموں میں پائی جاتی ہے۔ ہم کو آج تک پتہ نہ لگا کہ کوئی رسول یا نبی جنوبی یا شمالی اقلیموں میں مبعوث ہوئے ہوں۔ یہ محض اس لئے کہ رسول اور انبیاء علیہم السلام انہیں قوموں میں بھیجے جاتے ہیں، جو اپنی جسمانی ساخت اور اخلاقی صفت میں درجۂ کمال تک پہنچی ہوئی ہوں۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" اور یہ اس مقصد سے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام، ان کے پاس جو کچھ بھی اللہ کی طرف سے لائیں، تو یہ اس کو بحسن و خوبی قبول کریں۔ غرض ان اقالیم ثلاثہ کے باشندے اسی اعتدالِ مزاجی کے باعث درجۂ کمال پر ہوتے ہیں۔ اپنے گھر، اپنی پوشاک، اپنی غذا اور اپنی صنعتوں میں بالکل درمیانی مرتبہ پر ہوتے ہیں۔ نفیس پتھروں سے بلند بلند عمارات بناتے ہیں۔ اور ان کو طرح طرح کے نقش و نگار سے آراستہ و پیراستہ کرتے ہیں۔ نئے نئے آلات و اشیائے استعمالی کی طرف توجہ کر کے انتہائی کمال دکھاتے ہیں۔ ان کے ہاں سونے، چاندی، لوہے، تانبے، رانگ اور جست کی کانیں پائی جاتی ہیں۔ اور لین دین و خرید و فروخت میں ان کے یہاں سونا چاندی رائج ہے۔ بہر حال وہ بیشتر باتوں میں جادۂ اعتدال سے انحراف نہیں کرتے۔ مغرب، شام، حجاز، یمن، عراقین، ہند، چین، سندھ، اندلس، فرنگ یونان اور ان کے آس پاس کی معتدل اقلیموں میں اسی قسم کی معتدل حالات کی قومیں رہتی بستی ہیں۔ اسی لئے عراق و شام تمام جہات سے وسط میں ہونے کے سبب تمام معتدل مقامات سے اعتدال میں بڑھے ہوئے ہیں۔ اب دوسری طرف وہ اقلیمیں جو اعتدال سے دور ہیں، مثلاً پہلی، دوسری، چھٹی، ساتویں، تو ان کے باشندے اپنے تمام حالات میں اعتدال سے بالکل خارج ہیں۔ ان کے گھر مٹی اور بانس کے ہیں۔ ان کی غذا جوار، باجرہ اور گھاس پات ہے۔ ان کی پوشاک درخت کے پتوں یا کھالوں کی ہوتی ہے۔ بلکہ اکثر برہنہ پھرتے ہیں۔ ان کے شہروں کے میوے عجیب وضع کے ہوتے ہیں۔ ان کا لین دین سونے چاندی کے علاوہ تانبے، لوہے یا کھالوں سے ہوتا ہے۔ جن کو وہ

باہمی تبادلے کے لئے مقرر کر لیتے ہیں۔ ان کے اخلاق وعادات حیوانات سے قریب تر ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ بہت سے ان سوڈانیوں کے بارے میں مشہور ہے جو پہلی اقلیم کے رہنے والے ہیں کہ وہ (بجائے گھروں اور مکانات کے) غاروں اور جھاڑیوں میں رہتے ہیں اور گھاس پات کھاتے ہیں۔ ان کے مزاجوں میں بجائے انس والفت کے وحشت غالب ہے۔ کبھی کبھی یہ ایک دوسرے کو بھی کھا جاتے ہیں۔ یہی حال قوم صقالیہ کا سنا جاتا ہے، جو انتہائے شمال میں بستی ہے اور اس کا راز یہ ہے کہ یہ لوگ چونکہ اعتدال سے دور ہیں، اس لئے ان کے مزاج اور ان کے اخلاق حیوانات سے ملتے جلتے ہیں۔ اور اسی قدر یہ انسانیت سے دور ہیں۔ نہ یہ نبوت کو جانتے ہیں اور نہ کسی شریعت سے واقف ہیں۔ البتہ وہ قومیں جو معتدل اقلیموں کے قریب رہتی بستی ہیں۔ وہ قدرے مذہب سے روشناس ہیں۔ مگر ایسی قومیں بہت کم ہیں۔ مثلاً وہ حبشی قومیں جو یمن کے پڑوس میں آباد ہیں۔ اور جو قبل اسلام و بعد اسلام تا ایں زمان نصرانی المذہب رہیں، اور اب وہ مشرف باسلام ہوئیں۔ یا مثلاً جزائر مآلی، کوکو اور تکرور کے باشندے کہ وہ چونکہ مغربی مسلمانوں کے پڑوس میں آباد تھے۔ اس لئے وہ بھی اب تک مسلمان رہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ اہل جزائر مذکورہ ساتویں صدی ہجری میں مشرف باسلام ہوئے۔ اور صقالیہ، فرنگ اور ترک وغیرہ کی نصرانی المذہب قومیں جو جنوب شمال میں بسی ہوئی ہیں۔ تو یہ دراصل دین و مذہب سے ناواقف ہی ہیں اور علم وعقل سے بے بہرہ۔ ان کے تمام حالات انسانوں سے دور ہیں اور جانوروں سے قریب تر۔

ہمارے اس نظریہ پر یمن، حضر موت، احقاف، بلاد حجاز، یمامہ یا اس کے قرب وجوار میں جزیرہ عرب کے حالات کو سامنے رکھ کر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ جو اقلیم اول و دوم میں واقع ہیں۔ کیونکہ جزیرۂ عرب جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں تین طرف سے سمندر میں گھرا ہوا ہے۔ اور سمندر کی رطوبت یہاں کی ہوا پر اثر انداز ہے۔ اور اس خشکی اور نامعتدل حرارت کو کم کر دیتی ہے جو اس میں ہونی چاہئے تھی۔ اور یوں اس کی ہوا میں سمندری رطوبت کے باعث ایک اعتدالی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔

بعض نسب دان جو کائنات کے طبائع وخواص سے ناآشنا و ناواقف ہیں، اسی وہم میں مبتلا ہوئے ہیں کہ زنگی قومیں حام بن نوحؑ کی اولاد ہیں۔ ان کو ان کے جد امجد نوحؑ نے چونکہ بد دعا دی تھی، اس لئے ان کا رنگ سیاہ ہو گیا۔ اور اسی بد دعا کے اثر سے غلامی کا طوق ان کی گردن میں پڑا۔ اور اسی سلسلہ میں ذیلی قصے اور حکایتیں نقل کرتے ہیں۔ نوحؑ کا اپنے بیٹے حام کو بد دعا دینا اس کا ذکر تو حقیقت میں توریت میں آ چکا ہے، لیکن اس کی اولاد کا سیاہ فام ہونا اس کا اس میں کہیں حوالہ نہیں۔ بد دعا بھی یہ تھی کہ حام کی اولاد اس کے بھائیوں کی غلام رہے۔ نہ دوسروں کی۔ زنگیوں کی سیاہ فامی کی نسبت بد دعا وغیرہ کی طرف کرنا بتاتا ہے کہ وہ حرارت و برودت کی حقیقت اور ہوا پر اس کے اثرات اور ہوا کے زیر اثر حیوانات کی پیدائش سے قطعاً غافل ہیں۔ بات دراصل یہ ہے کہ پہلی اور دوسری اقلیموں کے باشندوں کا رنگ شدت حرارت کی وجہ سے جو ان کی ہوا کے مزاج میں پیدا ہو گئی ہے، سیاہ ہو گیا ہے۔ کیونکہ آفتاب سال میں دو مرتبہ قریب قریب مدت میں ان کے سر پر آتا ہے۔ اور اس طرح گویا زیادہ تر موسموں میں آفتاب ان کے سروں کے قریب ہی رہتا ہے۔ اس وجہ سے آفتاب کی شعاعیں زیادہ تیز ان پر پڑتی ہیں۔ اور ان کا درجۂ حرارت بہت بڑھ جاتا ہے۔ تیزیٔ گرمی کی وجہ سے ان کی کھال بھی

سیاہ پڑجاتی ہے۔ چنانچہ ان زیرِ بحث اقلیموں کے مقابلہ میں چھٹی اور ساتویں اقلیموں کی نظیر موجود ہے کہ یہاں کی ہوا شدتِ برودت کی وجہ سے شدید سرد اور ٹھنڈی رہتی ہے۔ اور یہاں کے باشندے رنگ میں سفید اور گورے ہوتے ہیں۔ کیونکہ آفتاب ان کے افق سے دائرۂ نگاہ سے زیادہ بلند نہیں ہوتا۔ یا اس کے قریب ہی رہتا ہے۔ نہ عین سر پر آتا ہے، نہ اس کے قریب قریب۔ لہٰذا گرمی کمزور پڑ جاتی ہے۔ اور زیادہ تر موسموں میں شدید سردی ہوتی ہے۔ اور اسی بنا پر یہاں کے باشندوں کا رنگ بھی گورا ہوتا ہے۔ اور ان کے بدن پر بال بھی کم اگتے ہیں۔ اسی طرح یہاں کے لوگوں کی آنکھیں نیلی ہونا، ان کی کھالوں کا سفید ہونا، ان کے بالوں کا بھورا ہونا بھی برودتِ مزاجِ ہوائی کے اثرات میں سے ہیں۔ اب ان ہر دو نوع اقلیموں کے درمیان تیسری، چوتھی اور پانچویں اقلیمیں ہیں، جن کا مزاج اعتدال کی وجہ سے بالکل متوسط اور درمیانی ہے۔ پھر ان میں بھی چوتھی اقلیم چونکہ سب کے درمیان میں واقع ہے اعتدال میں سب سے بلند درجہ رکھتی ہے، جیسا کہ ابھی حال میں بیان ہوا۔ لہٰذا یہاں کے رہنے والے بھی اپنی ہوا کے اعتدالِ مزاجی کے سبب صورت و سیرت میں ایک موزونیت اور متوسط درجہ رکھتے ہیں۔ اور چوتھی اقلیم کے ہر دو جانب تیسری و پانچویں اقلیمیں گو انتہائی توسطی درجہ سے تو محروم ہیں، کیونکہ تیسری بجانب شمال ہٹی ہوئی ہے۔ اور یوں سرد تر ہے۔ اور پانچویں بجانب جنوب سرکی ہوئی اور یوں گرم تر ہے، مگر پھر بھی اعتدال سے زیادہ منحرف نہیں۔ بخلاف ان کے علاوہ چار اقالیم کے کہ وہ اعتدالِ مزاجی سے بہت منحرف ہیں۔ اور اسی طرح ان کے باشندے صورت و سیرت میں اعتدال سے دور ہیں۔ پہلی دوسری اقلیمیں تو بہت گرم ہیں، اور وہاں کے باشندے کالے اور چھٹی ساتویں اقلیمیں بہت سرد ہیں، اور وہاں کے باشندے گورے۔ جنوبی باشندے یعنی پہلی دوسری اقلیموں کے رہنے والے حبشی، زنگی اور سوڈانی کہلاتے ہیں۔ یہ الفاظ ہم معنی ہیں۔ اور سیاہ رنگ والی قوموں پر بولے جاتے ہیں اگرچہ حبشی ان لوگوں کو بولتے ہیں، جو مکہ و یمن کے سامنے بستے ہیں۔ اور زنگی ان کو جو بحرِ ہند کے محاذ میں آباد ہیں۔ اور ان الفاظ کا اطلاق ان قوموں پر اس لئے نہیں کہ یہ وہ کسی سیاہ فام شخص یا حام وغیرہ کی اولاد میں ہیں۔ اس حقیقت کا صاف ثبوت یہ ہے کہ ہم بہت سے جنوبی باشندوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ چوتھی اقلیم معتدل یا ساتویں اقلیم منحرف میں جا کر رہ بسے تو ان کی آئندہ نسلیں رفتہ رفتہ گوری ہونے لگیں۔ اسی طرح شمالی باشندے جب اٹھ کر جنوب میں جا بسے، تو ان کی پچھلی نسلیں امتدادِ زمانہ پر رفتہ رفتہ کالی ہونے لگیں۔ یہ واقعہ اس امر کی کھلی دلیل ہے کہ انسانوں کا رنگ مزاجِ ہوائی کے تابع ہے۔ چنانچہ ابو سینا کہتا ہے

بِالزِّنْجِ حَرٌّ غَيَّرَ الْاَجْسَادَا ، حَتّٰى كَسَا جُلُوْدَهَا سَوَادَا

وَالصِّقْلِبُ اكْتَسَبَتِ الْبَيَاضَا ، حَتّٰى غَدَتْ جُلُوْدُهَا بِضَاضَا

(ترجمہ:۔ یعنی حرارت نے زنگیوں کے جسموں کو بدل ڈالا، یہاں تک کہ ان کی کھالوں کو سیاہ لباس پہنا دیا۔ اور گوروں نے گورا پن لے لیا۔ یہاں تک کہ ان کی کھالیں چٹی اور چمکیلی نکل آئیں۔)

جنوبی اقوام کو جس طرح رنگ کے لحاظ سے زنگی کہا جاتا ہے، اس طرح شمالی باشندوں کا نام ان کے گورے رنگ کی وجہ سے کچھ نہیں پڑا۔ کیونکہ زنگی وغیرہ کے ناموں کو وضع کرنے والوں کا رنگ چونکہ خود گورا تھا، اس لئے اس میں ان کے لئے کوئی غرابت یا ندرت نہ تھی کہ نام کے ساتھ اس کا لحاظ رکھتے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ شمالی اقلیموں کے

رہنے والے یعنی ترک، صقالبہ، طغرغز، خزر، لان اور اکثر فرنگ اور یاجوج و ماجوج کی قومیں مختلف ناموں سے مشہور ہیں، اور ان کے متعدد قبیلے ہیں۔ اور بیچ کی معتدل اقلیمیں، ان کے باشندے اپنی عادت و خصلت، صورت و سیرت اور تمام عمرانی طبعی حالات میں مثلاً روزی کے دھندوں، مقامات رہائش، صنعتوں، علوم، مملکتوں اور حکومتوں میں درجۂ اعتدال پر ہیں۔ انھیں میں انبیاء علیہم السلام پیدا ہوئے، سلطنتیں قائم ہوئیں، شریعتوں کی نشر و اشاعت ہوئی علوم کا چرچا ہوا، شہر و قصبات بسے۔ بلند و بالا شاندار عمارتیں تعمیر ہوئیں۔ عمدہ و بہترین صنعتوں کا رواج بڑھا۔ غرض یہاں کی ہر بات میں اعتدالی و توسطی رنگ غالب ہے۔ یہیں کے باشندوں مثلاً عربوں، رومیوں، پارسیوں بنی اسرائیل، یونانیوں، سندھیوں، ہندیوں اور چینیوں نے اپنے و دیگر اقوام عالم کے حالات سے ہم کو واقف کیا۔ اب نسب والوں نے جب دیکھا کہ دنیا کی یہ قومیں اپنے علامات و نشانات میں آپس میں مختلف ہیں تو سمجھ بیٹھے کہ اس اختلاف کا اصلی سبب ان کی مختلف نسلیں ہیں۔ اسی لئے انہوں نے جنوبی اقوام کو حام کی اولاد ٹھہرایا اور ان کے رنگ کی وجہ بتاتے وقت بے اصل و بے بنیاد حکایتیں گھڑ لیں، جن کا کوئی سر پیر نہیں۔ اور شمالی اقوام کو یا ان میں سے اکثر کو یافث کی اولاد مانا۔ اور اسی طرح معتدل المزاج قوموں کو جو علم و ہنر، دین و مذہب، طریقہ حکومت و سیاست میں ممتاز ہیں۔ سام کی اولاد قرار دیا۔ یہ خیال ان نسب دانوں کا گو نسب کے معاملہ میں حق ہے۔ لیکن یہ استقرائے تام نہیں۔ یہ محض ایک واقعہ کا اظہار ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ جنوبی باشندوں کو سوڈانی یا حبشی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ سیاہ فام حام سے اپنا رشتۂ نسب ملاتے ہیں جس امر نے ان کو اس غلطی میں ڈالا وہ ان کا یہ غلط عقیدہ ہے کہ اقوام میں امتیاز و فرق ان کے نسب و نسل کی بنا پر ہے۔ حالانکہ یہ خیال حقیقت سے کہیں دور ہے۔ کیونکہ بعض قوموں میں تو بے شک نسب ہی سے تمیز ہوتی ہے، جس طرح عرب، بنی اسرائیل، اور اہل فارس میں کبھی سمت و طرف کا لحاظ ہوتا ہے جیسے زنگی، حبشی، صقالبہ۔ سوڈانی۔ اور کبھی عادات و خصائل پیش نظر ہوتے ہیں جیسے کہ عرب۔ ان کے علاوہ قوموں کے اور بھی حالات و خواص ہیں، جن کی بنا پر وہ آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز و جدا مانی جاتی ہیں۔ اب ایسی صورت میں جنوب یا شمال یا کسی خاص جہت کے رہنے والوں کے لئے یہ عام بات کہنی کہ وہ فلاں شخص کی نسل سے ہیں کیونکہ ان کا مذہب اور ان کا رنگ ڈھنگ اس شخص سے ملتا جلتا ہے سخت غلطی ہے۔ اور یہ غلطی اس لئے پیدا ہوئی کہ ایسا قول کرنے والے کائنات عالم کے طبائع و ملکی حالات کے اثرات سے غافل ہیں۔ کیونکہ مذکورہ بالا حالات جن کو وہ نسب کی علت و وجہ قرار دیتے ہیں زمانہ گذرنے سے بدلتے رہتے ہیں۔ اور کوئی ضروری نہیں کہ وہ ایک ہی نہج و طریقہ پر چلتے رہیں۔ سُنَّةَ اللّٰهِ فِيْ عِبَادِهٖ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا۔

چوتھا مقدمہ

(ہوا اخلاق بشری پر اثر انداز ہے)

ہم نے سوڈانیوں کی علی العموم یہ عادت پائی ہے کہ وہ سبک سر اور عقل سے بیگانہ ہوتے ہیں اور طرب و خوشی پر مٹے ہوئے۔ اسی لئے بات بات پر مارے خوشی کے اچھلنے کودنے لگتے ہیں۔ اور ہر ملک کا آدمی ان کو احمق سمجھتا ہے۔ اس حقیقت کا راز یہ ہے کہ علم حکمت میں یہ بات طے شدہ ہے کہ بوقت خوشی و مسرت روح حیوانی پھیلتی اور کشادہ ہوتی ہے۔ اور بوقت غم و الم اس کے خلاف روح حیوانی بھچتی اور سکڑتی ہے۔ پھر یہ بھی تسلیم شدہ امر ہے کہ حرارت ہوا اور بخار کو پھاڑتی ہے۔ اور ان میں تخلخل پیدا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نشہ باز نشہ آور شے سے وہ سرور و خوشی محسوس کرتا ہے، جس کو بیان کرنے سے وہ عاجز ہے۔ یہ اس طرح کہ مثلاً شراب اپنے مزاج کی تیزی اور جوش سے حرارت غریزی کو بھڑکا دیتی ہے، اور بخارات روح کو دل تک پہنچاتی ہے۔ لہذا روح میں ایک انبساطی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور شرابی فرحت و سرور حاصل کرتا ہے۔ یہی حال حمام میں نہانے والوں کا ہے کہ جب وہ اس کی ہوا میں سانس لیتے ہیں اور ہوا کی حرارت ان کی روح تک پہنچتی ہے، اور روح اس کے اثر سے گرم ہو جاتی ہے، تو نہانے والے فرحت و سرور محسوس کرتے ہیں۔ نیز جو لوگ کہ گانا سننے سے محظوظ ہوتے ہیں ان کی روح بھی گانے سے اہتزاز میں آجاتی ہے۔

اب چونکہ سوڈانی گرم اقلیم کے باشندے ہیں، اور حرارت اصل خلقت ہی سے ان کے مزاجوں پر غالب اور چھائی ہوئی رہی ہے، اس لئے ان کی روح میں حرارت کا اثر ان کے بدن اور اقلیم کی نسبت سے ہے۔ اور ان کی روح بنسبت چوتھی اقلیم کے باشندوں کی روح کے گرم تر ہے۔ اور اسی بنا پر ان کی روح میں تخلخل کی زیادتی سے یہ بہت جلد خوشی و مسرت سے پھولے پڑتے ہیں اور مارے سرور کے اپنے آپے میں نہیں سماتے۔ بلکہ عقل و ہوش سے خارج ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح سمندری شہروں کے رہنے والے بھی ان سے کچھ ملتے جلتے ہیں۔ کیونکہ سطح سمندر پر پڑنے والی شعاعیں ان شہروں پر عکس فگن ہو کر وہاں کی حرارت کا پارہ دوگنا کر دیتی ہیں۔ اور اسی لئے ٹیلوں اور سرد پہاڑوں کے بسنے والوں کے لحاظ سے ان میں خوشی و سرور کا مادہ بھی زیادہ پایا جاتا ہے۔ تقریباً یہی حال اقلیم سوم کے اہل جزائر کا ہے۔ کیونکہ ان جزائر کی ہوا میں حرارت بڑھی ہوئی ہے۔ اور شاداب مقامات اور بلند بستیوں کی نسبت سے یہ بجانب جنوب زیادہ ہٹے ہوئے ہیں۔ اہل مصر بھی اسی زمرہ میں ہیں۔ کیونکہ ان کا عرض بلد جزائر مذکورہ کے عرض بلد کے مساوی ہے، یا اس کے قریب قریب۔ دیکھ لیجئے، فرحت و خفت عقل کا ان پر کیسا غلبہ ہے، اور نتائج امور سے وہ کیسے غافل رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ اپنے سال بھر کی یا ایک ہی ماہ کی روزی کبھی جمع کر کے نہیں رکھتے، بلکہ روزانہ ہر چیز بازار سے لاتے ہیں اور کھا پی کر ختم کرتے ہیں۔ ان کے برخلاف ملک مغرب میں فاس کے باشندوں کو دیکھئے کہ وہ چونکہ بلند اور سرد مقام کے بسنے والے ہیں، اس لئے وہ کس طرح ہر امر کی سوچ بچار میں ہر وقت سرنگوں ہیں اور عاقبت اندیشی و دور اندیشی ان میں کس قدر پائی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ ان میں سے ہر آدمی دو دو برس کا غلہ اپنے گھر میں اندوختہ رکھتا ہے اور روزانہ صرفہ کے لئے غلہ بازار سے

خریدتا رہتا ہے اور اندوختہ کو ہاتھ نہیں لگاتا۔ اس خوف سے کہ کہیں اس کے ذخیرہ میں کمی نہ آ جائے۔ غرض تمام اقالیم و ممالک کے حالات و آثار پر اگر غور کیا جائے تو وہاں کے باشندوں کے اخلاق پر وہاں کی آب و ہوا کا ضرور کچھ نہ کچھ اثر ملے گا

مسعودی نے بھی یہ بحث چھیڑی ہے کہ سوڈانی کوتاہ عقل و سبک سر اور فرحت و مسرت میں شدید ترکیوں ہوتے ہیں۔ اور اس کی وجہ و علت بیان کرتے ہوئے اس سے زائد کچھ نہیں کہا کہ بقولِ جالینوس اور اسحٰق کندی کے یہ ان کی دماغی و عقلی کمزوری کی بنا پر ہے۔ مگر یہ بات محض بلا دلیل ہے۔ وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ

پانچواں مقدمہ

(قحط و ارزانی سے ملک پر کیا تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں، اور انسانوں کے جسم و اخلاق اس سے کس طرح اثر پذیر ہوتے ہیں؟)

واضح رہے کہ معتدل الہوا اقالیم سب کی سب سرسبز و شاداب نہیں، نہ ان کے باشندے سب کے سب خوش حالی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ بلکہ ان اقلیموں میں بعض مقامات تو ایسے ہیں کہ جن میں رہنے والے غلہ، میوہ اور اشیائے خوردنی کی بہتات کی وجہ سے نہایت خوش حالی و مرفہ الحالی کی زندگی گذارتے ہیں۔ کیونکہ وہاں کی زمین کاشت کے لئے نہایت موزوں و مناسب ہے۔ اور یوں ہی وہاں کی آبادی بھی گھنی ہے۔ اور انہیں اقلیموں میں بعض ایسے مقامات بھی ہیں، جن کی زمین اپنی حرارت و گرمی کے باعث بنجر ہے۔ نہ تو وہاں کاشت ہی ہوتی ہے، نہ گھاس۔ وہاں کے رہنے والے تنگ حالی میں زندگی گذارتے ہیں۔ مثلاً اہلِ حجاز، جنوبی یمن کے باشندے، ملثمین صنہاجہ جو صحرائے مغرب اور بربر و سودانِ مغرب کے درمیان کے ریگستانوں میں رہتے ہیں کہ یہ سب غلہ اور اشیائے خوردنی کے لئے ترستے ہیں۔ ان کی زیادہ تر غذا دودھ اور گوشت ہے۔ عرب کے بدو بھی اسی شمار میں ہیں، جو ریگستانوں میں چکر لگاتے رہتے ہیں۔ اگرچہ غلہ اور کھانے پینے کی چیزیں بلند مقامات سے ان کے ہاتھ لگ جاتی ہیں۔ لیکن یہ کبھی کبھی، ہمیشہ نہیں اور وہ بھی اپنے کسی مددگار و حامی کے رحم و کرم پر، اور اس کی غلامی میں پھر حاصل کردہ مقدار بھی قلیل ہی ہوتی ہے کہ وہ ان کی ضروریات و حوائج کو ہرگز کافی و وافی نہیں ہوتی چہ جائے کہ اس میں خوش حالی کی زندگی بسر کریں۔ اکثر حالات میں تو یہ بیچارے دودھ ہی پر گذارہ کرتے ہیں، اور اس کو غلہ کا اچھا بدل قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہی صحرانشین، خانہ بدوش، غلہ اور کھانے پینے کی چیزوں سے تہی دست اپنے جسموں اور اخلاق میں ان لوگوں سے کہیں اچھے ہوتے ہیں، جو سرسبز و شاداب مقامات کے رہنے والے ہیں اور عیش و عشرت کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ رنگ ان کے نکھرے ہوئے، بدن سڈول، شکلیں پاکیزہ و دل پسند، اخلاق و عادات پیارے اور ان کے ذہن علم و معرفت میں نہایت تیز۔ تجربہ شاہد ہے کہ یہ سب صفتیں ان میں

ھتی ہیں.

اس تنگی و خوش گذرانی کی وجہ سے غریب و بربر اور تلمسین اور بلند شاداب مقامات کے رہنے والوں کے حیوان بہت بڑا فرق ہے، جو آزمائش اور تجربہ ہی سے اچھی طرح معلوم ہو سکتا ہے. اس کا غالبًا سبب یہ ہے کہ غذاؤں کی کثرت اور فاسد سڑے ہوئے اخلاط اور ان کی رطوبات کی زیادتی و بہتات جسم میں فضلاتِ ردیہ پیدا کرتی ہے جو سے رنگ بھی میلا ہو جاتا ہے اور گوشت کی زیادتی سے جسم و صورت بھی بے ڈول ہو جاتے ہیں۔ اور بخارات ردیہ جب دماغ کی طرف چڑھتے ہیں، تو وہ ذہن اور قوتِ فکریہ کو خراب کر ڈالتے ہیں اور اس سے بے وقوفی نتائج امور سے غفلت اور اعتدال سے میلان پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ بیابان اور خشک جنگلوں میں پائے جانے والے حیوانات مثلاً ہرن، شتر مرغ، زرافہ، گورخر، نیل گائے وغیرہ کو دیکھ کر اندازہ لگائیے کہ انہیں کے ہم نوع میں جو سرسبز و شاداب مقامات میں پائے جاتے ہیں اور ان میں کس قدر فرق ہے کہ ان جنگلی جانوروں کا رنگ بھی صاف ستھرا و نکھرا ہوا ہے، اور صورت شکل بھی پاکیزہ۔ اعضائے بدنی بھی سڈول ہیں، اور قوتِ فہم بھی ان کی تیز چالاک ہرن اور بکرا، گورخر اور گدھا، نیل گائے اور بیل مثلاً ایک ہی جنس کے جانور تو ہیں۔ مگر آپس میں کس قدر ممتاز ہیں اس کا راز صرف یہی ہے کہ شاداب مقامات میں پالتو جانوروں کی بسیار خوری نے ان کے بدنوں میں فضلات و اخلاط ردیہ پیدا کر دیئے اور یہی ان پر مذکورہ آثار پیدا ہونے کے سبب بنے اکہ صورت و شکل بھی ان کی بھونڈی ہو گئی اور چستی و چالاکی بھی جسم سے رفوچکر ہو گئی۔ بخلاف جنگلی جانوروں کے کہ ان کی کم خوری سے یہ بدنی ساخت میں بھی سڈول اور موزون ہیں اور شکل و صورت میں بھی پاکیزہ و دل پسند۔ یہی حال آدمیوں کا ہے کہ وہ سرسبز اقالیم جن میں کاشت بھی خوب ہوتی ہے اور کھانے پینے کی چیزیں اور میوے بکثرت دستیاب ہوتے ہیں وہاں کے باشندے اکثر ذہنوں کے کند کند جسموں میں بے ڈول ہوتے ہیں اسی طرح کھانے پینے میں خوش حال بربریوں کا مقابلہ جب آپ ان مصامدہ لوالخمارہ وسوس کے رہنے والوں سے کریں گے، جو محض جو، جوار پر اپنا گذارہ کرتے ہیں۔ تب بھی آپ یہی فرق ہر دو کے مابین محسوس کریں گے۔ اور موخرالذکر لوگوں کو عقل و جسم میں بدرجہا بہتر پائیں گے۔ یہی حال خوش خوراک اہلِ مغرب اور اندلس والوں کا ہے کہ بلادِ مغرب کے باشندے علی العموم خوب کھانے پینے والے ہیں۔ اور اندلس کے باشندے بیچارے گھی دودھ کو ترستے ہیں، اور جو جوار ان کی غذا ہے، مگر پھر بھی تیز عقل ہیں۔ اور جسم میں ہلکے پھلکے اور تعلیمی قابلیت میں سب پر سبقت لے جانے والے کہ دوسروں کو یہ خوبیاں کہاں نصیب۔

یہی کیفیت مغرب کے صحرا نشینوں کی ہے، جب ان کو شہریوں سے مقابلہ کر کے دیکھا جائے کہ شہری اگرچہ سالن وغیرہ رچ کر کھاتے ہیں، اور خوش خوراکی میں زندگی بسر کرتے ہیں، مگر پکاتے وقت کھانوں کی اصلاح کر لیتے ہیں۔ اور کچھ چیزیں ملا کر کھانے کو لطیف تر کر لیتے ہیں، جس کی وجہ سے کھانے کا غلظ جاتا رہتا ہے۔ اور اس کے قوام میں رقت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور ان کی زیادہ تر غذا مرغ اور بکری کا گوشت ہے اور کمیابی کی وجہ سے اس میں گھی کم ڈالتے ہیں۔ لہٰذا ان کی غذا میں رطوبات لامحالہ کم ہو جاتی ہیں اور غذا میں فضلات ردیہ پیدا کرنے کا مادہ کم ہو جاتا ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ان شہریوں کے جسم موٹا جھوٹا کھانے والے بادیہ نشینوں کے جسم

سے نازک و نرم تر ہوتے ہیں۔ اسی طرح وہ دیہاتی جو بھوکے رہنے کے عادی ہیں کہ ان کے جسموں میں فضلات بھرے سے ہوتے ہی نہیں۔ نہ غلیظ نہ لطیف۔

واضح رہے کہ خوش حالی اور مرفہ الحالی کا جس طرح بدن کے حالات پر اثر پڑتا ہے، اسی طرح دین و عبادت کی کیفیات پر وہ اثر فگن ہے۔ چنانچہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بدوی و دیہاتی لوگ جو بھوک کی تکلیف جھیلتے ہیں، اور جسمانی آرام و زبان کے چٹخاروں سے ناآشنا رہتے ہیں، وہ زیادہ دیندار اور عبادت گذار ہوتے ہیں بنسبت ان کے جو عیش و عشرت میں پلتے ہیں، اور ناز و نعمت میں بڑھتے ہیں۔ بلکہ شہروں میں تو دینداروں کی تعداد بہت ہی کم ہوتی ہے۔ کیونکہ رنگ برنگ نعمتوں میں پل بڑھ کر ان کے دلوں پر سختی و غفلت کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ اسی لئے زہاد و عبادت گذار بالخصوص بھوکے پیٹ دیہاتیوں میں ہی ملتے ہیں۔ اسی طرح عیش و نعمت میں پلے ہوئے نازک شہریوں اور دیہات کے تکلیف کے خوگر دیہاتیوں میں ہم ایک فرق یہ بھی پاتے ہیں کہ جب کبھی ان پر قحط سالی نازل ہوتی ہے، یا ان کو گرانی آن لیتی ہے، اور بھوک کا ملک میں دور دورہ ہوتا ہے تو شہری زیادہ اس مصیبت کے شکار ہوتے ہیں۔ مثلاً مغرب کے بربر اور مقر و فاس کے باشندے کہ یہی زیادہ تر موت کا لقمہ بنتے ہیں۔ نہ صحرا و دشت کے بسنے والے عرب جو نخلستان میں رہ کر صرف چھواروں سے پیٹ پالتے ہیں۔ اور نہ اہل افریقہ، جن کی غذاء خاص خوراک جو اور زیتون ہے۔ اور نہ اہل اندلس، جن کا گذارہ جو، جوار اور زیتون پر ہے کہ قحط سالی اور بھوک ان کا اتنا نہ بگاڑ سکی، جتنا کہ ناز پروردہ نازک شہریوں کا۔ اس کا راز یہ ہے کہ خوش حالی میں پلنے والے، تر و مرغن غذا کھانے والے۔ ان کی آنتیں اصلی و مزاجی چکنائی سے زیادہ چکنائی حاصل کر لیتی ہیں۔ پھر جب غذا میں کمی آتی ہے اور چکنی غذا دستیاب نہیں ہوتی، اور خلاف عادت روکھی سوکھی غذا کھانی پڑتی ہے تو بہت تیزی سے آنتوں میں خشکی اور سکڑن دوڑ جاتی ہے۔ اور آنتیں چونکہ نازک ہیں، اس لئے جلد ہی کوئی مرض ان کو آن پکڑتا ہے اور آدمی موت کا شکار ہوتا ہے۔ لہٰذا فاقہ کشی لوگوں کو اگلی بسیار خوری کے سبب مار ڈالتی ہے نہ کہ حالی کی کم خوری کے سبب۔ اب دوسرے وہ لوگ جو مرغن و چکنی غذا کے عادی نہیں، تو ان کی اصلی رطوبت و چکنائی اپنی اصلی حد پر بغیر زیادتی کے ٹھہرے رہتی ہے۔ اور وہ تمام طبعی غذاؤں کو قبول کر لیتی ہے۔ لہٰذا غذا کی تبدیلی کے باعث ان کی آنتوں میں ضرورت سے زیادہ خشکی پیدا نہیں ہوتی۔ اور اکثر و بیشتر وہ تر غذا کھانے والوں کی طرح ہلاک کے شکار نہیں ہوتے۔ یہ حقیقت بھی اس اصول کی پر مبنی ہے کہ غذاؤں کی طرف رغبت یا ان سے نفرت عادت پر منحصر ہے۔ جب ایک شخص کسی خاص غذا کا عادی ہو جائے اور خوگر، تو اس غذا کا چھوڑ دینا اور اس کی تبدیلی اس شخص کے لئے بیماری کے مترادف ہوتی ہے۔ یہ جب ہے کہ جب عادت شدہ غذا اسمیات میں سے نہ ہو۔ اور جو چیز فی الجملہ غذائیت تو رکھتی ہے، لیکن غذا کے اصل مزاج سے بہت کچھ منحرف ہے، وہ بھی عادت پڑ جانے سے غذا کے مرغوب بن جاتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی گیہوں کی جگہ دودھ اور سبز ترکاریوں کو کھانے لگے تو عادت پڑ جانے سے اس کے لئے یہی چیزیں غذا ہو جاتی ہیں۔ اور گیہوں وغیرہ کی اس کو پرواہ تک نہیں ہوتی۔

اسی طرح جو اپنے آپ کو بھوک مارنے اور نہ کھانے کا عادی بنالے، جیسا کہ ریاضت پیشہ فقیر لوگوں کے بارے میں منقول ہے اور ایسے عجیب عجیب قصے ان کے متعلق اس ذیل میں مشہور ہیں کہ آن جان ان کو تسلیم کرنے پر تیار

نہیں۔ دراصل اس حقیقت کی بنا عادت پر ہے۔ کیونکہ نفس جب کسی شی کا خوگر اور اس سے مانوس ہو جاتا ہے تو وہ شے اس کی جبلت اور طبیعت بن جاتی ہے۔ اس لئے کہ نفس کثیر التلوّن ہے، جب رفتہ رفتہ ریاضت کرتے کرتے بھوکا رہنے کی عادت پڑ جائے، تو یہی عادت طبیعت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اب اطباء کو جو یہ وہم دامنگیر ہے کہ بھوک مہلک ہے تو ان کا یہ وہم اس وقت کچھ حقیقت رکھتا ہے کہ یک بیک بھوک کی آفت نفس پر آ پڑے، اور دفعۃً اس کی غذا روک دی جائے کیونکہ ایسے موقعہ پر آنتیں سوکھ جاتی ہیں، اور ان کو وہ مرض لاحق ہو جاتا ہے جو ہلاکی کا پیش خیمہ بنتا ہے۔ لیکن جب ریاضت کرتے کرتے بالتدریج اور تھوڑا تھوڑا غذا کو کم کیا جائے، جس طرح کہ صوفیا کرتے ہیں تو اس میں جان کا کوئی خطرہ نہیں اسی طرح ترک غذا کے بعد کھانے کی عادت ڈالتے وقت بھی تدریجی رفتار کی اشد ضرورت ہے۔ کیونکہ اگر بھوکا رہنے کا عادی بن کر یک بیک پہلی جیسی غذا کھائی جائے، تو یہ بھی ہلاکی کا سبب بنتی ہے۔ بلکہ ایسی صورت میں ضروری ہے کہ دھیرے دھیرے اور رفتہ رفتہ کھانے کا عادی بنیں۔ ہم نے خود ایسے شخص کو دیکھا ہے جو مسلسل چالیس روز تک بھوکا رہا یا اس سے بھی زائد۔ ایک مرتبہ ہمارے شیوخ سلطان ابی الحسن کے دربار میں موجود تھے کہ سلطان کے حضور میں دو عورتیں جزیرۂ خضرا اور رندہ (جنوبی اندلس) کی پیش کی گئیں، جنہوں نے سالوں سے غذا چھوڑ رکھی تھی۔ جب ان کی بات مشہور ہوئی تو لوگوں نے ان کی آزمائش کی۔ واقعہ کو صحیح پایا۔ پھر وہ ایک مدت تک زندہ رہ کر اپنی طبعی موت سے مرگئیں۔ اس کے علاوہ ہم نے اپنے رفقاء میں سے بہت سوں کو دیکھا کہ جو پندرہ پندرہ برس تک صرف بکری کے دودھ پر زندہ رہے۔ شام یا صبح کو تھن سے منہ لگا کر دودھ پی لیا کرتے اور یہی ان کی رات و دن کی غذا ہوتی۔ غرض ایسی مثالیں بکثرت ملتی ہیں۔ اس لئے اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ بھوک، بسیار خوری سے زیادہ بدن انسانی کے لئے مصلح ہے، بشرطیکہ کوئی اس پر قادر ہو۔ یا غذا کو کم ہی کرنے کی عادت ڈال لے۔ کیونکہ صفائی و صلاحیت، جسم و عقل میں ترک غذا یا کم خوری کو بڑا دخل ہے۔ چنانچہ مختلف غذاؤں کے استعمال پر جسم پر جو آثار رونما ہوتے ہیں، وہ اس کا پتہ دیتے ہیں۔ ہم نے دیکھا ہے کہ جو لوگ بڑے جانوروں کا گوشت کھاتے ہیں، ان کی نسلیں بھی قوی و تنومند پیدا ہوتی ہیں۔ یہ فرق دیہاتی اور شہری لوگوں میں صاف نظر آتا ہے۔ یا مثلاً جو لوگ اونٹ کا گوشت کھانے یا اس کا دودھ پینے کے عادی ہوتے ہیں، ان میں اونٹ جیسا صبر و تحمل اور بوجھ اٹھانے کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور ان کی آنتیں بھی اونٹ کی طرح صحیح و سخت ہو جاتی ہیں۔ نہ ان کی آنتوں میں کمزوری آتی ہے اور نہ ان کی آنتوں کو وہ بیماری لگتی جو دوسرں کو لگتی ہے۔ چنانچہ وہ معدہ کے تنقیہ کے لئے بغیر کسی لاگ کے حنظل (آک) کا دودھ پی جاتے ہیں اور بغیر پکائے حنظل کھا جاتے ہیں۔ اور ان کی آنتیں ان چیزوں سے کوئی مضر اثر نہیں لیتیں۔ اگر کہیں لطیف غذا کھانے والے نرم آنتوں والے شہری ان چیزوں کو کھا جائیں، تو چشم زدن میں ہلاکی کا لقمہ بنیں۔ کیونکہ ان میں زہریلا مادہ موجود ہے۔ غرض غذا کا اثر بدن پر ایک تسلیم شدہ امر ہے۔

لوگوں نے آزمایا ہے کہ جب مرغی کو اونٹ کی مینگنی میں ابلے ہوئے دانے دیئے جائیں۔ اور پھر اس سے انڈے لے کر بٹھائے جائیں، تو ان انڈوں سے نکلنے والے بچے عام بچوں سے جسم میں بڑے ہوتے ہیں۔ اور اگر اس قسم کے دانوں کی غذا ان کو نہ دی جا سکے، بلکہ صرف بٹھائے ہوئے انڈوں کے نیچے اونٹ کی مینگنیاں بچھا

دی جائیں تو بھی ان سے نکلنے والے بچے جسم میں بڑے ہوتے ہیں۔ اور اسی قسم کی مثالیں ایک نہیں کئی ملتی ہیں۔ جب بدن پر غذاؤں کے یہ آثار ہم نے مشاہدہ کر لئے تو اس میں شک نہیں کیا جاسکتا کہ بھوک بھی بدن پر اپنے اثرات رکھے گی۔ کیونکہ دو ضد چیزیں تاثیر و عدم تاثیر میں ایک ہی نسبت رکھتی ہیں۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ بھوک بدن کو فضلات فاسدہ اور رطوبات ردیہ سے جو جسم و عقل ہر دو کو مضر ہیں، پاک صاف کرنے میں بہت بڑا اثر رکھتی ہے۔ جس طرح غذا جسم پر اثر انداز ہے۔

چھٹا مقدمہ

فطرت یا ریاضت کی معاونت سے غیب دانی میں لوگوں کے اقسام اور اس کی تمہید میں وحی اور خواب کی بحث

سمجھ لیجئے کہ اللہ سبحانہ و تعالےٰ نے بنی آدم میں سے چند اشخاص کو چنا۔ اور ان کو اپنے خطاب سے نوازا۔ اور فطرت و خلقت ہی سے ان کو اپنی معرفت عطا فرمائی۔ پھر ان برگزیدہ ہستیوں کو اپنے اور اپنے بندوں کے درمیان واسطہ اور وسیلہ ٹھہرایا؛ جو عام انسانوں کو ان کی مصلحتوں سے واقف کرتے ہیں، ان کو راہِ ہدایت پر لگاتے ہیں۔ ان کو نارِ دوزخ سے بچا کر راہِ نجات دکھاتے ہیں۔ اور جو معرفت اللہ نے ان چیدہ اشخاص کو بخشی اور جو خارقِ عادت باتیں اور غیب کی خبریں ان کی زبانوں پر جاری کیں، کسی انسان کی کیا تاب کہ بغیر ان بزرگوں کے واسطہ کے ان کو اللہ کی طرف سے جان لے۔ بلکہ ان کو خود کو بھی اللہ ہی کی طرف سے یہ معرفت نصیب ہوئی چنانچہ آنحضرت کا ارشادِ گرامی ہے "اَلَا وَاِنِّیْ لَآ اَعْلَمُ اِلَّا مَا عَلَّمَنِیَ اللّٰہُ" (یعنی میرا تمام علم جو کچھ بھی ہے، وہ تعلیم ربانی سے ہے) پھر یہ بھی واضح رہے کہ یہ مقدس انسان غیب کی جو خبر بھی بندوں تک پہنچائیں وہ بالخصوص و بالضرور صحیح ہوگی اور درست۔ جیسا کہ "حقیقتِ نبوت" کی بحث میں ہم اس حقیقت کو واضح کریں گے۔ ایسے برگزیدہ انسانوں کی پہچان و شناخت یہ ہے کہ بوقت نزولِ وحی ان کو اپنے موجودہ ماحول سے کلی غفلت و بے خبری پیدا ہو جائے۔ اور گلے سے خرخراہٹ کی آواز نکلنی شروع ہو۔ گویا ظاہر میں ان پر غشی اور بے ہوشی کے آثار طاری ہو جائیں۔ حالانکہ فی الواقع غشی اور بے ہوشی سے وہ پاک و بری ہوتے ہیں۔ بلکہ درحقیقت اپنے اس خاص ادراک کے ساتھ روحانی فرشتہ کی ملاقات میں مستغرق و محو ہو جاتے ہیں، جو انہیں کے لئے مناسب ہے۔ اور جو انسانی سمجھ سے بالکل بالاتر ہے۔ پھر روحانی ادراک سے اتر کر بشری ادراک تک آتے ہیں۔ اور یا تو کلام کی بھن بھناہٹ سنتے ہیں۔ اور اس کو وہی سمجھتے ہیں۔ یا ان کے سامنے فرشتہ انسانی شکل میں آکر اللہ تعالےٰ کا پیغام ان تک پہنچاتا ہے۔ اس کے بعد یہ کیفیت جاتی رہتی ہے اور انبیاء علیہم السلام کو صرف پیغام الٰہی یاد رہ جاتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب وحی کی حقیقت دریافت کی گئی، تو آپ نے فرمایا کہ کبھی تو مجھ کو گھنٹی کی گونج سنائی دیتی ہے۔ اور یہ مجھ پر سخت ہوتی ہے۔ پھر جب گونج ختم ہوتی ہے تو میں وحی کو جوں کا توں یاد رکھ لیتا

ہوں۔ اور کبھی پیغام رساں فرشتہ انسانی شکل میں میرے سامنے نمودار ہوتا ہے اور مجھ سے بات چیت کرتا ہے۔ اور میں اس گفتگو کو یاد کر لیتا ہوں۔ نزولِ وحی کے وقت انبیاء علیہم السلام پر گرانی و صعوبت کی کچھ ایسی حالت طاری ہوتی ہے جو بیان سے باہر ہے۔ چنانچہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ جناب رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نزولِ وحی سے ایک طرح کی صعوبت و گرانی محسوس ہوتی تھی۔ حضرت عائشہ رضی فرماتی ہیں کہ اگر کڑاکے جاڑے میں آنحضرت ؐ پر وحی نازل ہوتی تو وحی اتر چکنے کے بعد آپ کی پیشانی مبارک سے پسینہ کے قطرے ٹپکتے ہوتے۔ اسی شدتِ وحی کی طرف اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے بھی قرآن مجید میں اشارہ فرمایا کہ ارشاد ہوا۔ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا اور بوقتِ نزولِ وحی اسی غشی نما حالت کے طاری ہو جانے کی وجہ سے مشرکین انبیاء علیہم السلام کو مجنون کہا کرتے تھے۔ اور کہا کرتے کہ ان پر جن آتا ہے یا کوئی روح ان کے تابع ہے۔ ان کو انبیاء علیہم السلام کی ظاہری حالت سے دھوکا لگا۔ اور حقیقت ان سے گم ہو گئی۔ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ۔

دوسری علامت انبیاء علیہم السلام کی یہ ہے کہ وحی کا سلسلہ شروع ہونے سے پہلے ہی یہ اپنی طبیعت میں فطرۃً بھلائی و پاکیزگی رکھتے ہیں۔ اور تمام نجس، نامناسب و قابلِ مذمت اشیاء سے نفرت ان کی سرشت پاک میں جاگزیں ہوتی ہے۔ اسی مادۂ فطریہ کو ہم عصمت کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ گویا انبیاء علیہم السلام ابتدائے خلقت سے ہی مذموات سے کنارہ کش اور نازیبا امور سے متنفر ہوتے ہیں۔ چنانچہ حدیثِ صحیح میں ہے کہ جب آنحضرت ؐ ابھی بچہ ہی تھے کہ ایک مرتبہ اپنے چچا حضرت عباس رضی کے ساتھ کعبہ کی تعمیر کے لئے پتھر اٹھا اٹھا کر اپنی ازار میں لا رہے تھے، کہ اتنے میں آپ کا ستر اتفاقاً کھل گیا، تو فوراً بیہوش ہو گئے۔ اور جب ستر ڈھانک دیا گیا ہوش میں آئے۔ اسی طرح ایک بار آنجناب ؐ کسی ولیمہ کی تقریب میں بلائے گئے، اور وہاں لہو و لعب کے ساز و سامان مہیا تھے، تو آپ پر نیند کی غفلت طاری ہو گئی۔ اور طلوعِ آفتاب تک آپ کی یہی کیفیت رہی۔ گویا اللہ تعالیٰ نے آنجناب ؐ کو ان لغویات سے پاک ہی رکھا۔ آنحضرت ؐ کی طبعی پاکیزگی کا یہاں تک اثر تھا کہ آپ بدبودار کھانوں سے بھی پرہیز فرمایا کرتے۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہے کہ آپ نے کبھی پیاز و لہسن کو نہیں چھوا۔ ایک مرتبہ اس اجتناب کی وجہ آپ سے پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا کہ میں اس سے کلام اور بات چیت کرتا ہوں جس سے تم نہیں کرتے۔ دیکھئے جب آنحضرت ؐ نے حضرت خدیجہ رضی کو اول مرتبہ وحی کے نازل ہونے کی کیفیت سے باخبر کیا تو حضرت خدیجہ رضی نے اس کی آزمائش کی اور آپ سے عرض کیا کہ آپ مجھ کو اپنی چادر میں لے لیں۔ آپ نے ان کو اپنی چادر میں لے لیا تو وحی کا نزول ختم ہوا۔ حضرت خدیجہ رضی بولیں۔ بے شک آپ کے پاس فرشتہ آتا ہے نہ شیطان۔ یعنی فرشتے عورتوں کے پاس نہیں پھٹکتے۔ اسی طرح ایک مرتبہ حضرت خدیجہ رضی نے آنحضرت ؐ سے دریافت کیا کہ وحی کا فرشتہ کس رنگ کے لباس میں ملبوس نظر آتا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ سفید اور سبز لباس میں بولیں بے شک وہ فرشتہ ہے یعنی سفید اور سبز رنگ بھلا رنگ ہے اور فرشتوں کا پسندیدہ۔ اور سیاہ رنگ برا اور شیطانوں کا پسندیدہ ہے۔

انبیاء علیہم السلام کی تیسری پہچان یہ ہے کہ وہ دین و عبادت مثلاً نماز، صدقہ و خیرات و پاک دامنی کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ اسی لئے حضرت خدیجہ رضی نے آنحضرت ؐ کی صداقت کو اسی سے پہچانا اور حضرت

ابوبکر ہونے بھی اسی سے آپ کی صداقت کی شناخت کی۔ اور یہ ہر دو کسی ایسی دلیل کے طالب و خواہاں نہ ہوئے جو آپ کی عادت و اطوار کے علاوہ ہو۔ صحیح روایت میں یوں وارد ہے کہ ہرقل کے پاس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعوتِ اسلام پیش کرنے کے لئے خط مبارک روانہ فرمایا اور وہ اس کے پاس پہنچا تو اس نے ان قریشیوں کو بلایا جو اس کے شہر میں موجود تھے کہ ان سے آنجناب کا حال دریافت کرے۔ ان قریشیوں میں ابو سفیان بھی تھے تو اس کے سوالات میں سے ایک سوال یہ بھی تھا کہ وہ رسول تم کو کس بات کا حکم دیتا ہے۔ ابو سفیان بولے۔ نماز، عبادت، صلہ رحمی اور عفت کا۔ اس کے بعد اس نے اور باتیں بھی دریافت کیں، جن کا ابو سفیان جواب دیتے رہے بعد میں ہرقل بولا کہ اگر تمہاری سب باتیں سچی ہیں تو یہ شخص بلا شک نبی و رسول ہے۔ اور عنقریب میرے ملک و سلطنت کا بھی مالک ہوگا۔ اب ذرا ملاحظہ کیجئے کہ کس طرح ہرقل نے آپ کی عصمت اور دین و عبادت کی طرف دعوت کو آپ کی نبوت کی صداقت پر دلیل پکڑا۔ اور معجزہ کی طلب و حاجت اس کو نہیں ہوئی۔ لامحالہ اسی سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ امور علاماتِ نبوت ہیں۔

چوتھی علامت نبوت کی یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام حسب و نسب میں اپنی قوم میں ممتاز ہوں چنانچہ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر نبی کو اسی قوم میں پیدا کرتا ہے جو اس کی حمایت و اعانت کر سکے۔ چنانچہ ہرقل اپنے سوالات میں ابو سفیان سے یہ بھی پوچھتا ہے کہ تمہارا نبی نسب کے لحاظ سے کیسا ہے۔ ابو سفیان رضی کہتے ہیں کہ وہ ہم میں اچھے نسب سے ہے۔ اس پر ہرقل نے کہا کہ بے شک انبیاء علیہم السلام اپنی قوم میں اچھے نسب سے ہوتے ہیں۔ اس میں جناب باری تعالیٰ کی یہ حکمت و مصلحت ہے کہ قومی شوکت و عصبیت انبیاء علیہم السلام کی مددگار ہو۔ اور ایذائے کفار سے ان کو بچا سکے۔ تاکہ رسالت کی ذمہ داری بھی ادا ہو اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا مقصد بھی پورا ہو کر دین و ملت دنیا میں پھلے پھولے۔

انبیاء علیہم السلام کا پانچواں خاصہ یہ ہے کہ خارق عادات افعال ان سے سرزد ہوتے ہیں جو ان کی صداقت پر شہادت پیش کرتے ہیں، اور عام انسان ان کے کرنے سے قطعاً عاجز ہوتے ہیں۔ اسی لئے ایسے افعال کو معجزے کہتے ہیں۔ کیونکہ وہ طاقتِ بشری سے باہر ہوتے ہیں اور انسانی قوت سے بالاتر۔ اور ان کا ظہور بھی ایسے ہی موقع و محل پر ہوتا ہے، جہاں انسانی طاقت اپنے ہتھیار ڈال دیتی ہے۔ لوگوں نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ معجزہ کیونکر ظاہر ہوتا ہے، اور کس طرح انبیاء علیہم السلام کی نبوت کی صداقت ظاہر کرتا ہے۔ متکلمین جو فاعل مختار کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ معجزہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ظاہر ہوتا ہے۔ نبی کے فعل کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ معتزلہ گو افعالِ عباد کو مخلوقِ عباد ہی مانتے ہیں، لیکن معجزہ کو مقدور بشری سے خارج مانتے ہیں متکلمین کے نزدیک نبی کو معجزہ میں تحدّی کی حد تک اختیار ہے۔ تحدّی یہ کہ نبی معجزہ کے ظہور سے پہلے اپنے مدّعا کی صداقت پر معجزہ سے استدلال لائیں۔ اور جب معجزہ معرضِ ظہور میں آتا ہے، تو گویا یہ معجزہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک کھلا فرمان ہوتا ہے کہ نبی اپنے دعوے میں سچے ہیں۔ کیونکہ معجزہ کی دلالت، صداقتِ نبوت پر قطعی اور حتمی ہوتی ہے۔ بدیں صورت معجزہ تحدّی اور خارق ہر دو سے عبارت ہوا اور تحدی معجزہ کا ایک جزو ہوئی۔ متکلمین کی ظاہری عبارت بتاتی ہے کہ وہ اصل معجزہ خارق عادت فعل کو ہی جانتے ہیں۔ تحدی ہی معجزہ اور کرامت و سحر

میں خطِ امتیاز کھینچتی ہے۔ کیونکہ کرامت و سحر میں تصدیق کی حاجت نہیں تو تحدی کا وجود کیسا۔ ہاں اتفاق سے اگر تحدی پائی جائے تو وہ اور بات ہے۔ اور اگر تحدی کرامت میں پائی جائے، جیسا کہ بعض علماء اس کو جائز لکھتے ہیں تو یہ ولایت پر دلالت کرے گی اور اسی کی تصدیق کرے گی نہ نبوت کی۔ چنانچہ اسی خوف سے کہ نبوت و ولایت ایک دوسرے کے ساتھ نہ مل جائیں، استاذ ابو اسحٰق کرامت سے وقوعِ خارق کے قائل ہی نہ رہے۔ لیکن ہم نے تو بہرحال ان ہردو میں فرق ظاہر کر دیا ہے۔ اور بتا دیا ہے کہ ولی کی تحدی اور ہے اور نبی کی تحدی اور۔ تو اب ولایت و نبوت ہردو کے ایک ہو جانے کا سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے۔ پھر استاذ ابو اسحٰق کا قول اس بارے میں صریح نہیں۔ اور بعض نے استاذ کے قول کی یہ تاویل کی ہے کہ بعینہ وہی خوارق ولی سے صادر نہیں ہوتے جو نبی سے صادر ہو چکے ہیں۔ کیونکہ ہر ایک کے خوارق علیحدہ اور جداگانہ ہیں۔ ایک نہیں۔ اب معتزلہ چونکہ خوارق کو افعالِ عباد نہیں مانتے، اس لئے وہ اولیاء سے بھی خوارق کے صدور کے قائل نہیں۔ بلکہ کہتے ہیں کہ جب انبیاء و اولیاء کے افعال و اعمال عادیہ ہیں، اور دونوں فریق سے خوارق ظاہر ہوں گے تو وجہ تفریق باقی نہیں رہے گی۔ رہی یہ بات کہ جھوٹے مدعی سے بھی معجزہ کا ظہور کیا ممکن ہے یا محال، تو اشعریہ کے نزدیک یہ قطعاً محال ہے۔ کیونکہ معجزہ کی غرض و غایت یہ ہے کہ وہ نبوت کی تصدیق کرے اور ہدایت کا سبب بنے۔ اور جب معجزہ سے یہ ہردو امور وقوع پذیر نہ ہوں تو دلیل شبہ سے بدل جائے گی، ہدایت، گمراہی سے اور تصدیق جھوٹ سے۔ حقیقتوں کا وجود محال ہو جائے گا اور نفس کی صفات ایک دم پلٹ جائیں گی، جو سب محال ہیں۔ اور جس امر کو واقع ماننے سے محال لازم آئے، وہ خود بھی محال ہوتا ہے۔ اس لئے جھوٹے مدعی سے معجزہ کا صدور محال ہوا۔ معتزلہ اس بارے میں یہ کہتے ہیں کہ دلیل کا شبہ سے بدل جانا اور ہدایت کا گمراہی سے لامحالہ قبیح اور نازیبا امور ہیں، جو جناب باری تعالےٰ سے صادر نہیں ہو سکتے۔

حکماء اس خیال کے پیرو ہیں کہ خارق نبی ؑ کا فعل ہے۔ اگرچہ وہ طاقتِ بشری سے خارج ہے۔ کیونکہ وہ ایجابِ ذاتی کے قائل ہیں۔ اور اس کے کہ بعض حوادث کا وجود بعض سے اسباب و شروط کی وجہ سے ہوتا ہے جو آخر میں جا کر واجب تعالےٰ کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ جو فاعل بالذات ہے نہ بالاختیار۔ ان کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کے نفوسِ طیبہ میں ایسے ذاتی خواص موجود ہوتے ہیں، جن کی وجہ سے خوارق کا صدور ان سے باختیارِ خود ہوتا ہے۔ اور عناصر اپنی تکوین میں ان کے مطیع و منقاد ہوتے ہیں۔ اور انبیاء فطرۃً قابلیت رکھتے ہیں کہ جب جاہیں، کائنات عالم میں تصرف کریں۔ اور یہ قابلیت اللہ کی طرف سے ان کو بخشی جاتی ہے۔ بہرحال حکماء کے نزدیک خوارق کا ظہور انبیاء ہی سے ہوتا ہے، خواہ خوارق کے ساتھ تحدی ہو یا نہ ہو۔ اور خارق (یا معجزہ) خود نبوت کی صداقت پر شہادت پیش کرتا ہے۔ کیونکہ وہ صاف یہ بتاتا ہے کہ نبی ؑ کا تصرف کائنات عالم میں چلتا ہے جو نفسِ نبی کا خاصہ ہے۔ یہ نہیں کہ معجزہ خدا تعالےٰ کی طرف سے فرمانِ صریح کے قائم مقام ہے۔ اور نبی کی تصدیق کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ متکلمین کی طرح یہ حکماء تصدیقِ نبوت پر معجزہ کی دلالت کو قطعی نہیں جانتے نہ تحدی کو معجزہ کا جزو قرار دیتے ہیں اور نہ ہی اس تحدی کو سحر و کرامت اور معجزہ میں فارق ٹھہراتے ہیں۔ بلکہ ان کے نزدیک معجزہ و سحر میں تو یہ امر فارق ہے کہ نبی ؑ فطرۃً بھلے اور نیک کاموں کی طرف راغب ہوتے ہیں اور

برے وناشائستہ کاموں سے روگرداں اور متنفر۔ اس لئے ان کے خوارق سے شر اور برائی کو ترقی نہیں ملتی۔ اور ساحر نبی کے بالکل خلاف اور ضد ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے تمام افعال میں برائی و بدی بھری ہوئی ہوتی ہے۔ اور اس کا مقصد محض شر ہوتا ہے۔ اسی طرح حکماء کے نزدیک معجزہ وکرامت میں امر فارق یہ ہے کہ نبیؑ کے خوارق خاص خاص ہیں اور ولی کے خوارق سے بلند مرتبہ۔ مثلاً آسمان پر چڑھنا، ٹھوس اجسام میں نفوذ کرنا، مُردوں کا زندہ کرنا، فرشتوں سے بات چیت کرنا، ہوا میں اڑنا وغیرہ وغیرہ۔ اور ولی کے خوارق اس سے گھٹیا ہیں۔ مثلاً تھوڑے کو بہت کرنا۔ آئندہ واقعات کی خبر دینا وغیرہ وغیرہ۔ جو تصرفات نبی سے یقیناً کم مرتبہ ہوتے ہیں۔ اور نبی سے ولی کے خوارق کا صدور ہو سکتا ہے، مگر ولی سے نبی کے خوارق کا ظہور ممکن نہیں۔ چنانچہ صوفیائے کرام نے اپنے طریقہ کی کتابوں میں اس حقیقت کا اعتراف واقرار کیا ہے۔

جب یہ امور پایۂ ثبوت کو پہنچ گئے تو سمجھ لیجئے کہ سب سے بڑا اور سب سے اشرف دلالت میں واضح تر معجزہ قرآن کریم کا ہے، جو ہمارے پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام پر نازل ہوا ہے۔ کیونکہ خوارق زیادہ تر اس وحی سے مغائر ہوتے ہیں، جو انبیاء علیہم السلام پر اترتی ہے۔ گویا معجزہ ایک جدا شے ہو کر وحی کی تصدیق کرتا ہے، اور اس کی سچائی پر شہادت دیتا ہے۔ لیکن قرآن کریم وحی سے جدا نہیں، بلکہ عین وحی ہے۔ اور خود معجزہ بھی کہ وحی کی تصدیق کرتا ہے اور اس کے لئے شہادت کا کام دیتا ہے۔ تو گویا قرآن اپنی شہادت خود اپنے اندر رکھتا اور کسی علیحدہ دلیل کا محتاج نہیں۔ اسی طرح جب قرآن مجید میں دلیل و مدلول ایک ہی ہو گئے تو یہ اپنی دلالت میں واضح تر ہوا۔ اور یہی مطلب آنحضرتؐ کے اس فرمان عالی کا ہے "مَا مِنْ نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ إِلَّا وَأُوتِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُهُ وَحْيًا أُوحِيَ إِلَيَّ فَأَنَا أَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ" یعنی یہ کہ معجزۂ قرآن عین وحی ہونے کی وجہ سے جب اس قدر واضح الدلالت اور قوی البرہان ہوا تو اس کی تصدیق لامحالہ زائد ہوگی۔ اور اس کی تصدیق کرنے والے مؤمنین بکثرت ہوں گے تو آنحضرتؐ کی پیرو امت بھی بڑھ جائے گی۔

اب ہم اکثر محققین کے نہج پر نبوت کی حقیقت کو شرح وبسط کے ساتھ کھولتے ہیں۔ پھر کہانت وخواب کی اصلیت کو بھی آشکارا کر کے عارفین باللہ کی شان کی وضاحت کریں گے۔ اور ان کے مدارک غیبیہ کو معرض بیان میں لائیں گے۔

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس عالم دنیا کی ساری مخلوقات اپنی خاص ترتیب ونظم ونسق کے ساتھ موجود ہے۔ اسباب، مسببات سے مربوط ہیں، اور ایک موجود دوسرے موجود سے متصل و وابستہ۔ اور بعض موجودات کا بعض سے ردّ وبدل اور استحالہ ہوتا ہے۔ غرض اس عالم کون کے عجائبات کبھی ختم ہونے والے نہیں۔ اور ان کی کوئی غایت وانتہا نہیں۔ عالم محسوسات میں عالم عناصر ہی کو لے لیجئے جو ہماری نظروں کے سامنے ہے کہ کس

خوبی سے عناصر ایک دوسرے کے ساتھ متصل قائم ہیں، کہ اول زمین ہے تو اس کے اوپر پانی۔ پھر ہوا اور اس سب بھی اوپر آگ۔ اوپر کے عناصر نیچے سے اور نیچے کے عناصر اوپر سے ایک دوسرے کے ساتھ رد و بدل کی صلاحیت و استعداد رکھتے ہیں۔ اور بعض اوقات بدل جاتے ہیں۔ ان مرتبہ عناصر میں ہر بالا عنصر پست عنصر سے لطیف تر ہے یہاں تک کہ عالم افلاک جو سب سے بلند تر ہے، وہ سب سے زیادہ لطیف ہے۔ اس کے طبقات ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہیں۔ اور سوائے ان کی حرکات کے حس ان کی ہیئت کا ادراک نہیں کر سکتی۔ انہیں حرکات سے حکماء نے ان کے مقادیر اور ان کی اوضاع کا پتہ چلایا ہے۔ اور ان ذوات و نفوس کا بھی پتہ لگایا، جن سے افلاک میں یہ آثار ظاہر ہوتے ہیں۔

عالم عناصر سے نظر ہٹا کر ذرا عالم تکوین پر نظر ڈالیے، تو اس کی نیرنگیاں کچھ اور ہیں۔ اول معدنیات ہیں پھر نباتات اور پھر حیوانات۔ عجیب تدریجی ہیئت سے ایک دوسرے سے مربوط و منسلک ہیں۔ گویا معدنیات کا اعلیٰ طبقہ نباتات کے اسفل طبقہ سے ملتا ہے۔ مثلاً گھاس پات اور بے بیج کے اگنے والی روئیدگی۔ اسی طرح نباتات کا اعلیٰ طبقہ حیوانات کے اسفل طبقہ سے متصل ہے۔ مثلاً کھجور و انگور وغیرہ کہ وہ حیوانات کے اسفل طبقہ میں شمار ہونے والے جانور گھونگے و سیپ سے ملتے ہیں، جن میں سوائے چھونے کی قوت کے اور کچھ نہیں پایا جاتا۔ ہمارے اس بیان کردہ اتصالِ مکونات کا یہ مطلب ہے کہ ماتحت طبقہ کا اعلیٰ ترین فرد بالا طبقہ کے اسفل ترین فرد سے بدل جانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ ان میں عالم حیوانات کا میدان بہت وسیع ہے اور کثیر انواع پر مشتمل ہے۔ اور یہ اپنے تکوینی مدارج طے کرتا ہوا عالم انسان سے جا ملتا ہے۔ وہ انسان جو فکر و رویت رکھتا ہے۔ اور یہ فکر و رویت اس کو اس عالم اعلیٰ سے ملے ہیں، جس میں حواس و ادراک سب موجود و جمع ہیں۔ لیکن اعلیٰ حیوانات میں یہ فکر و رویت بالفعل نہیں ہوتے۔ اور یہی وہ مرتبہ ہے جو حیوانات کے بعد انسان کو عالم انسانی کے ابتدائی درجہ میں ملتا ہے اور یہی تدریج ہمارے مشاہدہ کی غایت ہے۔

پھر دنیا کے مختلف عالموں پر طرح طرح کے آثار مرتب ہوتے نظر آتے ہیں۔ مثلاً عالم حس پر افلاک اور عناصر اثر انداز ہیں۔ اور عالم کون و فساد میں نمو و ادراک اثر فگن۔ یہ سب مل کر اس کی کھلی شہادت دیتے ہیں کہ ان کا کوئی موثر ہے جو خود روحانی ہے اور تمام اجسام سے مباین۔ اور وہ مکونات میں عالم جسمانی و روحانی کے باہمی اتصال کی وجہ سے آگیا ہے۔ اسی موثر روحانی کو نفسِ محرکہ و نفسِ مدرکہ کہتے ہیں۔ اور ضرور ہے کہ اس عالم حرکت و ادراک سے بھی بالاتر کوئی اور عالم ہو جو اس عالم کو ادراک و حرکت کی قوتیں بخشتا ہو۔ اور اس سے متصل واقع ہو اور اس میں ادراک و تعقلِ محض کے سوا کچھ بھی نہ ہو۔ چنانچہ یہی عالم عالم ملکوت ہے۔ ان تمام بحث سے اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ انسان میں ایک ایسی قابلیت و استعداد ہونی چاہیے کہ جب وہ اپنی روحانیت کو درجہ کمال تک پہنچا دے تو وہ درجۂ بشریت سے ترقی کر کے درجۂ ملکیت تک پہنچ سکے اور جنسِ ملائکہ میں اس کا شمار ہو کیونکہ اس کا عالم عالم ملکوت سے ملتا ہے۔ اور موجوداتِ مرتبہ کا یہی حال ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ ہر موجود ترقی کر کے عالم بالا سے جا ملتا ہے۔

بدیں صورت انسان کے دو رُخ ہوئے، اعلیٰ و اسفل۔ نیچے کے رُخ سے وہ جسم سے ملتا ہے۔ اور اس جسم

کے ذریعہ وہ مدارکِ حسیہ حاصل کرتا ہے، جو سے آگے بڑھ کر اس میں بالفعل تعقل کی قابلیت واستعداد پیدا ہوتی ہے۔ اور اوپر کے رُخ سے یہ عالمِ ملکوت سے ملتا ہے، جہاں سے یہ مدارکِ علمیہ غیبیہ کا اکتساب کرتا ہے کیونکہ گذشتہ اور آنے والے حوادث سب کے سب ملائک کے علم و تعقل میں بدون قیدِ زماں موجود ہیں۔ اور نفسِ انسانی گو نظروں سے اوجھل ہے مگر اس کے آثار بدن پر عیاں ہیں اور ظاہر۔ گویا پورا جسم انسانی یا اس کے اجزا خواہ اجتماعی حیثیت سے خواہ انفرادی حیثیت سے۔ نفس اور اس کے قویٰ کے محض آلات وادوات ہیں۔ مثلاً قوتِ عملی کا کام پورا کرنے کے لئے چند اعضاء ہیں۔ ہاتھ پکڑنے کے لئے، پاؤں چلنے کے لئے، زبان بات چیت کرنے کے لئے اور پوری حرکت کا کام جسم دیتا ہے۔ ادراک کی قوتیں بھی آپس میں مرتب ہیں۔ اور ایک دوسرے کی طرف ترقی کرتی ہیں۔ حس ظاہر کی قوتیں اپنے آلات کان آنکھ کے ذریعہ ترقی کرکے باطنی قوتوں تک پہنچتی ہیں۔ ان میں سب سے پہلی قوت حس مشترک ہے جو دیکھی سنی اور چھوئی ہوئی وغیرہ چیزوں کا ایک ہی وقت میں ادراک کرتی ہے۔ اور اسی صفت سے یہ حواس ظاہر سے جدا اور ممتاز ہے۔ کیونکہ حواس ظاہر یہ ایک وقت میں متعدد اشیاء کے حس کی طاقت نہیں رکھتے۔ پھر حس مشترک اپنی معلومات ومدرکات کو خیال کے حوالہ کر دیتی ہے۔ یہ وہ قوت ہے جو مواد خارجی سے مجرد محسوسات کو نفس میں منقش کر دیتی ہے۔ یہ ہر دو قوتیں (حس مشترک اور خیال) دماغ کے بطنِ اول میں جاگزیں ہیں۔ حسِ مشترک پہلے ہے اور خیال اس کے پیچھے۔ قوت خیالیہ کی ترقی قوائے واہمہ و حافظہ کی طرف ہے۔ واہمہ جزئیات وجدانیہ کا ادراک کرتی ہے۔ مثلاً زید کی عداوت، عمرو کی صداقت، باپ کی شفقت، درندے کی خونخواری، یہ سب واہمہ کے مدرکات ہیں۔ قوتِ حافظہ مدرکاتِ متخیلہ کے لئے خزانہ کا کام دیتی ہے۔ ان کی حفاظت ونگہداشت کرتی ہے کہ وقتِ حاجت ان سے کام لیا جائے۔ ہر دو قویٰ واہمہ وحافظہ دماغ کے بطنِ آخر میں جاگزیں ہیں۔ واہمہ پہلے ہے اور حافظہ اس کے بعد۔ پھر یہ سب قوتیں ترقی کرکے قوتِ فکریہ تک پہنچتی ہیں، جو دماغ کے بطنِ اوسط میں جاگزیں ہے۔ یہ وہ قوت ہے جس کے ذریعہ فکر کی حرکت اور اس کا رُخ تعقل کی طرف ہوتا ہے اور نفسِ انسانی اس قوت کے ساتھ ہمیشہ حرکت میں رہتا ہے۔ کیونکہ وہ فطرۃً اس کا دلدادہ اور خواہشمند ہے کہ قوت واستعداد جو بشر میں مرکوز ہے اس سے نکل کر فعل کی طرف ترقی کرے اور تعقل میں ملاء اعلیٰ روحانی سے مشابہت پیدا کرے۔ یعنی ان مراتب روحانیہ کو پالے کہ پھر اس کو ادراکات میں آلاتِ جسمانیہ کی دستگیری کی ضرورت پیش نہ آئے۔ غرض وہ اسی تگ و دو میں ہمیشہ متحرک رہتا ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ نفس بغیر کسبی مراحل طے کئے بشریت اور اس کی روحانیت سے نکل کر عالمِ ملکوت میں جا پہنچتا ہے اور ملاء اعلیٰ سے جا ملتا ہے۔ یہ تب ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ اس کو یہ طاقت جبلت ہی سے عطا فرمائیں۔

کمال و نقصان کے لحاظ سے نفسِ بشری کے تین طبقے ہیں۔ پہلا طبقہ ان لوگوں کا ہے جو بالطبع روحانی ادراک سے عاجز و قاصر ہیں۔ ان کے نفوسِ فکری حرکت کے وقت پست منزل یعنی مدارکِ حسیہ وخیالیہ کی طرف رُخ کرتے ہیں۔ اور صُوَرِ حافظہ و واہمہ کو قوانینِ خاصہ کے ماتحت اور ترتیبِ خاص سے ترکیب دے کر علوم تصوریہ وتصدیقیہ حاصل کرتے ہیں۔ ان کے سارے علوم خیالی ہوتے ہیں اور محدود۔ کیونکہ ان کے علوم کی منزلِ اعلیٰ بدیہیات ہیں۔ اس سے آگے یہ قدم نہیں رکھ سکتے۔ اگر ان بدیہیات میں کوئی فتور واقع ہو جائے تو

ان کے علم کا سارا تار و پود ٹوٹ جاتا ہے۔ اور ادراکِ بشری جسمانی کی دوڑ بھی غالباً اسی حد تک ہے ۔ اور علماء کے مدرکات کی آخری سرحد بھی یہی ہے۔ بس یہیں ان کے قدم جمے رہتے ہیں۔

دوسرا طبقہ ان بزرگوں کا ہے جن کی حرکتِ فکریہ عقلِ روحانی کی طرف بڑھتی ہے اور وہ اپنے ادراکات میں آلاتِ بدنیہ کے محتاج نہیں۔ کیونکہ قدرت ہی کی طرف سے ان کو یہ استعداد عطا ہوئی ہے تو گویا اِن کا میدانِ علم و ادراک بدیہیات سے گذر کر جو طبقۂ اولیٰ کے علم کی آخری سرحد تھی، مشاہداتِ باطنیہ تک پہنچتا ہے۔ یہ مرتبہ علماء اور اولیاء کا ہے جو علومِ دینیہ سے واقف اور معارفِ ربانیہ سے آشنا ہیں۔ یا یہ درجہ اہلِ سعادتؔ کو موت کے بعد عالمِ برزخ میں ملتا ہے۔

تیسرا طبقہ ان مقدس بزرگوں کا ہے جو فطرت ہی سے بشری جسمانیت و روحانیت سے بے تعلق ہوتے اور ملائکہ کے درجۂ اعلیٰ تک پہنچنے کی قابلیت و استعداد رکھتے ہیں تاکہ کسی وقت وہ بالفعل ملائکہ کی صف میں کھڑے ہو سکیں۔ اور ان کو ملاءِ اعلیٰ کا حضور نصیب ہو۔ کلامِ نفسانی اور خطابِ ربانی سننے کا شرف ملے۔ یہ برگزیدہ گروہ انبیاء علیہم السلام کا ہے کہ اللہ تعالے نے ان کو خاص وقت میں بشریت سے بے نیاز و بے تعلق ہونے کی قابلیت عطا فرمائی یعنی بحالتِ وحی۔ یہی گویا ان کی فطرت ہے جس پر ان کو پیدا فرمایا۔ یہی ان کی جبلّت ہے جس پر ان کے اجساد کی تشکیل کی۔ بشری لباس میں ملبوس رکھتے ہوئے بدنی رکاوٹوں اور جسم کے گندے تقاضوں سے ان کو پاک و بری کیا۔ ان کے نفوسِ مقدسہ میں قصد و استقامت کی جڑ بٹھا دی کہ اس کے ذریعہ وہ ملاءِ اعلےٰ کی طرف جلد تر ترقی کریں۔ ان کی پاک طبیعتوں میں عبادت کی رغبت و الفت جاگزیں کر دی گئی ہے، تاکہ عالمِ ملکوت کا ان کو انکشاف ہو، اور اسی کی طرف وہ کھچیں۔ غرض کہ انبیاء علیہم السلام اپنی انہیں مذکورہ فطری صلاحیتوں کی بنا پر جب چاہتے ہیں بدون کسب و صنعت کے ملاءِ اعلیٰ تک پہنچ جاتے ہیں اور عالمِ بشریت سے نکل جاتے ہیں۔ اور وہاں القاء و الہام جو کچھ بھی لینا ہوتا ہے، لے کر پھر مدارکِ بشریہ کی طرف رجوع کرتے ہیں، جو اپنی قوتوں میں موجود ہوتے ہیں تاکہ بندوں تک احکامِ ربانی پہنچا سکیں۔

وحی و القاء کے وقت کبھی تو ایک آواز کی بھن بھناہٹ یا گن گناہٹ سنائی دیتی ہے، جو اشاروں کا کلام ہوتا ہے۔ اور جس کے مطلب و معنی انبیاء علیہم السلام ہی خوب سمجھتے ہیں۔ اور جب تک انبیاء اس کو سن اور سمجھ نہ لیں اور یاد نہ کرلیں، اس آواز کی بھن بھناہٹ بند نہیں ہوتی۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حاملِ وحی فرشتہ انسانی بھیس میں سامنے آکر بات چیت کرتا ہے۔ اور نبیؐ اس کے کلام کو سنتے، سمجھتے اور یاد کرتے ہیں۔ پھر وحی کا لے لینا اور اس کو سمجھ سمجھا کر مدارکِ بشریہ کی طرف لوٹ آنا یہ سب کچھ آناً فاناً ہو جاتا ہے۔ بلکہ چشم زدن میں۔ کیونکہ نزولِ وحی وقت نہیں لیتی۔ بلکہ دفعۃً نازل ہوتی ہے اور اشارہ میں ختم ہو جاتی ہے۔ اسی سرعت و تیزی کی بنا پر اس کا نام وحی رکھا گیا۔ جس کے لغوی معنی تیزی و سرعت کے ہیں۔ اور یہ واضح رہے کہ وحی میں گنگناہٹ کا طریقہ انہیں انبیاء علیہم السلام کے ساتھ پیش آتا ہے جو رسول نہیں ہیں، محض نبی ہیں۔ اور وحی میں یہ صورت کہ حاملِ وحی بشکلِ انسانی سامنے آجائیں یہ ان انبیاء علیہم السلام کے ساتھ برتی جاتی ہے جو رسول بھی ہیں اور نبی بھی۔ اسی لئے دوسرے طریق کی وحی پہلے طریق سے افضل و اکمل مانی جاتی ہے۔ چنانچہ حارث بن ہشام نے جب آنحضرتؐ سے وحی کے نزول کی کیفیت دریافت

کی، تو آنجناب نے مذکورہ بالا حقیقت کو ان الفاظ میں واضح فرمایا، کہ کبھی تو میں گھنٹی کی سی جھنجھناہٹ سنتا ہوں جو مجھ پر سخت ہوتی ہے۔ اور وہ کچھ دیر میں ختم ہو جاتی ہے۔ اور میں سب کچھ کہے ہوئے کو یاد رکھتا ہوں۔ اور کبھی فرشتہ انسانی شکل میں میرے سامنے آجاتا ہے، اور مجھ سے بات چیت کرتا ہے۔ اور میں اس کے کلام کو یاد رکھ لیتا ہوں وحی کی اول صورت آنحضرت پر دشوار تر ہوتی تھی کہ آپ کو ابتدائً قوت کے مرتبہ سے نکل کر بالفعل عالم ملکوت سے اتصال ہوتا تھا۔ اس میں آپ کو دشواری وزحمت محسوس ہوتی تھی۔ اسی طرح نبی جب مدارک بشریہ سے بالاتر ہو کر ملکوتی مدارج میں پہنچتے ہیں تو پھر اس کے علاوہ صورتیں ان کے لئے صعب و دشوار ہو جاتی ہے۔ اب جب وحی پے درپے اترتی ہے اور القاء کا ایک سلسلہ قائم ہو جاتا ہے تو عالم ملکوتی سے یہی اتصال جو شروع میں دشوار نظر آیا تھا سہل تر ہو جاتا ہے۔ پھر جب مدارک بشریہ کی طرف رجوع ہوتا ہے تو سب پر ہوتا ہے۔ خصوصاً ان میں سے واضح ترادراک بصری کی طرف کہ وہاں کا سارا نقشہ یک بیک آنکھوں کے سامنے پھر جاتا ہے۔

وحی کی پہلی صورت میں آنحضرت نے "وَعَيْتُ" کا لفظ بصیغہ ماضی استعمال فرمایا۔ اور دوسرے طریقہ میں "اَعِیْ" بصیغہ مضارع۔ اس میں گویا بلاغت کے ایک لطیف نکتہ کی طرف اشارہ فرمایا۔ کیونکہ وحی کی ہر دو حالتوں کو تمثیلاً بیان فرمایا ہے۔ پہلی حالت کو سن سناہٹ وطن بھناہٹ سے تعبیر فرمایا ہے جو باعتبار عرف کے کلام نہیں اور بتانا چاہا کہ اس نوع کی وحی کے ختم ہوتے ہی وحی کا سمجھنا اور یاد کرنا وقوع میں آتا ہے۔ تو اس مفہوم کی ادائیگی کے لئے وَعَيْتُ کا لفظ ہی ماضی کی شکل میں مناسب ہے۔ جو صاف ظاہر کرتا ہے کہ وحی کا سمجھنا اور یاد کرنا بعد انقضا و اختتام وحی ہوا نہ دوران وحی میں۔ دوسری صورت میں چونکہ فرشتہ انسانی شکل میں آکر بات چیت کرتا ہے۔ اور بات چیت کے ساتھ ساتھ ہی سمجھنے اور یاد کرنے کا کام ہوتا جاتا ہے۔ اس لئے اس مفہوم کی ادائیگی کے لئے مضارع کا صیغہ ہی مناسب تر ہے جو کام کے رفتہ رفتہ ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔

واضح رہے کہ وحی خواہ کسی بھی نوعیت کی ہو، اپنے اندر شدت وسختی رکھتی ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْكَ قَوْلًا ثَقِیْلًا کہ عنقریب ہم تم پر ایک بھاری قول (قرآن) اتاریں گے" اسی امر کی طرف مشیر ہے حضرت عائشہ رض فرماتی ہیں کہ وحی سے آنحضرت پر شدت وتکلیف کے آثار طاری ہو جاتے تھے۔ اور فرماتی ہیں کہ سخت سردی کے دنوں میں بھی وحی جب نازل ہو کر ختم ہوتی تو آپ کی پیشانی مبارک سے پسینہ کے قطرے ٹپکتے ہوتے۔ اسی لئے بوقت نزول وحی آپ پر غشی کے سے آثار طاری ہوتے، اور گلے سے خرخراہٹ کی آواز سنائی دیتی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ہم جیسا کہ بتا چکے ہیں، وحی سے انبیاء کو بشریت سے جدائی ہو کر مدارک ملکوتی کی طرف عروج ملتا ہے۔ اور کلام نفسانی کا ان پر فیضان ہوتا ہے۔ تو یہ جدائی اور مدارک بشریہ سے مدارک ملکیہ کی طرف انتقال ان کی طبیعتوں پر صعوبت وشدت پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے۔ اور یہی معنی لفظ "غَطّ" کے ہیں جو آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کی ابتدائی حالت بیان فرماتے وقت اپنے الفاظ میں استعمال فرمایا ہے۔ ور یوں ارشاد ہوا۔ فَغَطَّنِیْ حَتّٰی بَلَغَ مِنِّی الْجُهْدَ ثُمَّ اَرْسَلَنِیْ فَقَالَ اقْرَأْ فَقُلْتُ مَا اَنَا بِقَارِیٍٔ وَكَذَا ثَانِيَةً وَّثَالِثَةً "پس مجھ کو بھینچا اور دبایا۔ یہاں تک کہ وہ تھک گیا یا میں تھک گیا۔ پھر مجھ کو چھوڑ دیا اور کہا۔ پڑھ، میں نے کہا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ پھر فرشتے نے دوسری اور تیسری بار ایسا ہی کیا۔" ہاں البتہ جب وحی کا قریب ہی اوقات میں

ایک سلسلہ قائم ہوجاتا ہے تو یہ تکلیف و دشواری تدریجاً کم ہونے لگتی ہے۔ اور ہر بعد کے مرتبہ میں پہلے مرتبہ سے کم صعوبت محسوس ہوتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ایک عادت سی پڑ جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مکہ کے قیام میں آنحضرت ﷺ پر بہ نسبت مدینہ کے قیام کے چھوٹی چھوٹی سورتیں اور آیتیں نازل ہوئیں۔ دیکھئے سورۂ برات کے بارے میں جیسا کہ منقول ہے کہ وہ، غزوۂ تبوک میں سب کی سب یا اس کا زیادہ تر حصہ اس وقت اترا جبکہ آنجناب ﷺ اپنی اونٹنی پر سوار چل رہے تھے۔ حالانکہ مکہ میں قصار مفصل میں سے بھی کچھ حصہ ایک وقت میں نازل ہوتا اور کچھ حصہ کسی دوسرے وقت میں۔ اسی طرح مدینہ میں آیت الدّین باین طوالت یک بارگی نازل ہوئی جو آخری وحی تھی۔ اور مکہ میں سورۂ تا حشن، الذاریات، المدثر، الضحیٰ، الفلق یا ان جیسی سورتوں کی آیتیں نازل ہوتی تھیں۔ بلکہ مکی و مدنی سورتوں و آیات میں آپس میں تمیز و فرق اسی علامت و نشانی سے ہوتا ہے

یہ نبوت کی بحث تھی۔ اب ہم کہانت کے بیان کا آغاز کرتے ہیں۔ دراصل کہانت بھی نفس بشری کا ایک خاصہ ہے۔ یہ اس طرح کہ جیسا کہ سابق میں بیان ہوا نفس بشری میں یہ صلاحیت و استعداد موجود ہے کہ وہ بشریت سے نکل کر اپنے مافوق عالم عالم روحانیت تک پہنچ سکے۔ اور نوع بشری میں صرف انبیاء کو ان کی خاص فطرت کی بناء پر خاص اوقات میں یہ فخر نصیب ہوتا ہے کہ عالم بشریت کو چھوڑ کر عالم ارواح میں جا پہنچتے ہیں مگر یہ بات بھی طے پا چکی کہ انبیاء علیہم السلام کو اس مرتبہ کے حصول کے لئے کسب و جد و جہد، مدارک و تصورات سے استعانت و مدد کی ضرورت نہیں۔ نہ ان کو اس کی حاجت کہ افعال جسمانی مثلاً کلام و حرکت یا اور کسی امر کے ذریعہ اس درجہ تک پہنچیں۔ بلکہ ان کا بشریت سے خروج اور ملکیت میں دخول ان کے فطری تقاضے کے ماتحت ہوتا ہے اور آنی ہوتا ہے کہ چشم زدن میں وہ ایسا کر گزرتے ہیں۔ جب یہ صورت ہوئی اور یہ استعداد، تو بہرحال طبیعت بشری میں موجود ہے۔ اس لئے قیاس اس کا مقتضی ہے کہ نوع انسانی میں بعض اشخاص میں یہ استعداد طبقۂ انبیاء سے کمتر و ناقص بھی پائی جائے۔ اور اس کمتر طبقہ میں یہ کمی اس طرح ہو، جس طرح افراد ناقص میں بنسبت افراد کامل کے ہوا کرتی ہے۔ جو آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ کیونکہ یہاں بھی بشریت سے خروج کے لئے عدم استعانت استعانت کی ضد ہے۔ اور ان میں آپس میں ضدین کی طرح بہت بڑا فرق ہے۔ غرض نوع انسانی میں ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو حرکت فکریہ سے قوت عقلی کو حرکت میں لا کر مدارک حسیہ سے الگ و بالاتر ہو سکتا ہے اگرچہ فطرت و جبلت سے اس کو یہ مرتبہ انبیاء علیہم السلام کی طرح عطا نہیں ہوا۔ چونکہ اس طبقہ کے افراد کی فطرت ناقص ہے۔ جب بشریت سے جدائی اور ملکیت کی طرف عروج میں ان کا نقصان فطرت سنگ راہ بنتا ہے۔ اور ان کو اس سے روکتا ہے۔ تو یہ امور جزئیہ سے خواہ محسوس ہوں یا متخیلہ مدد لیتے ہیں۔ مثلاً اجسام شفاف استخوان حیوانات، مسجع کلام طیور و حیوانات کے افعال و حرکات، کہ یہ سب چیزیں بشریت سے جان چھڑانے میں ان کی مدد و معاونت کرتی ہیں اور ان کے مطلب برآری میں کام آتی ہیں۔ اور اس فطری کمی کو شامل حال (ہمزاد) کی طرح ہو کر پورا کرتی ہیں، جو وہ لے کر پیدا ہوئے ہیں۔ چنانچہ یہی قوت جو ان لوگوں میں اس قسم کے ادراک اور بشریت سے جدائی کا سبب بنے "کہانت" کہلاتی ہے۔

اب چونکہ اس طبقہ کے لوگوں میں فطرۃً ایک نقص و قصور ہے جو ان کو کمال سے گراتا ہے۔ اس لئے ان کا

علم و ادراک بجائے کلیات کے زیادہ تر جزئیات میں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے کاہنوں کی قوتِ متخیلہ بہت تیز و قوی ہوتی ہے۔ کیونکہ جزئیات کا ادراک و علم اسی کے ذمہ ہے۔ پس کاہن خواہ جاگتا ہو یا سوتا، اس کی قوتِ متخیلہ انہیں جزئیات میں ڈوبی رہتی ہے اور کارفرما رہتی ہے۔ اور تمام جزئیات اس کے سامنے دست بستہ حاضر رہتے ہیں۔ جن کو خیال لالا کر پیش کرتا ہے۔ گویا جزئیات اس کے لئے ایک آئینہ ہوتے ہیں، جن میں وہ ہمیشہ اپنی معلومات کی ٹٹول کرتا رہتا ہے۔ کاہن معقولات کا ادراک علی الکمال نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی وحی شیطانی ہی ہے۔

کاہنوں میں کامل تر طبقہ ان لوگوں کا ہے جو موزون و مسجع کلام سے مدد لے کر اپنے حواس ظاہری کو معطل کرتے ہیں۔ اور اتصال میں ایک گونہ قوت پیدا کر لیتے ہیں، گو پھر بھی وہ اتصال ناقص ہی رہتا ہے۔ لہٰذا اسی حرکت اتصال میں اور کچھ کلام موزون و مسجع کی بدولت جس کی حیثیت اجنبی مددگار کی سی ہے ان کے دل پر وہ خیالات گذرتے ہیں جن کو وہ کبھی کبھی زبان سے بیان کر جاتے ہیں کبھی یہ سچے ہوتے ہیں اور حق کے موافق، اور کبھی سراسر جھوٹ اور بے اصل۔ یہ اس لئے کہ یہ لوگ اپنے فطری نقص کو اجنبی امور سے پورا کرنا چاہتے ہیں، جو مدرک سے مباین اور غیر مناسب ہونے کی وجہ سے کمی و نقص کو جیسا کہ چاہئے پورا نہیں کر سکتے اسی لئے ان کے کلام میں سچائی اور جھوٹ دونوں کا احتمال رہتا ہے۔ اور ان کی بات قابلِ اعتبار و بھروسہ نہیں ہوتی اور کبھی یہ کاہن محض گمان اور اٹکل سے کام لینے لگتے ہیں۔ اور غیب کی باتیں بتانے لگتے ہیں۔ یا تو اپنے ادراک پر اپنے گمان میں ضرورت سے زیادہ بھروسہ کرتے ہوئے، یا محض سوال کرنے والوں کو مغالطہ اور دھوکے میں ڈالنے کی غرض سے۔ اور یہی مسجع کلام سے مدد حاصل کرنے والے خاص طور سے کاہن کے نام سے مشہور ہیں، اور کہانت میں کامل تر سمجھے جاتے ہیں۔ اسی لئے آنحضرت نے کاہنوں کے بارے میں فرمایا "هٰذَا مِنْ سَجْعِ الْكُهَّانِ" (یہ کاہنوں کی سجع بندی ہے) تو گویا آنجناب نے سجع کی اضافت کہان کی طرف فرما کر سجع کو کاہنوں کے ساتھ مخصوص فرمایا۔ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صیاد سے (جو مدعی نبوت تھا) دریافت فرمایا کہ تم کو غیب کی خبریں سچی معلوم ہوتی ہیں یا جھوٹی۔ تو اس نے کہا کہ سچی بھی اور جھوٹی بھی۔ آپ نے فرمایا کہ اب تو تم پر حقیقت نہیں کھل سکتی، کیونکہ جھوٹ سچ میں تمیز اٹھ گئی۔ حالانکہ نبوت کا خاصہ صدق ہے اور سچائی کہ کسی حال میں جھوٹ اس کے پاس نہیں پھٹک سکتا۔ یہ اس لئے کہ نبوت سے ذاتِ نبیؐ کو بغیر کسی ہمزاد یا اجنبی شی کی مدد کے ملاء اعلیٰ سے وابستگی و اتصال نصیب ہوتا ہے۔ بخلاف کہانت کے کہ اس میں کاہن اپنی کمزوری کے باعث اجنبی تصورات سے مدد لینے کا محتاج ہوتا ہے جو اس کے ادراک میں داخل ہو کر اس کے اس ادراک کو گڑبڑ کر ڈالتے جس کی طرف وہ متوجہ ہوتا ہے۔ بدیں صورت اس کا تعقل خبط و مختل ہو جاتا ہے۔ اور جھوٹ اس میں راہ پالیتی ہے۔ پھر کہاں یہ کہانت اور کہاں نبوت۔ اور ہم نے جو یہ کہا کہ سجع کلام کی کہانت اقسامِ کہانت میں بلند ترین مرتبہ کی ہے۔ یہ اس لئے کہ سجع کے معنی تمام مرئیات و مسموعات (دیکھی سنی جانے والی اشیاء) وغیرہ امور اجنبی سے خفیف و سبک تر ہوتے ہیں۔ اور ان کی خفت پتہ دیتی ہے کہ یہ اتصال روحانی و ادراک معنوی کے ممد و معاون بن کر فطری نقصان کی ایک حد تک تلافی کر دیتے ہیں۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کہانت حضرت آخر الزماںؐ کے زمانہ مبارک سے ہی ختم ہو چکی۔ کیونکہ شیطانوں کو ٹوٹنے والے ستاروں سے زمانۂ بعثت ہی میں سنگسار کر کے نیست و نابود کر دیا گیا تاکہ وہ آسمانی خبروں کو نہ چرا سکیں

اور قرآن کریم اسی خیال کی ترجمانی کرتا ہے۔ اور کاہن چونکہ شیطانوں ہی کے ذریعہ آسمانی خبریں معلوم کرتے ہیں اس لئے شیطانوں کے مٹنے سے کہانت بھی مٹی اور ختم ہوئی۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل ثبوت دعویٰ کے لئے کافی ووافی نہیں کیونکہ کاہنوں کا علم شیطانوں کے ذریعہ بھی حاصل ہوتا ہے، اور خود ان کے نفوس سے بھی۔ جیساکہ ہم ابھی ثابت کر آئے ہیں۔ پھر آیتِ قرآنی صرف اتنا پتہ دیتی ہے کہ شیاطین آسمان سے بعثت کے بارے میں خبریں لانے سے روک دیئے گئے، نہ یہ کہ دیگر اقسام کی خبریں لانے سے بھی ان کو باز رکھا گیا۔ اور یہ جو کچھ بھی روک تھام تھی، اور شیطانی خبروں کا سلسلہ بند ہوا تھا وہ صرف زمانہ نبوت میں۔ کیونکہ اس کے بعد کہانت پھر اپنے اصلی رنگ پر لوٹ آئی۔ چنانچہ ظاہری وجوہات اسی حقیقت کی شہادت دیتے ہیں۔ کیونکہ اس قسم کے تمام مدارک دورِ نبوت میں ماند پڑ جاتے ہیں بلکہ بجھ جاتے ہیں۔ جس طرح آفتاب کے نکلنے پر ستارے اور چراغ اپنی روشنی چھوڑ بیٹھتے ہیں اور بے حقیقت ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کہ نبوت وہ زبردست نور ہے جو تمام دیگر انوار کو مٹا ڈالتا ہے یا بے حقیقت کر کے اپنے میں گم کر لیتا ہے۔

بعض حکماء اس کے قائل ہیں کہ کہانت نبوت سے پہلے ہوتی ہے۔ اور جب نبوت کا ظہور ہوتا ہے تو کہانت اپنا دم توڑتی ہے۔ چنانچہ ہر نبوت کے ساتھ کہانت کو یہی نسبت رہی ہے۔ اس کا راز یہ ہے کہ نبوت کے ظہور کے لئے اس کے مناسب وضعِ فلکی (آثارِ علوی) کا ہونا لازمی ہے۔ جب وضعِ فلکی درجۂ کمال کو پہنچتی ہے، تو نبوت کے ظہور سے اس کے کمال کا اظہار ہوتا ہے۔ اور جب ناقص رہتی ہے اور درجۂ کمال سے گری ہوئی، تو نوعِ انسانی میں اس کے اثر سے طبائع ناقصہ کا ظہور ہوتا ہے۔ اور یہی وہ کاہن ہیں جو فطرۃً نقص سے داغدار ہیں۔ جیساکہ ہم نے ابھی بیان کیا۔ لہٰذا وضعِ فلکی درجہ کمال تک پہنچنے سے پہلے پہلے بحالتِ نقص ایسے ناقص طبع ایک یا کئی کاہنوں کے وجود کا سبب بنتی ہے۔ اور جب اس کو کمال نصیب ہوتا ہے تو زمانہ میں اس کے زیرِ اثر کامل نبی کا ظہور ہوتا ہے۔ اور ناقص طبع ہستیاں عدم کے نذر ہوتی ہیں۔ مگر حکماء کا یہ قول قابلِ تسلیم نہیں کیونکہ یہ صورت اس وقت ممکن ہے کہ ناقص وضعِ فلکی ناقص اشیاء کی پیدائش و وجود کا سبب بنے۔ بہت ممکن ہے کہ وضعِ فلکی اپنی خاص ہیئت کمالی سے وجودِ نبوت کو چاہتی ہو۔ اور جب وہ اس ہیئتِ کمالی سے گھٹ جائے تو کسی چیز کو بھی نہ چاہے۔ نہ ناقص کو نہ کامل کو۔ نہ یہ کہ بحالتِ نقص، ناقص کے وجود کا سبب بنے، اور بحالتِ کمال کامل کے وجود کا۔

کاہن اگر کسی نبیؑ کے معاصر و ہم زمانہ ہوتے ہیں، تو ان کی صداقت و اعجاز کو جانتے سمجھتے ہیں۔ اس لئے کہ نبوت کا کچھ علم ان کو ضرور ہوتا ہے، جس طرح کہ ہر شخص کو اپنے خواب سے معاملات کے متعلق کچھ نہ کچھ آگاہی ہو جاتی ہے۔ بلکہ درحقیقت وہ خواب دیکھنے والے سے زائد پختگی سے امرِ نبوت کو جانتے اور سمجھتے ہیں۔ لیکن صرف طمع و لالچ ان کو نبوت کے تسلیم کر لینے سے مانع ہوتی ہے، اور تکذیبِ نبوت پر ان کو آمادہ کرتی ہے۔ اور یوں بلاوجہ نبیؑ سے دشمنی مول لیتے ہیں۔ مثلاً امیہ بن ابی الصلت کہ اس کو بھی نبی بننے کا شوق چرایا۔ اور اسی طرح ابن صیاد اور مسیلمہ کذاب نے نبوت کے جھوٹے دعوے کئے۔ ہاں بعض پر جب ایمان کا غلبہ ہوا اور اس کے سچے شیدائی بنے، اور دلوں سے لالچ و طمع رفو چکر ہوئی تو پر خلوص ایمان لے آئے۔ جیساکہ طلیحۃ الاسدی اور سواد بن قارب کا واقعہ ہے کہ ان ہر دو کے فتوحاتِ اسلامیہ میں وہ کارنامے ہیں جو ان کی صداقتِ ایمانی کی کھلی دلیل ہیں۔

"رؤیا" (خواب) اس کی حقیقت یہ ہے کہ نفسِ ناطقہ کبھی خاص وقت میں واقعات کی تصویر اپنی روحانی ذات میں دیکھ لیتا ہے۔ کیونکہ جب وہ روحانی جامہ میں ہوتا ہے تو اور ذواتِ روحانیہ کی طرح اس میں بھی واقعات کی صورتیں بالفعل چھپ جاتی ہیں۔ اور روحانیت نفس کو بدیں سبب نصیب ہوتی ہے کہ وہ موادِ جسمانیہ و مدارکِ بدنیہ سے اپنا رشتہ توڑ لیتا ہے۔ جب اس کو نیند کی وجہ سے ذرا دیر کے لئے یہ خوش نصیبی ملتی ہے، تو آئندہ پیش آنے والے مرغوب امور کا علم لے اڑتا ہے۔ اور پھر جاگ کر مدارکِ بدنیہ کی طرف لوٹ آتا ہے۔ اب اگر اس علم کا حد و اقتباس کمزور ہے، اور خیال میں اس کی حکایت و مثال کا طریقہ خلط ملط ہو جانے کی وجہ سے وہ غیر واضح ہے تو اس اختلاط کے سبب اس علم کی ترجمانی کے لئے تعبیر کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور اگر اقتباس قوی ہے اور خیال میں اس کے لئے حکایت و مثال کی ضرورت نہیں ہوتی ہے تو مثال و خیال سے پاک ہونے کے باعث اس میں تعبیر کی حاجت دامن گیر نہیں ہوتی۔ رہا یہ امر کہ نفس کو موادِ جسمانیہ سے جدائی کا یہ لمحہ کس سبب سے مل جاتا ہے؟ تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ نفس بالقوہ روحانی شئی ہے۔ یعنی بدن و مدارکِ بدنیہ سے اپنی تکمیل کی سبیل پیدا کر کے وہ بالفعل ادراک کے ذریعے سے آراستہ ہو کر ایک محض روحانی ذات کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور اب اپنے ادراک میں آلاتِ بدنیہ کا دست نگر نہیں رہتا۔ مگر پھر بھی ملائکہ کی جو روحانیت ہے، اس میں یہ شامل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کی تکمیل کے لئے مدارکِ بدنیہ یا کسی اور شئی کے شروع سے محتاج ہی نہیں۔ بلکہ وہ تو خود بداءِ فطرت سے مکمل ہیں۔ بہرحال نفس میں روحانیات میں شامل ہونے کی استعداد و قابلیت موجود رہتی ہے جب تک وہ بدن سے وابستہ ہے۔ بعض میں یہ استعداد کچھ قوی ہوتی ہے، جس طرح اولیاء کرام میں۔ اور بعض میں گھٹیا، جس طرح عوام میں بحالتِ خواب۔ لیکن انبیاء علیہم السلام میں تو یہ استعداد و قابلیت اپنے اعلیٰ ترین پیمانہ پر ہوتی ہے۔ کیونکہ بوقتِ نزولِ وحی ان کو بار بار بشریت سے جدا ہونے اور اعلیٰ روحانیت سے مل جانے کا موقع ملتا رہتا ہے۔ اور وحی سے جو حضرات انبیاء علیہم السلام کو علم نصیب ہوتا ہے، وہ بہت کچھ خواب سے مشابہ ہوتا ہے۔ اگرچہ خواب و وحی میں مرتبہ کے لحاظ سے بہت بڑا فرق ہے۔ کہاں وہ کہاں یہ۔ چنانچہ اسی مشابہت کی وجہ سے آنحضرتؐ نے فرمایا اَلرُّؤْیَا جُزْءٌ مِّنْ سِتَّةٍ وَّاَرْبَعِیْنَ جُزْءً مِّنَ النُّبُوَّةِ (خواب نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے) اور ایک روایت میں ثَلَاثَ وَّاَرْبَعِیْنَ ہے یعنی تینتالیسواں حصہ۔ اور ایک اور روایت میں "سَبْعِیْنَ" ہے۔ یعنی سترہواں حصہ۔ لیکن یہاں خواہ گنتی مراد نہیں۔ بلکہ ہر دو کے مراتب میں بہت زیادہ فرق بیان کرنا ہے۔ جیسا کہ سَبْعِیْنَ کے لفظ سے ظاہر ہے کہ عرب سَبْعِیْنَ کو محض زیادتی و کثرت بیان کرنے کے لئے ہی لاتے ہیں نہ کہ گنتی کے لئے۔

بعض "سِتَّةً وَّاَرْبَعِیْنَ" کی روایت سے یہ مطلب اخذ کرتے ہیں کہ ابتدا میں وحی خواب کی شکل میں آتی تھی ماہ یعنی نصف سال یہی طریقہ جاری رہا۔ اور پوری مدت نبوت مکہ و مدینہ ہر دو کے قیام کو سامنے رکھتے ہوئے سال قرار پاتی ہے۔ تو اس حساب سے خواب کی وحی کی مدت مدتِ نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہوئی کیونکہ سال تیئیس سال کا چھیالیسواں حصہ ہوتا ہے۔ اور معنی روایت کے صحیح بیٹھ گئے۔ مگر یہ توجیہہ یا تاویل بعید از ہے۔ کیونکہ یہ صورت محض آنحضرتؐ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ اور انبیاء علیہم السلام میں بھی چھ ماہ تک خواب ہی میں وحی آتی رہی تاکہ ایک عام قاعدہ صحیح مانا جا سکے۔ پھر یہ نسبت جو روایت میں

بیان ہوئی ہے یہ خواب و نبوت کی حقیقتوں میں ہے۔ اور تاویلی بیان میں جو نسبت ثابت ہوئی، وہ ہر دو کی مدتوں میں نہ حقیقتوں میں۔ لہٰذا احادیث میں "جُزْءٌ مِّنَ النُّبُوَّةِ" کے معنی سے وہ نسبت مراد ہوگی جو استعداد اول (خواب) کو جو بشر کو بھی شامل ہے، انبیاء علیہم السلام کی استعدادِ قریب سے حاصل ہے۔ یہ استعداد قریب حضرات انبیاء میں فطری بھی ہے، اور انہیں کے ساتھ مخصوص بھی۔ یہ استعدادِ اول یا جس کو ہم استعدادِ بعید بھی کہتے ہیں، بشر کو نصیب ہے۔ مگر اس کے حصول کی راہ میں اس کے لئے موانع اور رکیں ہیں۔ اور اس سلسلہ میں سب سے بڑا سنگ راہ حواس ظاہرہ ہی ہیں۔ اس لئے اللہ تعالےٰ نے بشر کی ایسی فطرت رکھی کہ یہ جب نیند لے جو اس کے لئے لازمی وضروری ہے، تو حواس کا پردہ اس پر سے اٹھ جائے۔ اور اسی بے حجابی میں عالمِ حق میں جس چیز کی طرف اس کا شوق بڑھتا ہے، اسی کی وہ معرفت حاصل کر لیتا ہے۔ اور کبھی کبھی اپنے مطالب کا بھی کھوج لگا لیتا ہے۔ اسی لئے آنحضرتؐ نے خواب کو مُبشرات میں سے قرار دیا۔ اور فرمایا "لَمْ يَبْقَ مِنَ النُّبُوَّةِ اِلَّا الْمُبَشِّرَات" یعنی نبوت ختم ہوئی۔ اب صرف بشرات باقی رہ گئے ہیں۔ لوگوں نے عرض کیا۔ یا رسول اللہؐ! بشرات کیا ہیں؟ آپ نے فرمایا وہ رویائے صادقہ جن کو ایک نیک و پاکباز آدمی دیکھتا ہے۔

اب یہ امر بحث طلب رہ جاتا ہے کہ خواب میں حواس کا پردہ اٹھ جانے کا سبب کیا ہے؟ تو اس کی وضاحت یہ ہے کہ نفسِ انسانی کا ادراک اور ایسے ہی اس کے افعال اس روحِ حیوانی کی مدد سے ہیں جو لطیف بخار کی شکل میں قلب کے بائیں خانہ میں اپنا مرکز رکھتی ہے۔ جیسا کہ جالینوس وغیرہ نے اپنی تشریح کی کتابوں میں بیان کیا ہے۔ پھر یہ شریان و عروق میں ہو کر خون کے ساتھ پھیل جاتی ہے۔ اور بدن میں حس و حرکت پیدا کرتی ہے۔ اور افعالِ بدنیہ کا سبب بنتی ہے۔ اسی روحِ حیوانی کا کچھ لطیف حصہ دماغ کی طرف صعود کرتا ہے۔ اور دماغی برودت سے اعتدال پاتا ہے۔ اسی کی مدد سے دماغی قوی بروئے کار آتے ہیں۔ تو گویا نفس ادراک و تعقل اسی روحِ بخاری کی وجہ سے کرتا ہے۔ اور اس کی وابستگی اسی سے ہے۔ اور ہونی بھی چاہیئے۔ کیونکہ لطیف کا تعلق لطیف ہی سے ہوتا ہے۔ جب تمام موادِ بدنیہ میں روحِ حیوانی لطیف تر ٹھہری، تو یہی اپنے سے ایک مغائر ذات نفسِ ناطقہ کے آثار کا مرکز بھی بنی۔ اور اسی کی وساطت سے نفسِ انسانی کے آثار بدن پر ظاہر ہونے لگے۔ یہ ہم پہلے بتا آئے ہیں کہ نفس کا ادراک دو طرح کا ہے۔ ایک ادراک ظاہری جو حواسِ خمسہ کے ذمہ ہے۔ دوسرا ادراکِ باطنی جس میں قوائے دماغیہ کارفرما ہیں۔ پھر یہ ہر دو نوعِ ادراک نفس کو ذوات روحانیہ کے ادراک سے باز رکھتے ہیں، جس کی وہ فطرت سے استعداد و قابلیت لے کر پیدا ہوا ہے۔ اب جب حواسِ ظاہری جسمانی ٹھہرے تو لامحالہ زیادہ کام کرنے سے ان میں تکان، سستی، پژمردگی پیدا ہو جاتی ہے۔ ادھر روح بھی لگاتار کام سے دم چھوڑنے لگتی ہے۔ پس نفسِ انسانی بحسبِ فطرت اپنی کامل ہیئت پر بلا مدد غیرے ادراک حاصل کرنے کے لئے آمادہ و مستعد ہو جاتا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ روحِ حیوانی تمام حواسِ ظاہری سے کنارہ کش ہو کر حسِ باطن کی طرف استہ لیتی ہے۔ اور پھر رات کی خنکی و برودت جو بدن پر غالب آتی ہے، وہ اس روح کی اور مددگار و سازگار بنتی ہے پس حرارتِ غریزی بدن کی گہرائیوں تک پہنچتی ہے۔ اور ظاہر کو چھوڑ کر باطن کی طرف رُخ کرتی ہے۔ تو پھر روحِ حیوانی جو حرارتِ غریزی کا مرکب اور سواری ہے، وہ بھی باطن کی طرف رخ کرنے میں اس کے ساتھ ہو لیتی ہے

اور اسی سبب سے نیند زیادہ تر رات ہی میں آتی ہے۔ اب جب روح حیوانی حواس ظاہری سے اپنا دامن چھڑا کر قوائے باطنی کی طرف سمٹتی، اور ادھر نفس کو حسی مشاغل سے سبکدوشی نصیب ہوئی اور حافظہ میں محفوظ صورتوں کی طرف وہ متوجہ ہوا تو ترکیب و تحلیل سے خیالی صورتیں اس کے سامنے آجاتی ہیں جو اکثر و بیشتر عادی ہوتی ہیں۔ کیونکہ وہ قریب اور روزمرہ کے مدرکات سے ماخوذ و منتزع ہوتی ہیں۔ پھر یہ صورتیں حس مشترک میں پہنچ جاتی ہیں جو حواس ظاہری کی جامع ہے۔ اور اب حواس خمسہ ظاہریہ کے طریق پر ادراک ہونے لگتا ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نفس قوائے باطنی سے لوٹتا ہے تا اپنی ذات روحانیہ تک جا پہنچتا ہے اور اپنے فطری تقاضے کی بنا پر ادراک روحانی میں مشغول ہوتا ہے۔ اور ان اشیاء کی صورتوں کے اقتباس میں لگ جاتا ہے جو اس کی ذات سے متعلق ہیں۔ پھر ان ادراک کی ہوئی صورتوں کو خیال اچک لیتا ہے۔ اور ان کو حقیقت یا حکایت و تشبیہ کا معمولی لباس پہناتا ہے۔ اور بحالت تشبیہ و حکایت ان مدرکات کی تاویل و تعبیر کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور اگر نفس نے حافظہ کی موجودہ صورتوں میں اس سے پہلے تحلیل و ترکیب شروع کر دی کہ نفس حواس سے کلیۃً خالی ہو کر کچھ علم و واقفیت بذاتہا حاصل کرے تو بھی تحلیل و ترکیب اختیار کر لے تو اضغاث احلام (پریشان خوابی) کہلاتی ہے۔ چنانچہ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ خواب تین قسم کے ہیں۔ ایک اللہ کی طرف سے، دوسرے ملائکہ کی طرف سے، تیسرے وسوسہ شیطانی سے۔ حدیث کی تفصیل ہمارے ذکر کردہ بیان سے ملتی ہے۔ کیونکہ جو خواب صریح و سچے ہوتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں۔ اور جو تاویل و تعبیر کے محتاج ہیں وہ القائے روحانیہ میں محسوب ہیں۔ اور پریشان خوابیوں کا شمار شیطانی وسوسوں میں ہے۔ اس لئے کہ اس قسم کے خواب سراسر لغو و باطل ہوتے ہیں۔ اور بیہودہ لغو باتوں کا شیطان ہی تو لغویت کا سرچشمہ و مرکز ہے۔ یہ ہے خواب کی پوری حقیقت۔ اس کا سبب اور مقدمات خواب پیش آنے والے حالات۔ یہ نفس انسانی کا وہ خاصہ ہے جو ہر فرد بشر میں موجود ہے۔ کوئی اس سے بری نہیں ہو سکتا۔ ہر انسان اپنے خواب میں وہ باتیں دیکھتا ہے جو وہ جاگتے میں زیادہ تر کر زیر بحث رہتا ہے۔ اور ہر نفس کا اس کا بھی یقین ہے کہ نفس خواب میں غیب کی باتوں کا ادراک کرتا ہے۔ جب خواب میں اس کی غیب دانی تسلیم ہوئی تو دوسری حالتوں میں اس کے علم سے کیونکر انکار کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ذات مدرک آخر ایک ہی ہے۔ تو پھر اس کے خواص بھی اس کے تمام حالات کو شامل ہوں گے۔ وَاللّٰہُ الْھَادِی اِلَی الْحَقِّ بِمَنِّہٖ وَفَضْلِہٖ۔

فصل

مذکورہ بالا حالات میں غیبی واقعات زیادہ تر بغیر قصد انسانی اور ان پر قدرت حاصل کئے بغیر معلوم ہو جاتے ہیں۔ مگر جب نفس بعض امور کی طرف مائل و متوجہ ہوتا ہے تو قصد و میلان کی وجہ سے بھی ان کا علم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اہل ریاضت کی کتابوں میں (یعنی تصانیف صوفیاء میں) مثلاً کتاب الغایت میں چند اسماء کا ذکر آیا ہے جو بوقت خواب پڑھے جاتے ہیں، اور ان کے اثر سے خواب میں وہ چیزیں نظر آتی ہیں جن کو انسان دیکھنا اور معلوم کرنا چاہتا ہے۔ ان الفاظ خواب آور کو اہل ریاضت اپنی اصطلاح میں "حالومہ" کہتے ہیں۔ مسلمہ نے اسی کتاب الغایت میں ایک حالومہ لکھا ہے۔ اور اس کا نام "حالومہ طباع تام" رکھا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ بوقت خواب

فراغِ دل و توجہِ تام سے ان عجمی کلمات کو ادا کرے "تماغس بعدان یسواد وغداس نوفنا غادس" اور ساتھ ساتھ اپنی حاجت بیان کرے۔ ان الفاظ کے اثر سے خواب میں اس کے سوال کا جواب صاف صاف اس کو مل جائے گا۔ سُنا ہے ایک شخص نے روزوں اور عبادت کے بعد یہ الفاظ بوقتِ خواب ادا کئے۔ خواب میں کیا دیکھتا ہے کہ ایک شخص اس کے سامنے آکر کہتا ہے کہ میں تیری طبیعتِ تامہ ہوں۔ پھر سونے والے نے اس اجنبی شخص سے سوالات کئے۔ اور اس نے ان کا تسلی بخش جواب دیا خود میں نے بھی ان الفاظ کے اثر سے خواب میں عجیب عجیب باتیں دیکھیں۔ اور جن باتوں کو میں معلوم کرنا چاہتا تھا وہ سب میرے علم میں آگئیں۔ لیکن واقعاتِ مذکورہ اس بات کی بھی دلیل نہیں کہ خواب کا ارادہ و قصد کرنے سے لازماً خواب نظر آتا ہے بلکہ حالومات" نفس میں خواب دکھائی دینے کی محض استعداد پیدا کرتے ہیں۔ استعداد جس قدر قوی ہوتی ہے، اسی قدر اس شے کے حصول کی زیادہ امید بندھتی ہے، جس کے لئے یہ استعداد پیدا کی گئی ہے۔ مگر استعداد کا وجود مستعد لہٗ (جس کے لئے استعداد پیدا کی گئی ہے) کے وجود کی دلیل نہیں استعداد پر قدرت اور چیز ہے اور مستعد لہٗ پر قدرت اور۔ لہٰذا ان حقائق و نظریات کو خوبی ذہن نشین کر لیجئے۔

فصل

انسانوں میں بعض اشخاص ایسے بھی ہیں جو آئندہ واقعات کو قبل از وقوع بیان کرتے ہیں۔ اور وہ اپنی صفت میں سب میں ممتاز ہوتے ہیں۔ یہ اپنے اس ہنر میں نہ کسی صنعت و کاریگری سے کام لیتے ہیں، نہ ستاروں کے آثار کے پیشِ نظر ایسی معلومات بہم پہنچاتے ہیں۔ بلکہ محض اپنی فطرت و جبلت کی بنا پر اس قسم کی پیشین گوئیاں سنایا کرتے ہیں۔ جیسے مثلاً فال۔ گویا وہ لوگ جو صاف و شفاف اشیاء آئینہ یا پانی کے طشت میں دیکھ دکھا کر یا جانوروں کے دلوں اور جگروں ہڈیوں پر غور و خوض کر کے ہونے والی باتیں بتا دیتے ہیں۔ یا پرندوں اور درندوں سے شگون لے کر یا راستہ میں چلتے چلتے کنکری یا گیہوں کے دانہ یا گٹھلی کو دیکھ کر آنے والی باتوں کا حال کھول دیتے ہیں یہ سب حالات دنیا میں اب بھی ہماری نظروں کے سامنے آتے ہیں اس لئے ان سے انکار کی کسی کو جرأت نہیں ہو سکتی اور ان کے تسلیم کر لینے سے کوئی گریز نہیں کر سکتا۔ یہی حال مجنونوں اور پاگلوں کا ہے کہ وہ بھی غیب کی خبریں سُناتے ہیں۔ اور آئندہ کے حالات کا پہلے ہی سے نقشہ کھینچتے ہیں۔ اسی طرح بعض سونے والے بوقتِ خواب یا مرنے والے موت کے وقت غیب کی باتیں سنانے لگتے ہیں۔ ان سب کے علاوہ صوفیائے کرام اپنی کرامت سے جو غیبی واقعات کو بیان کیا کرتے ہیں وہ تو سب جانتے ہیں۔

اب ہم ان تمام انواع و اقسام کے ادراکات و علوم کو ایک ایک کر کے زیرِ بیان لاتے ہیں۔ اور سب سے پہلے کہانت کا ذکر چھیڑتے ہیں۔ پھر بعد کی چیزوں کو علیحدہ علیحدہ اخیر تک لاتے چلے جائیں گے۔ پوری بحث سے پہلے ہم ایک مقدمہ بیان کرتے ہیں، جس میں اس راز کو حل کریں گے، کہ آخر نفسِ انسانی ان تمام انواع ادراکات میں غیب دانی کی استعداد اپنے اندر کس طرح پیدا کر لیتا ہے۔

ہر شخص اتنا ضرور جانتا و پہچانتا ہے کہ نفسِ انسانی روحانی ہے جو عالمِ روحانیت میں بالقوہ موجود ہے۔ اور بدن و حالاتِ بدن کے لحاظ سے اس کا وجود بالفعل ہے۔ اور چونکہ ہر موجود بالقوہ کے لئے مادہ و صورت کی

ضرورت ہے۔ اس لئے نفس کی صورت ادراک و تعقل ہے، جس سے اس کا وجود تکمیل پاتا ہے۔ پس نفس جسم سے تعلق پیدا کرنے سے پہلے ہی بالقوہ ادراک اور جزئی و کلی صورتوں کے قبول کرنے کے لئے مستعد و آمادہ رہتا ہے۔ پھر بالقوہ وجود کے بعد اس کا وجود تکمیلی مراحل طے کرتا ہے۔ اور مصاحبت بدن اور محسوسات کے علم سے وجود بالفعل کا جامہ پہنتا ہے۔ اور ادراک محسوسات سے معانی کلیہ منتزع کرنے کا عادی بنتا ہے۔ پس نفس یکے بعد دیگرے صور اور معانی کا تعقل کرتا ہے اور پھر جاکر اس کو ادراک کلیات و تعقل بالفعل کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کی ذات کی خلعت پہنتی ہے۔ نفس ہیولی کے مانند ہوتا ہے اور صور مدرکات ادراک کے ذریعہ یکے بعد دیگرے اس پر آتی رہتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ابتدائے عمر میں ادراک پر مطلق قادر نہیں ہوتا۔ نہ اس کو اپنی جان کا ہوش ہوتا ہے اور نہ کھلے ہوئے کی تمیز۔ یہ اس لئے کہ اس کے نفس کی صورت جو عین ادراک و تعقل ہے، ابھی کمال کو نہیں پہنچی۔ نہ ہی اس میں ابھی کلیات کے انتزاع کا مادہ پیدا ہوا۔ اب جب اس کی ذات نے بالفعل خلعت کمال پہن لیا، تو بدن سے وابستگی و تعلق رکھنے تک وہ دو قسم کے ادراکات حاصل کرتا ہے۔ ایک ادراک آلات جسمانیہ کی وساطت سے کہ وہی مدرکات بدنیہ کو اس کے سامنے لا لاکر رکھتے ہیں۔ دوسرا ادراک بالذات بغیر توسط آلات جسمانیہ کے۔ یہ دوسرا ادراک اس کو اس وقت تک نصیب نہیں، جب تک کہ وہ اپنا دامن بدن، حواس و آلات کے بکھیڑوں سے نہ چھڑا لے۔ کیونکہ حواس اس کو ظاہر ہی کی طرف کھینچتے ہیں کہ آخر فطرۃً وہ شروع ہی ادراک جسمانی کے لئے پیدا ہوا ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ظاہر کو چھوڑ کر باطن کی طرف رخ کرتا ہے۔ اور ایک دم بدن کا پردہ بیچ میں سے اٹھ جاتا ہے۔ خواہ یہ صورت ایک عام خاصہ انسانی کے ذریعہ ہو، جیسے خواب۔ یا کسی خاص بشری صفت کی بنا پر۔ مثلاً کہانت، شگون، تصوف اور ریاضت جو اہل کشف صوفیہ سے صادر ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں اپنے مافوق ملاء اعلیٰ کے نفوس طیبہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ کیونکہ آخر عالم انسانی و عالم ملکوت میں اتصال ہی تو ہے، جیسا کہ ہم ثابت کر آئے ہیں۔ اور یہ ذوات روحانیہ جن میں نفس یک بیک جا ملتا ہے۔ ادراک محض ہیں۔ اور عقل بالفعل اور موجودات کے صور و حقائق تمام ان میں موجود ہیں۔ اس لئے نفس میں بھی ان میں سے کچھ صورتیں آکر چھپ جاتی ہیں، اور ان سے نفس علم حاصل کر لیتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عالم ملکوت سے حاصل کردہ صور مدرکہ کو خیال میں پہنچا دیتا ہے۔ اور پھر خیال ان کو معمولی قالبوں میں ڈھالتا ہے۔ اس کے بعد انہیں کو حس مشترک اچک لیتی ہے۔ خواہ تجردی حالت میں، خواہ مادہ کے قالب میں۔ یہی خبر رسانی کا کام کرتی ہے

یہاں تک صرف اس امر کی تشریح تھی کہ نفس ادراک غیب کی استعداد کس طرح حاصل کرتا ہے اب ہم بیان انواع و اقسام ادراک کی طرف روئے سخن پھیرتے ہیں۔ وہ لوگ جو صاف شفاف اشیاء مثلاً آئینہ، پانی کا طشت یا حیوانات کے دل، جگر، ہڈی کو دیکھ بھال کر یا راستہ چلنے والے کنکری اور گٹھلی پر نظر ڈال کر پیشین گوئیاں کرتے ہیں، تو یہ سب کے سب کاہنوں کے زمرہ سے ہیں۔ لیکن اپنی خلقت و پیدائش میں ان سے کم مرتبہ ہیں کیونکہ کاہن حس کا پردہ اٹھانے میں زیادہ دقت و مشقت سے دوچار نہیں ہوتا۔ بخلاف ان کے کہ یہ بدقت تمام مدارک حسیہ کو کما حقہ سمیٹ کر کسی ایک قوت حاسہ میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ جن میں سب سے اشرف نظر ہے۔ لہٰذا جب یہ کسی مرئی بسیط پر نظر جماتے ہیں، تو ان کو اپنی مطلوب العلم شی کا انکشاف ہو جاتا ہے۔ کبھی یہ شبہ ہوتا ہے

کہ جس چیز کو یہ دیکھنا چاہتے ہیں وہ آئینہ کی سطح وغیرہ میں کہیں نظر پڑ جاتی ہے۔ یہ شبہ بالکل غلط ہے۔ بلکہ صورت یہ ہوتی ہے کہ جب یہ ٹکٹکی باندھے سطح آئینہ پر نظر جمائے دیکھتے رہتے ہیں تو کچھ دیر بعد آئینہ نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے اور سطح آئینہ اور نظر کے مابین ایک بادل جیسا پردہ آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے جس میں ان کی مطلوب العلم اشیاء کی تصویریں نظر پڑتی ہیں جو نفی یا اثبات سے ان کے مقصود کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ پھر یہ ان اشاروں کو اپنے سمجھے ہوئے طریقہ پر لوگوں سے بیان کرتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان لوگوں کو نہ آئینہ کا پتہ ہوتا ہے نہ ان صورتوں کا جو ان میں چھپتی ہیں۔ کیونکہ وہ تو ایک اور ہی نفسانی ادراک میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں۔ جو ادراک بصری سے بالکل جدا ہے۔ بلکہ مدارک نفسانیہ متشکل ہو کر حس مشترک کے سامنے آجاتے ہیں۔ یہی حال ان لوگوں کا ہے جو حیوانات کے دل جگر یا پانی کے طشت وغیرہ پر نظر ڈال کر انکشاف مقاصد کرتے ہیں۔

ہم نے ان میں سے کچھ ایسے لوگ بھی دیکھے ہیں جو محض بخور سے اور پھر تعویذ و عزائم سے حواس کو ایک طرف مشغول کر کے استعداد کو ابھارتے ہیں اور پھر خبریں دینے لگتے ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ یہ فضائے ہوائی میں چند صورتیں متشکل دیکھتے ہیں۔ جو ان کو ان باتوں کا پتہ دیتی ہیں جن کے ادراک و علم کی طرف یہ متوجہ ہیں۔ خواہ مثال سے پتہ دیں خواہ اشارہ سے۔ یہ لوگ بھی اگلی قسم کے لوگوں کی طرح حواس سے بے خبر ہو جاتے ہیں لیکن ان سے کم۔

رہے شگونوں کے سو ان کا وجود یہ ہے کہ بعض لوگ کسی پرندہ یا جانور کے اچانک ظاہر ہونے پر غیب کی باتیں بتانے لگتے ہیں۔ یہ بھی ایک نفسانی قوت ہے جو ان پر ایک دیکھی یا سنی ہوئی چیز میں شگون یا غور و خوض کرنے کے لئے اکساتی اور آمادہ کرتی ہے۔ ایسے لوگوں کی قوت متخیلہ جیسا کہ ہم نے سابق میں بتایا، تیز و قوی ہوتی ہے جس کو یہ دیکھی و سنی ہوئی چیز سے مدد لیتے ہوئے کرید و تجسس میں لگا دیتے ہیں۔ اور پھر وہ ادراک و علم کا سبب بنتی ہے جس طرح کہ نیند کی حالت میں۔ کہ حواس جب معطل و بیکار ہو جاتے ہیں۔ تو قوت متخیلہ بیداری میں نظر آنے والی چیزوں اور نفس کی سمجھی ہوئی چیزوں میں واسطہ پڑ کر ان میں جوڑ توڑ کرتی ہے۔ اور اسی سے خواب کی حالت طاری ہوتی ہے۔

رہا مجنونوں اور دیوانوں کا حال۔ تو ان کے مزاجوں کی خرابی کے باعث اور ان کی روح کمزور ہونے کے سبب ان کے نفس ناطقہ کا تعلق بدن سے کمزور و سست ہو جاتا ہے۔ اور اسی نقصان مزاجی یا بیماری کی وجہ سے وہ حواس میں گھسے ہوئے یا الجھے ہوئے نہیں ہوتے۔ اور بسا اوقات شیطانی روح نفس پر مسلط ہو کر اس کو بدن سے جدا رکھتی ہے۔ اور تعلق کو کمزور کر دیتی ہے۔ اور ایک قسم کی خبط الحواسی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ خبط الحواسی خواہ فساد مزاج کے باعث جو ذات میں پیدا ہو گیا ہو یا نفس شیطانی کے زیر اثر پیدا ہو جاتی ہے۔ تو انسان اپنے حواس سے کلیۃً غافل ہو جاتا ہے۔ اور کسی وقت عالم نفس سے کچھ صورتیں اس کے نفس میں چھپ جاتی ہیں۔ اور پھر خیال ان میں اپنی ادھیڑ بن میں لگاتا ہے۔ چنانچہ اسی بے خودی کی کیفیت میں یہ چند غیب کی باتیں کرنے لگتا ہے۔ مگر ان مذکورہ اشخاص کے ادراکات میں حق و باطل ملا جلا اور جھوٹ سچ غلط ملط ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کو روحانی اتصال بغیر تصورات اجنبیہ کی مدد کے نصیب نہیں ہوتا۔ گو حواس سے جدائی ضرور ہوتی ہے۔ اور اسی خامی کے باعث ان کی معلومات میں جھوٹ بھی راہ پالیتی ہے۔

رہے فال گو اور قیافہ شناس، تو وہ محض اپنے ہی ادراک سے کام لیتے ہیں، اتصال روحانی ان کو نصیب

نہیں۔ جس بات کو یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں، اس میں اپنی قوتِ فکر یہ لگاتے ہیں اور ظن و اٹکل سے کام لیتے ہیں۔ یہ اگرچہ اپنے بارے میں یہ خیال خام رکھتے ہیں کہ روحانی اتصال بھی ان کو نصیب ہے اور ادراک کے بھی یہ اہل ہیں۔ اور اسی بنا پر یہ خود کو غیب دان جانتے ہیں۔ مگر یہ ان کی محض خام خیالی ہے جو حقیقت سے کوری ہے۔ مسعودی نے بھی مروج الذہب میں اس ادراکِ غیب کی بحث کو چھیڑا ہے مگر بحث کا حق ادا نہیں کیا۔ اور ٹھکانے کی بات نہیں کہی۔ ان کے بیان سے پتہ چلتا ہے کہ اس کو ان علوم میں کوئی رسوخ نہ تھا۔ نہ اپنی کوئی تحقیق رکھتا تھا۔ چنانچہ اہل و نااہل سے اس نے جو کچھ سنا لکھ مارا۔

یہ مذکورہ ادراکات محض عقلی یا فرضی نہیں۔ بلکہ تاریخ انسانی میں اپنی اصلیت رکھتے ہیں۔ عرب مدتوں اس کے عادی رہے کہ آئندہ حوادث کی معلومات کاہنوں سے جا کر کرتے۔ اور لڑائی جھگڑوں میں بھی ان سے رائے اور مشورہ لیتے اور ان سے خواستگار ہوتے کہ وہ اپنے ادراکِ غیبی کی مدد سے ان کو حق کی طرف رہنمائی کریں۔ کتب ادب میں بھی اس قسم کے بہت سے لوگوں کا پتہ لگتا ہے۔ چنانچہ زمانہ جاہلیت میں شق بن انمار بن نزار و سطیح بن مازن بن غسان مشہور شخص گذرے ہیں۔ ان میں پچھلا تو اپنے بدن میں کوئی ہڈی نہیں رکھتا تھا سوائے کھوپڑی کی ہڈی کے اور اس لئے اس کا بدن کپڑے کی طرح لپیٹ لیا جاتا تھا۔ انہیں کے بارے میں قصے مشہور ہیں کہ انہوں نے ربیعہ بن مضر کے خواب کی تعبیر بتائی تھی اور یہ خبر دی تھی کہ زمین پر پہلے حبش کا تسلط ہوگا پھر مضر کی باری آئے گی۔ اور اس کا بھی پتہ دیا تھا کہ فرقہ میں نبوتِ محمدیہ کا ظہورِ پرنور ہوگا۔ کسریٰ کے حکم سے موبذان کی تعبیر سطیح نے دی تھی۔ اور پتہ یہ دیا تھا کہ نبوت کا ظہور ہوگا۔ اور فارس کا ملک تباہی و بربادی کا شکار رہے گا۔ یہ سب باتیں زبان زد خلق ہیں۔

عرب میں عراف (سیانے) بھی بہت ہوئے ہیں۔ اکثر کا ذکر عرب کے اشعار میں بھی آتا ہے۔ مثلاً ان شعروں میں

فَقُلْتُ لِعَرَّافِ الْيَمَامَةِ دَاوِنِي ۔۔۔ فَاِنَّكَ اِنْ دَاوَيْتَنِي لَطَبِيْبٌ

(ترجمہ: میں نے یمامہ کے عراف سے کہا کہ میرا علاج کرو۔ اگر تم نے میرا علاج کیا تو میں سمجھوں گا کہ تم واقعی طبیب ہو)

جَعَلْتُ لِعَرَّافِ الْيَمَامَةِ حُكْمَهُ ۔۔۔ وَعَرَّافِ نَجْدٍ اِنْ هُمَا شَفَيَانِي

(ترجمہ: میں نے یمامہ اور نجد ہر دو کے سیانوں سے کہا کہ اگر تم میرا علاج کر سکو تو میں تم کو اپنے اوپر ہر طرح کا اختیار دیتا ہوں۔)

فَقَالَا شَفَاكَ اللّٰهُ وَاللّٰهِ مَا لَنَا ۔۔۔ بِمَا حُمِّلَتْ مِنْكَ الضُّلُوْعُ يَدَانِ

(ترجمہ: وہ دونوں بولے کہ تمہارا علاج ہمارے قابو سے باہر ہے۔ اللہ ہی تم کو شفا دے تو تم شفا پا سکتے ہو۔)

یمامہ کا عراف رباح بن عجلہ تھا۔ اور نجد کا عراف ابلق اسدی۔

یہی مدارکِ غیب بعض لوگوں کو ایسی حالت میں بھی حاصل ہوتے ہیں جب کہ وہ نہ جاگتے ہوتے ہیں نہ سوتے بلکہ ایک اونگھ اور غنودگی کی سی حالت ان پر طاری ہوتی ہے۔ اسی کیفیت میں ایسا کلام کہہ جاتے ہیں جو ان کے امر مطلوب العلم کے متعلق غیب کی باتیں ظاہر کرتا ہے۔ یہ کیفیت نیند کے شروع ہی میں ہوا کرتی ہے جب کہ یہ بیداری سے نکل کر کلام پر اختیار کھو بیٹھتے ہیں۔ وہ کچھ ایسے بولنے لگتے ہیں کہ گویا ان کی جبلت میں گویائی ہے اور کلام بھی اس نوعیت کا ہوتا ہے کہ وہ خود ہی کہتے ہیں اور خود ہی اس کو سنتے سمجھتے ہیں۔ اسی طرح بعض مقتولین سے بھی غیب کی

باتیں سنانی دیتی ہیں جب ان کا سر دھڑ سے جدا کیا جاتا ہے۔ بعض ظالم وجابر بادشاہوں نے ایسا بھی کیا ہے کہ قیدیوں کو محض اس لئے قتل کرایا کہ قتل کے وقت ان کا کلام سن کر اپنے امور کے نتائج کے کچھ حالات معلوم کریں۔ چنانچہ اس طرح ان کو حالات معلوم بھی ہوئے۔ اسی طرح مسلمہ نے کتاب الغایت میں لکھا ہے کہ اگر کسی شخص کو تلوں کے تیل سے بھرے مٹکے میں چالیس روز تک بٹھائے رکھا جائے، اور انجیر واخروٹ کی اس کو غذا دی جائے یہاں تک کہ اس کا سارا گوشت گھل جائے اور سوائے رگ پٹھوں اور سر کے اس میں کچھ نہ رہے۔ تو مٹکے سے نکلنے اور ہوا سے اس کے بدن کو سوکھنے پر جو غیب کی بات خواہ عام خواہ خاص اس سے پوچھنی چاہیں وہ بتائے گا۔ یہ حرکت گو نہایت ناشائستہ ونازیبا افعال جادوگری میں سے ہے، لیکن اس سے عالم انسانی کے عجیب راز و بھید کھلتے ہیں۔

بعض غیب دانی کے لئے ریاضت سے کام لیتے ہیں۔ اور مجاہدے کر کر کے اور اپنے قوائے بدنی کو مار کر اپنے اوپر مصنوعی موت طاری کر لیتے ہیں۔ پھر قوائے بدنیہ کے آثار بھی نفس پر سے مٹا دیتے ہیں۔ جن سے کہ نفس رنگ بدلتا و پلٹتا ہے۔ پھر نفس کو ذکر واذکار کی غذا پہنچاتے ہیں کہ وہ اپنے وجود میں قوت پکڑتا جائے۔ یہ اس طرح کہ فکر وخیال میں یکسوئی پیدا کرتے ہیں۔ اور زیادہ تر بھوکے رہنے کے عادی بنتے ہیں۔ اور یہ بھی بہ یقین معلوم ہی ہے کہ بدن پر موت آجانے کے بعد نفس پر سے حواس کا پردہ اٹھ جاتا ہے۔ اور پھر نفس غیب کی باتوں پر واقفیت حاصل کر لیتا ہے۔ لہٰذا یہ لوگ ایسی ریاضت وتدبیریں کرتے ہیں کہ جو کچھ نفس کو بعد از موت پیش آنے والا ہے وہ قبل از موت حاصل ہو جائے اور نفس غیب کی باتیں جان سکے۔ انہیں اہل ریاضت میں سے بعض جادوگر ہوتے ہیں۔ یہ ریاضتیں محض اس لئے کرتے ہیں کہ ان کے ذریعہ ان کو غیب کی باتوں کا علم ہو۔ اور عالم عنصری میں وہ تصرفات کر سکیں۔ ایسے لوگ اکثر ان جنوبی یا شمالی اقلیموں میں ملتے ہیں جو خط استوا سے ہٹی ہوئی ہیں خصوصاً ہندوستان یہ لوگ جوگیوں کے نام سے مشہور ہیں۔ انہوں نے اس قسم کی ریاضت کے بیان میں بہت سی کتابیں بھی لکھی ہیں اور ان کے عجیب عجیب قصے منقول ہیں۔ البتہ صوفیائے کرام کی ریاضت محض دینی نقطۂ نظر پر مدار رکھتی ہے اور جادوگروں کے سے دنی ورذیل مقاصد سے ان کا دامن یقیناً پاک وبری ہے۔ ان کی پوری ہمت کا مقصد اصلی یہ ہوتا ہے کہ وہ پورے پورے اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوں اور ان کو اہل عرفان وتوحید کا ذوق نصیب ہو۔ لہٰذا یہ اپنی ریاضت بڑھاتے ہیں اور خیال میں یکسوئی پیدا کر کے اور بھوکے رہ کر نفس کو ذکر الٰہی کی غذا پہنچاتے ہیں۔ اور یوں اپنے مقاصد ریاضت میں کامیاب وکامران ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ حقیقت ہے کہ نفس جس قدر ذکر الٰہی کا خوگر ہوتا ہے، اسی قدر اس کو عرفان الٰہی نصیب ہوتا ہے۔ اور جس قدر اس کو ذکر سے دوری ہوتی ہے اور اجنبیت اسی قدر اس پر شیطانیت کا غلبہ ہوتا ہے۔ اب صوفیائے کرام کو جو غیب دانی یا عالم میں تصرف نصیب ہوتا ہے وہ ان کا مقصد اصلی ہرگز نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ چیز ان کو ضمناً اور اپنی غرض اصلی کے آڑ میں ملتی ہے۔ کیونکہ یہ بزرگ اگر ان دنیوی اغراض کو اپنا مقصد اصلی قرار دیں تو یہ توجہ الی غیر اللہ ہوئی کہ انہوں نے تصرف اور غیب دانی کے لئے ریاضت کی۔ جس کے نتیجہ میں سوائے خسارے اور ٹوٹے کے کچھ نہیں۔ اور یہ تو در حقیقت شرک ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا ہے کہ جس نے عرفان کو عرفان کے لئے حاصل کیا تو گویا اس نے شرک کا قول کیا۔ لہٰذا ان بزرگ صوفیا

کی توجہات کا مرکز محض معبودِ حقیقی ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ کوئی شی نہیں۔ اب اس کے ذیل میں جو کچھ ان کو حاصل ہو وہ بالعرض ہے ان کا مقصدِ اصلی نہیں۔ بلکہ بعض تو ایسی غیر مقصود چیز کے حاصل ہونے سے گھبراتے ہیں اور گریز کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کا مقصد صرف ذاتِ باری ہوتی ہے اور کچھ نہیں۔ اور ایسی غیر مقصود چیزیں عرفان کے راستہ میں ضرور پیش آتی ہیں۔ اگر غیب کے حالات کا انکشاف ہو تو اس کو صوفیہ اپنی اصطلاح میں فراست و کشف کہتے ہیں اور تصرف کی طاقت اگر ان کو نصیب ہو تو اس کو وہ کرامت کہتے ہیں۔ صوفیہ کی اس صفت کرامت کا ہرگز انکار نہیں کیا جا سکتا۔ مگر بعض مثلاً استاذ ابو اسحٰق اسفرائینی اور ابو محمد بن ابی زید مالکی اس کے منکر ہیں اس خوف سے کہ کرامت و معجزہ ایک نہ ہو جائیں۔ لیکن محققین نے ہر دو میں تمیز کے لئے "تحدی" کا جو فرق قائم کیا ہے وہ اس التباس کو دور کرنے کے لئے کافی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنے اس قول سے اسی کرامت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ "اِنَّ فِیْکُمْ مُحَدَّثِیْن وانّ منہم عمر" چنانچہ صحابہ کرام کی کرامت کے واقعات مشہور و معروف ہیں جو اس حدیث کی ترجمانی کرتے ہیں۔ مثلاً حضرت عمر کا یا ساریۃ الجبل کہنا۔ صورت یہ تھی کہ ساریہ بن زنیم لشکرِ اسلام کے سپہ سالار بنے ہوئے عراق میں نہاوند کے قریب ایک معرکہ میں کفار سے گتھے ہوئے تھے اور گھمسان کی لڑائی جاری تھی۔ اسی موقعہ پر مسلمان زچ ہو کر کچھ ایسے گھبرائے کہ دل چھوڑ دیئے اور ان کے پاؤں اکھڑنے لگے۔ پاس ہی ایک پہاڑ تھا جس کو پشت پر رکھ کر مسلمان اپنے آپ کو سنبھال سکتے تھے۔ یہ میدانِ جنگ کی حالت تھی۔ ادھر حضرت عمر منبر پر کھڑے خطبہ دے رہے تھے کہ یک بیک آپ کے سامنے سے حجاب اٹھ گیا اور آپ چلا اٹھے "یا ساریۃ الجبل" کہ اے ساریہ پہاڑ کو پشت پر لے کر لڑو۔ ساریہ نے یہ آواز عراق میں سنی۔ بلکہ آپ کو بھی وہاں کھڑا دیکھا۔ چنانچہ حضرت عمر رض کا یہ قصہ بہت مشہور ہے۔ اسی طرح کا واقعہ حضرت ابوبکر صدیق رض کے ساتھ پیش آیا کہ آپ اپنی صاحبزادی حضرت عائشہ صدیقہ رض کو مرض الموت میں وصیت فرما رہے تھے اور نخلستان میں سے آپ کے حصہ کے درخت مقرر کرتے تھے کہ اسی گفتگو کے دوران میں ارشاد فرمایا۔ دیکھو تمہارے دو بھائی ہیں اور دو بہنیں۔ حضرت عائشہ رض بولیں کہ بہن ایک تو اسماء ہیں دوسری کون۔ آپ نے فرمایا کہ تمہاری دوسری بہن ابھی پیٹ میں ہے۔ چنانچہ بعد از ولادت آپ کا یہ فرمانا بالکل صحیح نکلا۔ اس واقعہ کا ذکر موطا کے باب مالا یجوز من النحل میں آ چکا ہے۔ غرض اس قسم کے واقعات صحابہ کرام اور ان کے بعد سلف صالحین و اولیاء کے بہت مشہور ہیں۔ مگر اہل تصوف کا قول ہے کہ زمانۂ نبوت میں مریدین کی یہ کشفی حالت و کیفیت باقی نہیں رہتی۔ بلکہ یہاں تک کہ مریدین جب مدینۂ نبوی میں پہنچتے ہیں تو ان کی قوتِ کشف سلب ہو جاتی ہے۔ اور جب واپس ہوتے ہیں تو پھر حاصل ہوتی ہے۔

گروہ صوفیہ ہی میں سے ایک فرقہ "مغلوب الحواس بہالیل" کا ہے جو دیوانوں سے بہت ملتے جلتے ہیں لیکن اہل ذوق حضرات نے پتہ چلایا ہے کہ یہ دیوانے نہیں بلکہ مقاماتِ ولایت پر فائز ہیں۔ اور صدیقین کا درجہ ان کو نصیب ہے۔ مگر شریعت کی جانب سے وہ مکلف نہیں۔ اور وہ غیب کی عجیب عجیب خبریں سنایا کرتے ہیں۔ چونکہ وہ ہر قید و بندش سے آزاد ہیں، اس لئے وہ آزادی سے جو چاہتے ہیں، کہتے ہیں اور غیبی حالات بتاتے ہیں۔ فقہاء ایسے لوگوں کی ولایت و صدیقیت کے منکر ہیں۔ کیونکہ وہ ان کو مکلف نہیں پاتے۔ اور ان کی نظر میں ولایت عبادت ہی پر موقوف ہے۔ حالانکہ یہ خیال غلط ہے۔ کیونکہ اللہ تعالٰے اپنا فضل جس پر چاہے کرے ولایت کا دار و مدار

عبادت وغیرہ یہ نہیں کہ اس کے بغیر ولایت مل نہ سکے۔ بلکہ اگر نفس انسانی ثابت الوجود ہے، تو اللہ تعالےٰ اس کو اپنی جس بخشش سے چاہتا ہے۔ نوازتا ہے۔ اور ان "بہالیل" کے نفوس آخر معدوم تو ہیں نہیں۔ اور نہ ان کی ذات اور حقیقت میں دیوانوں کی طرح کوئی فساد یا خرابی ہے البتہ ایک عقل سے بری ہیں جس کی بنا پر وہ تکلیف شرعی سے چھوٹے ہوئے ہیں۔ اور یہ در حقیقت نفس کی ایک صفت ہے جو امور ضروریہ کا علم انسان کو بخشتی ہے۔ اور اس کی نظری قوت کو وسیع کرتی ہے۔ اور اسی کی بدولت یہ انسان اپنی معاش کی تدبیریں نکالتا ہے اور رہائش کا انتظام کرتا ہے لہٰذا جب انسان کو دنیوی زندگی کی تمیز اور اس کی اصلاح اس صفت عقل کی بدولت نصیب ہوئی تو اصلاح معاد کے لئے اگر عقل کے ماتحت اس پر تکالیف شرعیہ ڈالی جائیں تو اس کو ان کے قبول کر لینے میں کیا عذر ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر یہ صفت انسان میں نہ ہو تو اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کا نفس ہی موجود نہیں ہے۔ یا وہ اپنی حقیقت سے غافل ہے۔ تو گویا بہلول اپنا وجود حقیقی تو رکھتے ہیں، مگر اس عقل سے بری ہیں جو تکلیف شرعی کا باعث ہوتی ہے یا معاش کے راستے سجھاتی ہے۔ اور اس پر کوئی محال عقلی لازم نہیں آتا۔ اور نہ ہی یہ ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ محض طاعت و عبادت کی وجہ سے اپنے بندوں کو برگزیدہ و منتخب کرے

جب یہ حقیقت آپ کے سامنے آگئی تو اسی ذیل میں یہ بھی سمجھ لیجئے کہ بسا اوقات یہ بہلول بالکل ان پاگلوں اور دیوانوں کی طرح نظر آتے ہیں جن کے نفوس فاسد ہیں، اور وہ انسانوں سے زیادہ بہائم سے مشابہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان ہر دو کے درمیان تمیز و فرق کے لئے چند علامات ضرور معلوم کر لینی چاہئیں۔ اوّل یہ کہ بہلول تو جلی اللہ سے بالکل خالی نہیں ہوتے۔ بخلاف دیوانوں کے دوسری یہ کہ بہلول ابتدائے پیدائش سے عقل سے بری ہوتے ہیں۔ اور دیوانے کچھ عمر گذرنے پر کسی بدنی عارضہ و بیماری کے سبب عقل کھو بیٹھتے ہیں۔ اور جب عقل گئی تو ان کے نفوس ناطقہ فاسد ہو جاتے ہیں اور پھر یوں ہی بے مقصد زندگی گذار کر دنیا سے چل بستے ہیں تیسری علامت یہ ہے کہ بہلول لوگوں کے بھلے برے۔ خیر و شر میں زیادہ دخل دیتے ہیں، اور دے سکتے ہیں۔ کیونکہ مکلف نہ ہونے کی وجہ سے وہ اذن کے منتظر نہیں رہتے لیکن ان کے برخلاف دیوانے اس قسم کے تصرفات سے قطعًا محروم ہیں۔ وَاللّٰہُ المرشد لِلصّواب۔

بعض لوگ گمان کرتے ہیں کہ کبھی ادراکِ غیب حواس سے جدائی حاصل کئے بغیر بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً نجومی لوگوں کو جو نجومی علامات و آثار کے قائل ہیں اور مانتے ہیں کہ اوضاع فلکی کے اثرات عناصر پر اور نجوم کے باہمی تناظر وغیرہ کے آثار عناصر کے امتزاجِ طبعی پر ہویدا و آشکارا ہیں۔ پھر یہی اثرات ہوا تک پہنچتے ہیں۔ حالانکہ یہ بیچارے نجومی غیب سے بالکل بے بہرہ و بے خبر ہیں۔ ان کی بتائی ہوئی باتیں محض گمان ہیں اور اٹکلیں۔ جن کی بنا عام طور پر نجومی تاثیرات اور ہوائی انفعال پر ہوتی ہے۔ اور یہ اپنے بیان و احکام میں حدس و فراست سے کام لیتے ہیں۔ جن کے ذریعہ ان کو شخصیات (جزئیات) کا بھی فی الجملہ علم تفصیلی ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ بطلیموس نے بیان کیا ہے۔ اور ہم اس کے موقع و محل پر اس کو انشاء اللہ باطل کریں گے۔ اور اگر نجوم کو صحیح بھی مان لیں تو بھی زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ نجوم صرف فراست و تخمین ہے۔ اور اس سے زائد کچھ نہیں۔ بہرحال مدارکِ غیب سے اس کو کوئی نسبت نہیں۔

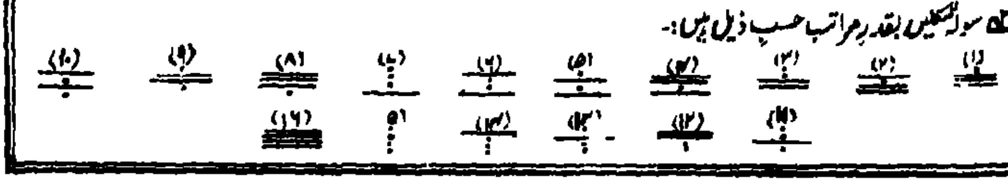
ان منجمین میں ایک فرقہ وہ ہے جس نے غیب کا پتہ لگانے اور کائنات کے حالات کا سراغ اور کھوج لگانے کے لئے ایک علم وضع کیا ہے، جس کو وہ خط رمل کہتے ہیں۔ گویا "رمل"[1] (ریگ) کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس پر یہ اپنا عمل کرتے ہیں۔ اس علم کا خلاصہ و ماحصل یہ ہے کہ اہل رمل نے نقطوں سے چار مراتب کی شکلیں وضع کی ہیں جو باعتبار مراتب زوجیت و فردیت یا ان کی ترتیب کے مختلف ہوتی ہیں۔ یوں گویا وہ شکلیں بنی ہیں۔ کیونکہ اگر شکل میں تمام مراتب جفت ہی جفت یا طاق ہی طاق لیں تو دو شکلیں ہو گئیں اور اگر فقط ایک مرتبہ میں حسب ترتیب طاق ہو تو چار شکلیں نکلتی ہیں۔ اور اگر طاق دو جگہ آئے، تو چھ شکلیں اور ہو گئیں۔ اور اگر تین سطروں میں طاق ہوا، تو چار شکلیں اور پیدا ہو گئیں۔ اور سب ملا کر سولہ ہو گئیں[2]۔ پھر ان شکلوں میں سے ہر شکل کا نام الگ الگ ہے۔ اور نجوم کی طرح سعد و نحس کی نوعیں جدا جدا ہیں۔ اب ان سولہ شکلوں کے لئے سولہ طبعی خانے ہیں۔ گویا یہ سولہ خانے دوازدہ برج اور اوتاد اربعہ ہیں۔ پھر ہر شکل کے لئے ایک خانہ یا برج ہے۔ پھر اس کے کئی حصے ہیں اور ہر حصہ مخصوص موجودات عنصری کا موثر مانا گیا ہے۔ انہیں اشکال و قواعد سے رمالوں نے فن نجوم کے متوازی ایک فن رمل کا ایجاد کیا ہے۔ اس سے نجوم ہی کا کام لیتے ہیں۔ لیکن نجوم کے احکام اور مسائل طبعیہ کی طرف رجوع ہوتے ہیں۔ اور رمل کے احکام محض تحکمی اوضاع اور بے سر و پا خیالات پر مبنی ہیں۔ اس کی سب باتیں اتفاقی ہیں اور دلیل سے خالی۔ اہل رمل کا گمان ہے کہ رمل کی ابتدا انبیاء علیہم السلام سے ہوئی ہے۔ چنانچہ کبھی حضرت دانیال علیہ السلام کی طرف اس کی نسبت کرتے ہیں۔ اور کبھی حضرت ادریس علیہ السلام کی طرف۔ جس طرح ہر صنعت اسی نبی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ پھر ان کا یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ اس علم کی اصلیت دین و شریعت میں بھی ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے اپنے دعوے پر حجت لاتے ہیں۔ کَانَ النَّبِيُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَخُطُّ فَمَنْ وَافَقَ خَطَّہٗ فَذَاکَ لیکن اس حدیث سے رمل کی مشروعیت پر کوئی دلیل نہیں نکلتی۔ جیسا کہ ان کا گمان ہے۔ کیونکہ حدیث کے معنی تو صرف اس قدر ہیں کہ ایک نبی کے پاس لکھتے لکھتے وحی آجاتی تھی۔ اور اس میں کچھ محال بھی نہیں کہ یہ عادت کسی نبی کی رہی ہو۔ اب جس کا خط اس نبی سے مل گیا جس کے موافق اس نبی پر لکھتے لکھتے وحی نازل ہوئی ہے۔ تو وہ تحریر یا خط اس کا بھی صحیح ہے۔ لیکن اگر اس کا خط و تحریر نبی کے اس خط و تحریر سے مشابہ ہو جس سے لکھنے کے وقت نبی کے پاس وحی نہیں آئی تو اس کا خط ہرگز صحیح نہیں۔

اب جب اہل رمل اپنے گمان میں کوئی غیب کی بات دریافت کرنا چاہتے ہیں تو کاغذ، ریت یا آٹے وغیرہ پر پہلے چار سطریں نقطوں کی بناتے ہیں۔ اور چار دفعہ یہی عمل کرتے ہیں۔ اس طرح نقطوں کی کل سولہ سطریں بن جاتی ہیں پھر جفت جفت نقطے برابر ہر سطر سے ساقط کر کے آخری باقی کو جفت یا طاق ہر سطر کے سامنے علی الترتیب رکھتے جاتے ہیں۔ اس طرح پر ہر چار سطر سے ایک شکل اور سولہ سطروں سے چار شکلیں بن جاتی ہیں۔ پھر ان چار شکلوں کو ایک سطر

---

[1] اشکال میں ایک نقطہ (٠) بجائے طاق کے اور ایک طولانی لکیر "—" بجائے جفت کے لی جاتی ہے۔ مثلاً اگر تمام مراتب طاق ہی طاق ہوں، تو شکل اس صورت کی ہوگی (⁞) اور اگر جفت ہی جفت ہوں تو اس طرح "☰"۔

[2] سولہ شکلیں بقدر مراتب حسب ذیل ہیں:-



میں یکے بعد دیگرے لکھ کر باقی بارہ شکلیں بھی انہیں سے استخراج کرتے ہیں۔ یہ اس طرح کہ ان چاروں شکلوں میں سے ہر ایک کے عرض میں پہلے مرتبہ (ہر شکل کا پہلا زوج یا فرد) کو زوج ہو تو زوج اور فرد ہو تو فرد لے کر ایک کو دوسرے کے نیچے لکھتے جاتے ہیں۔ یعنی اول پہلی شکل کی پہلی سطر کے زوج یا فرد کو لکھتے ہیں۔ اور اس کے نیچے دوسری شکل کی پہلی سطر کے زوج یا فرد کو۔ پھر تیسری شکل کی پہلی سطر کے زوج یا فرد کو پھر چوتھی شکل کی پہلی سطر کے زوج یا فرد کو یکے بعد دیگرے اوپر تلے لکھتے چلے جاتے ہیں۔ اسی طرح پر پانچویں شکل بھی چہار مراتب کی بن جاتی ہے۔ پھر یہی عمل چاروں شکلوں کی دوسری سطر کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور چاروں سطروں کے ساتھ یہی عمل کرنے پر چار شکلیں اور بھی ہو جاتی ہیں۔ جب یہ آٹھ شکلیں بن چکتی ہیں تو پھر ان میں سے دو دو شکلوں سے چار شکلیں اور نکالا کر اس آٹھ شکل والی طولانی سطر کے نیچے لکھتے ہیں۔ ان شکلوں کے نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ ترتیب وار دونوں شکلوں کے مراتب[1] مقابلہ کو جوڑ کر دیکھتے ہیں کہ حاصل جمع جفت ہے یا طاق۔ اگر جفت ہوتا ہے تو جفت ورنہ طاق ان کے نیچے لکھتے ہیں۔ اور ہر دو دو شکل کے مراتب چہارگانہ میں یہی عمل کرنے سے چار شکلیں بن جاتی ہیں یعنی پہلی دوسری سے۔ نویں اور تیسری چوتھی سے دسویں۔ وَقِسْ علی ھذا۔ جب بارہ شکلیں بن جاتی ہیں تو پھر ان پچھلی چار شکلوں سے ان کے نیچے مذکورہ بالا طریقہ ہی سے دو شکلیں اور بنا لیتے ہیں۔ اور پھر ان دونوں شکلوں سے ان کے نیچے اسی طریق سے پندرھویں شکل اور اسی پندرھویں اور پہلی شکل سے سولہویں کہ یہی آخری شکل ہے۔ پھر ان شکلوں کو ترتیب وار ایک سطر میں لکھتے ہیں۔ اور ایک ایک شکل کو علیحدہ علیحدہ اصناف موجودات سے مخصوص کر کے بعض کو بالذات اور بعض کو بعوارضِ خارجیہ (نظر و حلول و امتزاج) سعد و نحس قرار دیتے ہیں۔ اور اپنے اصول و قانون کے موافق ان سے استخراجِ احکام کرتے ہیں۔

اس علم کا چرچا متمدن مقامات میں بہت زیادہ رہا ہے۔ اس میں کتابیں بھی تصنیف ہوئیں۔ اور اگلوں اور پچھلوں نے اس علم میں بڑا نام پیدا کیا۔ لیکن یہ علم جیسا کہ آپ جان چکے ہیں، محض تحکم ہے اور خیالی۔ کیونکہ تحقیق یہی ہے جس تک آپ کی غور و فکر بھی آپ کو یقیناً پہنچائے گی کہ غیب کی باتیں فرضی علوم سے معلوم نہیں کی جا سکتیں۔ علم غیب تک اگر کسی کو رسائی ہو سکتی ہے تو وہی خاص خاص انسان ہیں جو فطرت و جبلت سے یہ قابلیت لے کر پیدا ہوئے ہیں کہ عالمِ حس سے جدا ہو کر عالم روح کی طرف جائیں۔ اسی لئے منجمین ان لوگوں کو قیافہ شناس کہتے ہیں کیونکہ قیافہ کی مدد سے ان کو فی الجملہ ادراکِ غیب پر قدرت ہوتی ہے۔ پس اگر کسی میں بحسب فطرت یہ قوتِ قیافہ ہے اور وہ ان اشکالِ نقاط یا استخوان وغیرہ پر نگاہ جما کر اپنے حواس کو معطل کر کے فی الجملہ اتصال روحانیت کا مرتبہ حاصل کرتا ہے تو اس کا علم اسی نوعیت کا ہے جس کو ہم بتا آئے ہیں کہ مثلاً کنکری میں غور و خوض کرنا یا حیوانات کے دل میں نظر جما کر سوچنا یا شفاف اشیاء میں دیکھ کر اس میں سے کسی معلومات کا پتہ لگانا۔ اور اگر اس کے خلاف فطرت سے قیافہ کی قوت نصیب نہیں ہوئی۔ اور اس فرضی علم سے غیب دانی کا کام لینا چاہتا ہے۔ اور اس کی بنا پر کچھ کہتا ہے تو یہ محض اس کی بکواس ہے۔ اور اسی طرح اس کا یہ عمل بے نتیجہ۔

---

[1] مثلاً ⚍ ⚌ پہلی اور دوسری شکل سے نویں شکل اس طرح نکالیں گے کہ اول شکل کا پہلا مرتبہ طاق ہے۔ اور دوسری شکل کا پہلا مرتبہ جفت۔ جفت و طاق کا مجموعہ ہوا طاق۔ اس لئے (.) اختیار کیا گیا۔ اور پھر دو مراتب متقابلہ کے ساتھ یہی عمل کرنے سے نویں شکل بایں صورت بن گئی ⚎۔

اب جن لوگوں کو فطرت سے قوت قیافہ ملی ہے، ان کی شناخت و پہچان یہ ہے کہ جس وقت وہ کائنات کی طرف ان کے حالاتِ غیبی معلوم کرنے کے لئے متوجہ ہوتے ہیں تو ان پر ایک نئی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے مثلاً انگڑائیاں لینے لگتے ہیں یا جماہیاں ان کو آنے لگتی ہیں۔ اور ہوش و حواس سے کچھ ہو جاتا ہے۔ پھر یہ اجنبی کیفیت بھی ان کی قوت کی کمزوری و قوت کے مطابق گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ تو جس شخص پر یہ بتائی ہوئی کیفیت طاری نہ ہو۔ اس کو غیب دانی سے کیا علاقہ اور کیا واسطہ۔ وہ تو محض جھوٹا ہے۔ اور جھوٹ کی اشاعت کرنا چاہتا ہے۔

بعض لوگوں نے غیب دانی کے کچھ قواعد وضع کئے ہیں لیکن ان کو نہ ادراک روحانی سے کچھ نسبت ہے نہ عدد یا نجوم سے علاقہ۔ نہ ہی ان کے عمل کو ظن و تخمین ہی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ جس سے عراف و قیافہ شناس بات کا کچھ سراغ لگا لیا کرتے ہیں۔ بلکہ ان کا علم سراسر دھوکہ ہے۔ وہ اسی دھوکے کا جال بچھا کر یہ کمزور عقل لوگوں کا شکار کرتے ہیں۔ اس میں سے ہم صرف ان قوانین کا ذکر کرتے ہیں جن کا ذکر اکثر مصنفین لائے ہیں۔ اور عوام تو تمام خواص بھی ان کے چکر میں آ گئے ہیں۔

انہیں قوانین میں سے ایک حساب "نیم" ہے، جس کا ذکر ارسطو (کہ اسی کی طرف یہ کتاب منسوب کی جاتی ہے) کتاب السیاست کے آخر میں لایا ہے کہ اس سے مثلاً دو آپس میں لڑنے والے بادشاہوں کے بارے میں پتہ چلایا جاتا ہے کہ ان میں غالب کون ہے اور مغلوب کون۔ اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے بحساب جمل دونوں کے نام کے عدد علیحدہ علیحدہ نکالیں۔ اور پھر دونوں کے نام کے اعداد کو نو پر تقسیم کریں۔ جو کچھ علیحدہ علیحدہ باقی بچے ان کو دیکھیں کہ آیا وہ دونوں مختلف المقدار ہیں یا نہیں۔ اگر دونوں باقیاں مختلف مقدار ہیں اور ساتھ ہی جفت یا دونوں طاق ہیں تو جس نام کے عدد کی باقی کم ہے وہ غالب رہے گا۔ اور اگر دونوں باقیوں میں سے ایک جفت ہو اور دوسری طاق، تو جس نام کی باقی زیادہ ہے وہ غالب آئے گا۔ اور اگر دونوں باقیاں مقدار میں مساوی ہیں، اور ساتھ ہی دونوں جفت ہیں تو مطلوب غالب ہوگا۔ اور اگر دونوں باقیاں طاق ہیں تو طالب کو غلبہ حاصل ہوگا۔ یہی قاعدہ ذیل کے اشعار میں نظم کیا گیا ہے

أَرَى الزَّوْجَ وَالْأَفْرَادَ يَسْمُو أَقَلُّهَا ۔۔۔ وَأَكْثَرُهَا عِنْدَ التَّخَالُفِ غَالِبُ
وَيُغْلَبُ مَطْلُوبٌ إِذَا الزَّوْجُ يَسْتَوِي ۔۔۔ وَعِنْدَ اسْتِوَاءِ الْفَرْدِ يُغْلَبُ طَالِبُ

اس فن کے ماہرین نے عدد کو نو پر تقسیم کرنے کے لئے خاص قاعدہ وضع کیا ہے جس سے عدد کی باقی بآسانی معلوم ہو جاتی ہے اور معمولی تقسیم کا طولانی عمل نہیں کرنا پڑتا۔ وہ قاعدہ یہ ہے کہ حروف ابجد میں سے بطریق جمل احاد مراتب پر دلالت کرنے والے حروف کو ایک جگہ جمع کر لیا ہے۔ یعنی الف، ی، ق، ش کو جمع کر کے ایک لفظ "ایقش" بنا لیا ہے کہ اس لفظ میں الف ایک اکائی پر دلالت کرتا ہے۔ اور "ی" دہائی پر اور "ق" سینکڑہ پر۔ اور "ش" ایک ہزار پر۔ اسی طرح دوسرے لفظ میں ان حروف کو جمع کیا ہے جو دو اکائیوں اور دو دہائیوں اور دو سینکڑوں پر دلالت کرتے ہیں۔ یعنی "بکر" کہ اس میں ب، ک، ر علی الترتیب بفرق مراتب ۲ پر دلالت کرتے ہیں۔ اور یہی طریقہ ان حروف کے ساتھ بھی برتا ہے جو بقدر مراتب ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹ پر دلالت کرتے ہیں۔ اور کل نو لفظ بن گئے۔ یعنی ایقش، بکر، جلس، دمنت، ہنث، وصخ، زعذ، حفظ، طضغ ان الفاظ میں سے پہلا چہار حرفی ہے اور باقی تمام سہ حرفی کیونکہ "ش" ابجد کا آخری حرف ہے، جس کی قیمت ہزار مانی گئی

ہے۔ اس سے آگے اور حروف نہیں کہ دو ہزار یا تین ہزار اس کے عدد ہوں تاکہ اور الفاظ بھی چہار حرفی ہو سکیں۔

پھر ان کلمات مذکورہ میں سے ہر ایک کلمہ کے لئے مراتب احاد (اکائیوں) کا ایک ایک عدد بالترتیب مقرر کیا ہے۔ یعنی "ایقش" کا ایک "بکر" کے لئے دو "جلس" کے لئے تین "دمت" کے لئے چار۔ اسی طرح باقی کے لئے حتیٰ کہ ظغغ کے لئے نو ہیں۔ اب اگر اسم کے اعداد کو نو پر تقسیم کرنا منظور ہو تو اس کے لئے یہ طریقہ ہے کہ نام کے ہر حرف کو دیکھو کہ مذکورہ بالا کلمات میں سے کون سے کلمہ میں واقع ہے۔ جس کلمہ میں واقع ہوں اسی کا مفروضہ عدد (اکائی) جو ترتیب وار ہوتا ہے مختص بکلمات بیان ہو چکے ہیں۔ لیتے جائیے۔ پھر ان اعداد کو جمع کر کے دیکھئے کہ مجموعہ نو سے زیادہ ہے یا کم۔ اگر کم ہے تو وہی باقی ہے اور اگر زیادہ ہے تو اس میں سے نو پھر گھٹائیے۔ اب جو کچھ باقی رہے وہی نو پر تقسیم کرنے کے بعد باقی ہوگی۔ مثلاً ہم "زید" کو ۹ پر تقسیم کرنا چاہتے ہیں۔ جب ہم نے اس کے حروف کو کلمات نوگانہ میں دیکھا اور اس کے عدد لئے تو ۷+۱+۴+۱۲+۹ = ۳۳ نکلا۔ یہی عدد زید کی باقی ہے جو ۹ پر تقسیم کے بعد نکلے گی۔ یا "بکر" کے اعداد ۹ پر تقسیم کرنے منظور ہوں تو عمل اس طرح ہوگا۔ ۲+۲+۲=۶ یہی اس کی باقی ہے۔ غرض حساب نیم میں دونوں اسموں کی باقی اس طرح نکال کر قانون مذکورہ الصدر کے موافق کسی ایک کے لئے غلبہ کا حکم لگاتے ہیں۔

تقسیم کے اس طریقہ میں وجہ سہولت یہ ہے کہ عقود آحاد کی باقی ۹ پر تقسیم کرنے سے ایک ہی نکلتی ہے۔ مثلاً بیس کو نو پر تقسیم کریں یا دو ہزار اور دو لاکھ کو باقی ہر صورت میں وہی دو ہوگی۔ اسی لئے اعداد عقود پر دلالت کرنے کے لئے علی التوالی ان کلمات کے لئے اکائیاں مقرر کر لی ہیں۔ اور اصناف عقود ظاہر کرنے والے حروف کو ایک ایک جمع کر کے علیحدہ علیحدہ کلمات ترکیب دے لئے ہیں۔ اور ہر ایک کلمہ کی متعین المفروض اکائی اس کلمہ کے حروف کی نائب مناسب ہو گئی ہے۔ عام اس سے کہ اس کلمہ کا ہر ایک حرف اکائی پر دلالت کرے یا دہائی اور سینکڑے پر۔ یہی وجہ ہے کہ حروف اسماء کے مقابلہ میں ان کلمات کے متعین المفروض اعداد لیتے اور ان کو جمع کرتے ہیں۔ اور آسانی سے باقیاں نکال کر ان کا باہمی تناسب دیکھتے ہیں اور فوراً حکم لگا دیتے ہیں۔

زمانہ قدیم سے اگرچہ نیم کا یہی طریقہ مشہور ہے۔ لیکن ہمارے زمانہ کے بعض شیوخ کہتے ہیں کہ ان کلمات نوگانہ کی جگہ زیادہ ترصحیح و قابل اعتبار دوسرے نو کلمے ہیں۔ اگرچہ وہ بھی تو ترتیب میں انہیں کے مانند ہیں اور نو پر تقسیم کرنے کا طریقہ بھی وہی ہے لیکن ان کے مختار کلمات جداگانہ ہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔ ادب، بسملك، اجزلط، مدصع، هف، تحذن، عثش، خم، تضظ۔ ان میں بھی اعداد مفروض المتعین ہر کلمہ کے لئے ایک سے لے کر نو تک علی الترتیب اسی طرح ہیں۔ اگرچہ کسی قانون عام سے ان کی ترکیب و ترتیب نہیں ہوئی ہے۔ لیکن ہمارے شیوخ نے یہ کلمات شیخ المغرب ابوالعباس ابن بناء سے اسی طریق سے نقل کئے ہیں۔ اور انہیں کلمات کو حساب نیم میں کلمات ایقش سے زیادہ معتبر اور قابل وثوق مانا اور بیان کیا ہے۔ لیکن بظاہر اس ترجیح کی کوئی دلیل ہمارے ذہن میں نہیں آئی۔

حاصل کلام یہ کہ حساب نیم بھی ادراک غیب کا ایک ذریعہ مانا گیا ہے۔ لیکن بدون تحقیق و برہان اور جس کتاب میں حساب نیم درج ہے وہ عموماً ارسطو کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ لیکن اہل تحقیق اس کو ارسطو کی تصنیف نہیں مانتے۔ کیونکہ اس میں جو باتیں درج ہیں، وہ تحقیق کے خلاف ہیں اور دلیل سے خارج۔ اگر آپ

اس میں درک رکھتے ہیں تو آپ کو آپ کی چھان بین خود یہ بتا دے گی۔

غیبی امور کے معلوم کرنے کے لئے ایک اور علم وضع کیا گیا ہے جس کو زایرجہ عالم کہتے ہیں اس کی نسبت ابوالعباس سیدی احمد سبتی کی طرف کی جاتی ہے، جو مغرب کے جلیل الشان صوفیا میں شمار ہوتے ہیں۔ یہ چھٹی صدی کے آخر میں موحدین کے بادشاہ ابو یعقوب منصور کے عہد میں مراکش میں تھے۔ یہ ایک عجیب الاثر علم ہے اور ایسے خواص (خفیہ) پر مبنی ہے کہ اس کی بدولت عمل سے لوگ بکثرت ادراک غیب کے قائل و مدعی ہیں۔ اور اس کے معموں اور اسرار کے حل و تحقیق میں بہت کچھ جد و جہد کرتے ہیں۔

زایرجہ کی صورت یہ ہے کہ پہلے ایک بڑا دائرہ ہوتا ہے۔ پھر اس کے اندر بہت سے چھوٹے چھوٹے دائرے اسی کے متوازی کھینچے جاتے ہیں جو افلاک، عناصر، مکوّنات و روحانیات اور کائنات موجودات و علوم سے مخصوص و منسوب ہوتے ہیں۔ پھر ہر ایک دائرہ اپنے اپنے مخصوص فلک کی طرح مختلف اقسام پر منقسم ہوتا ہے۔ کوئی بروج پر بٹا ہوا اور کوئی عناصر وغیرہ میں۔ اور ہر دائرہ کے خطوط مرکز تک کھنچے ہوتے ہیں، جن کو وتار کہتے ہیں۔ اور ہر وتر پر کچھ حروف پیاپے ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض حروف اس زمانہ کے مغربی ہندسوں کی شکل پر رقوم ہوتے ہیں۔ اور بعض شکل متعارف زایرجہ اور ان دوائر کے درمیان درج ہوتے ہیں جو مختلف علوم اور مواقع موجودات کھینچے اور مانے جاتے ہیں۔ ان دوائر کے پہلو میں ایک جدول ہوتی ہے جس کے خانے طول و عرض میں متقاطع ہوتے ہیں۔ اس جدول کے عرض میں پچپن خانے ہوتے ہیں اور طول میں ایک سو اکتیس خانے اطراف و جوانب کے خانوں میں بعض عدد سے پر کئے جاتے ہیں اور بعض حروف سے۔ اور بعض دونوں سے خالی لیکن نہ معلوم ان اعداد کی نسبت وضعیہ لوم ہوتی ہے نہ اس کا پتہ لگتا ہے کہ پُر اور خالی خانوں میں باہم کیا نسبت و علاقہ ہے۔ زایرجہ کے گرد اگرد کچھ اشعار لکھے ہوتے ہیں وہی اس زایرجہ سے استخراج مطلب کی ترکیب بتاتے ہیں۔ لیکن یہ اشعار ایک چیستان یا ناقابل حل معمہ ہوتے ہیں جن سے کوئی مطلب نہیں کھلتا۔ زایرجہ کی ایک جانب مغرب کا مشہور قیافہ شناس مالک بن وہیب اشبیلی کا ایک شعر لکھا ہوتا ہے جو سلطنت لمتونہ کے زمانہ میں گزرا ہے۔ شعر یہ ہے:۔

سُؤَالٌ عَظِيمُ الْخَلْقِ حُزْتَ فَصُنْ إِذَنْ غَرَائِبَ شَكٍّ ضَبْطُهُ الْجِدُّ مَثَّلَا

(یہ شعر رمز کے طریقہ پر ہے اور اس کے معنی صاف نہیں) اسی بیت سے اس فن کے جاننے والے ہر سوال کا جواب اس زایرجہ سے یا اور زایرجوں سے نکالتے ہیں۔ جب یہ کسی بھی سوال کا جواب نکالنا چاہتے ہیں تو اول سوال کو لکھ کر اس کے ہر حرف کو الگ الگ لکھتے ہیں۔ پھر بروج فلکی اور ان کے درجوں سے اس وقت کا طالع دریافت کرتے ہیں۔ اس کے بعد زایرجہ اور ونر پر برج طالع سے شروع کر کے مرکز تک اور مرکز سے طالع کے مقابل محیط دائرہ تک جس قدر حروف و اعداد واقع ہیں۔ یکے بعد دیگرے لیتے جاتے ہیں۔ اور اعداد کو بحساب جمّل حروف بناتے جاتے ہیں۔ اور کبھی کبھی اعداد کی اکائیوں کو دہائیوں میں اور دہائیوں کو سینکڑوں میں اور کبھی اس کے خلاف سینکڑوں کو دہائیوں میں اور دہائیوں کو اکائیوں میں بدلتے ہیں۔ جس طرح کہ اس تغیر و تبدل کے لئے زایرجہ میں اعمال و قواعد مقرر ہیں۔ اب ان حروف حاصل شدہ میں حروف سوال بھی جوڑ دیئے جاتے

ہیں۔ اور وہ حروف بھی ان میں شامل کر دیئے جاتے ہیں جو اس وتر پر واقع ہیں جو طالع سے تیسرے برج سے کھینچا گیا ہے اور اس کے اعداد کو بھی حروف کی صورت میں بدل لیتے ہیں۔ لیکن اس کے حروف و اعداد محض مرکز تک کے ہی لیتے ہیں نہ محیط تک۔ اس وتر کے اعداد کے ساتھ بھی وہی عمل کرتے ہیں جو پہلے وتر کے ساتھ کیا جا چکا ہے۔ اور اس عمل کے بعد ان اعداد کو بھی بصورت حروف باقی اور حروف میں جمع کرتے ہیں۔ اس کے بعد مالک بن وہیب کے مذکورہ بالا بیت کے حروف الگ الگ کر کے ایک طرف رکھ دیتے ہیں۔ پھر طالع وقت کے درجوں کے اعداد کو اپنے مصطلح اس البرج (برج کے انتہائی و آخری مرتبہ) کے حروف یا اعداد سے ضرب دیتے ہیں۔ اور اس حاصل ضرب کو دور اصلی (اس اکبر) کے عدد سے۔ پھر جدول کے خانوں میں فن کے مقررہ عمل و قانون اور محدود دوروں کے ساتھ اس حاصل ضرب کی دیکھ بھال شروع کرتے ہیں۔ اور ان خانوں میں سے بعض حروف لیتے ہیں اور بعض چھوڑ جاتے ہیں۔ اور جو حروف اس حالت میں ان کے پاس ہوتے ہیں ان کا مذکورہ بالا بیت کے حروف سے مقابلہ کئے جاتے ہیں۔ اور ان میں سے کچھ حروف حروف سوال وغیرہ میں جو پہلے بطریق مذکورہ حاصل ہو چکے ہیں، شامل کر دیتے ہیں اور اس مجموعہ کو اعداد معلومہ (جن کو ادوار کہتے ہیں) پر الگ الگ بار بار تقسیم کرتے ہیں۔ اور عمل تقسیم کے وقت دور کے آخری حرف کے عدد کو مجموعۂ دور میں سے منہا کرتے جاتے ہیں۔ اور یہی عمل بدفعات معین کرتے ہیں۔ اور آخر کار اس سے کچھ حروف مقطعات نکلتے ہیں جن کو متوالی ترتیب و ترکیب دینے سے ایک شعر بن جاتا ہے جو مالک بن وہیب کے نقل شدہ شعر کے وزن و ردی پر ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم اس کا مفصل حال علوم کا ذکر کرتے ہوئے اس زایچہ کی کیفیت میں مفصل لکھیں گے۔

عوام تو عوام خواص بھی کوشش کرتے ہیں کہ ان اعمال کی مدد سے غیب کا پتہ لگائیں اور سمجھتے ہیں کہ اس زایچہ سے ہر جواب کا سوال سے مطابق ہو جانا صاف بتاتا ہے کہ یہ جواب واقع کے بھی مطابق ہے اور موافق حالانکہ یہ نظریہ صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ معلوم ہو چکا کہ غیب امور صناعیہ سے معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ اور سوال و جواب میں جو اتفاق آ کر پڑتا ہے وہ محض سوال و جواب کے حروف کے الٹ پھیر کا نتیجہ ہے کہ اسی الٹ پھیر میں جواب ٹھیک بیٹھ جاتا ہے اور سوال کے موافق ٹھہرتا ہے۔ اور مذکورہ بالا ترکیب حروف اور اس کے متعلقہ اعمال سے سوال سے مربوط و متعلق جواب نکل آنا بعید از قیاس اور قابل انکار نہیں۔ ہاں جن ذکی الطبع لوگوں کو اس زایچہ سے متناسب اشیاء کا علم ہو جاتا ہے ان کو علم نسبت کی وجہ سے مجہول کا بھی علم ہو جانا ممکن ہے۔ کیونکہ یہی متناسب اشیاء ان لوگوں کے لئے خصوصاً اہل ریاضت کے لئے معلومات نفس کو ترتیب دے کر نتیجہ کے طور پر مجہول کا علم پیدا کرنے کا ذریعہ اور اس کا طریقہ بن جاتا ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ علم نسبت فکر میں بلند پروازی بخشتا ہے۔ اور عقل میں قوت قیاس کا اضافہ کرتا ہے۔ چنانچہ ہم اسی حقیقت کو خارجی اسباب سے قوائے نفس کی تکمیل کی بحث میں لکھ آئے ہیں۔ چونکہ یہ ملکہ اکثر و بیشتر اہل ریاضت ہی کو حاصل ہوتا ہے، اس لئے زیادہ تر یہ زایچے وغیرہ اہل ریاضت یا صوفیاء کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں۔ اور یہ زایچہ بھی جو زیر بحث ہے سبتی کی طرف منسوب ہے۔ مجھ کو ایک دوسرے زایچہ کا بھی پتہ چلا ہے جو سہل بن عبد اللہ کا کہلاتا ہے۔ اور یہ حقیقت ہے اور واقعہ کہ یہ زایچہ عجیب پر اسرار ہے اور عزیب العمل۔ اس کا جواب بھی منظوم سے نکلتا ہے۔ راز اس کا یہ نظر آتا ہے کہ منظوم جواب

مالک بن وہیب کے شعر کے حروف سے کچھ نسبت و علاقہ رکھتا ہے۔ اسی وجہ سے نظم اسی وزن و قافیہ پر ہوتی ہے۔ اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ بعض زائچوں میں اگر بیت الاصول (وہ شعر جس پر اس قسم کے استخراج عجیب کا دارومدار ہوتا ہے) کے مقابلہ کو ساقط و نظرانداز کر دیا گیا تو پھر جواب منظوم نہ نکل سکا۔ اس کی مزید تفصیل ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر کریں گے۔

بعض ایسے بھی لوگ ہیں جو اپنی کوتاہی سمجھ کی بنا پر اس زائچہ کے عمل کو سچا نہیں مانتے اور یہ تسلیم کرنے پر تیار نہیں کہ اس سے مطلوب کی طرف راہنمائی ہو سکتی ہے۔ لہذا اس کی حقیقت سے بالکل انکار کرتے ہوئے سمجھتے ہیں کہ یہ سب کچھ وہمی و خیالی چیزیں ہیں جن میں واقعیت کچھ نہیں۔ یہ کہتے ہیں کہ زائچہ کے عاملین زائچہ والے سوال و زائچہ کے حروف کو جس طرح چاہتے ہیں ان ترتیب دے کر شعر بنا لیتے ہیں۔ حالانکہ تمام عمل بدون نسبت و بلا قانون ہوتا ہے۔ اور پھر شعر پیش کر کے لوگوں کو دھوکے میں ڈالتے ہیں کہ ان کا عمل کسی خاص طریقہ پر منحصر و موقوف ہے۔ ہمارے نزدیک ان کا خود کا خیال سراسر وہم و وسواس پر مبنی ہے۔ اور اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ یہ منکرین موجودات و معدومات کے درمیان باہمی نسبت کو سمجھنے اور جاننے سے قاصر و عاجز ہیں۔ اور ان کو اس کا پتہ نہیں کہ مختلف مدارک و عقول میں کس قدر تفاوت ہے۔ لیکن یہ ایک عام اصول ہے کہ جو کسی بات کو نہیں سمجھ سکتا وہ اس سے انکار ہی کرتا ہے۔ اور ان کی تردید کے لئے ہمارا مشاہدہ ہے کہ اس عمل سے صحیح صحیح نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اور صحیح اصول و قانون پر مبنی ہے جس کو ہر وہ شخص جانتا و پہچانتا ہے جو کہ ذکی الطبع ہے اور اس علم کی معلومات رکھتا ہے۔ پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ دلالت عادی کس قدر واضح ہوتی ہے مگر اس میں بھی بُعد نسبت کی وجہ سے اس قدر خفا پیدا ہو جاتا ہے کہ اس کا سمجھنا دشوار ہوتا ہے۔ زائچہ تو پھر آخر خفی النسبت ہے۔ اگر اس کا ربط و علاقہ سمجھ میں نہ آئے تو کیا عجب ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ مثلاً آپ سے کہا جائے کہ اپنے دل میں کچھ درہم فرض کر لیجئے۔ اور پھر ہر ایک درہم کے ساتھ ساتھ تین تین فلوس اور لیجئے۔ اب جس قدر فلوس مجموعی طور پر ہیں ان سے ایک پرندہ خرید لیجئے پھر اسی نرخ سے دوسرے درہموں کے بھی پرندے لے لیجئے۔ اب ہم بتا سکتے ہیں کہ آپ نے کتنے پرندے خریدے سنئے وہ نو ہوں گے۔ کیونکہ روزمرہ کی چلن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک درہم کے چوبیس ۲۴ فلوس آتے ہیں۔ پس سوال میں جو تین فلوس بتائے گئے وہ ایک درہم کا آٹھواں حصہ ہیں۔ اگر بالفرض ایک ہی درہم ہوتا۔ اور تین فلوس میں ایک پرندہ خریدا جاتا تو ایک تو وہ ہوتا اور آٹھ پرندے ایک درہم کے چوبیس فلوس میں آتے کل نو ہوتے۔ لیکن درہم کی تعداد مجہول تھی۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ بھی مان لیا گیا ہے کہ تین فلوس میں پرندہ نہیں خریدا گیا ہے۔ بلکہ جتنے درہم ہیں ان میں سے ہر ایک کے مقابلہ میں تین تین فلوس لے کر سب کے مجموعہ سے ایک پرندہ خریدا گیا ہے اس لئے نسبت وہی تین ۳ اور چوبیس ۲۴ کی محفوظ ہے۔ پس کتنے ہی درہم کیوں نہ ہوں، پرندے وہی نو ہوں گے۔ مثلاً جانئے کہ آپ نے پانچ درہم فرض کئے تھے اس لئے آپ کے پاس پندرہ فلوس ہوں گے۔ اور پندرہ فلوس میں آپ نے ایک پرندہ خریدا۔ اور باقی درہموں سے بھی اسی نرخ سے آپ خریدیں گے۔ پانچ درہم کے ایک سو بیس ۱۲۰ فلوس ہوتے جن میں آپ کو پندرہ ۱۵ فلوس میں ایک پرندہ کے حساب سے آٹھ ملیں گے۔ کل ملا کر نو ہوئے۔ یعنی آٹھ پانچ

درہموں کے اور ایک پندرہ فلوس کا۔

اب ذرا غور کیجئے کہ اعداد کی نسبت پوشیدہ سے جواب کس طرح نکل آیا۔ ذہن کا تو کام ہی یہ ہے کہ دشوار فہم امور و نظریات کو مدارک غیبیہ میں شمار کر لیتا ہے۔ امثلہ بالا سے اس امر کا انکشاف ہوا کہ امور معلومہ کی باہمی نسبت سے مجہول و نامعلوم باتیں ہو جاتی ہیں۔ اور یہ بھی ایسے واقعات میں جو عالم وجود میں ہیں یا علم و عقل میں۔ لیکن وہ آنے والے واقعات و حالات جن کے نہ وقوع کے اسباب کا پتہ ہے نہ ہی ان کے بارہ میں خبر صادق پہنچی ہے تو وہ صحیح معنی میں غیب میں شمار ہیں جن کی معرفت انسانوں کی اختراعی صنعتوں سے غیر ممکن ہے لہٰذا وہ اعمال جو زائچہ کے ماتحت انجام دینے پڑتے ہیں۔ ان سے محض الفاظ سوال کے پیش نظر جواب معلوم کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ آپ کو پچھلے بیان میں معلوم ہوا کہ بعینہ حروف سوال ہی کی ترتیب کو دوسری ترتیبوں سے الٹ پھیر کر حروف جواب بنائے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ سوال و جواب کے حروف میں باہم ایک نسبت ہوتی ہے جس کو کوئی سمجھتا ہے اور کوئی نہیں۔ جس نے اس نسبت کو سمجھ لیا وہ قاعدہ و قانون کی مدد سے جواب نکال لیتا ہے۔ اور جو نسبت کو نہ سمجھ سکا وہ نہ نکال سکا۔ اور انہیں حروف جواب سے بلحاظ ترکیب و اسلوب الفاظ سوال کے متعلق نفی و اثبات و وقوع و لا وقوع کا علم ہوتا ہے۔ لیکن واضح رہے کہ یہ علم علم غیب نہیں جس طرح نجوم و کہانت وغیرہ میں ہوتا ہے۔ زائچہ سے تو محض کلام خارجی (سوال) کے مطابق جواب نکل آتا ہے اور بس۔ زائچہ وغیرہ سے غیب کا سراغ ہرگز نہیں لگایا جا سکتا۔ کیونکہ انسان اور غیب کے درمیان لاعلمی کے پردے حائل ہیں جو اللہ ہی کے اٹھائے اٹھ سکتے ہیں۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ

دوسرا باب

اس میں بدوی آبادی، وحشی اقوام و قبائل کی بود و باش اور ان کے حالات و کوائف کا بیان آئے گا۔ یہ باب بہت سی فصلوں اور تمہیدوں پر مشتمل ہے

(پہلی فصل)

(اس امر کا انکشاف کہ قبائل انسانی کا مراتب بدو و حضر کو طے کرنا ایک طبعی و فطری شے ہے)

واضح رہے کہ قبائل انسانی کے مختلف الحال ہونے کا راز تمام تر ان کے ذریعہ معاش کے اختلاف میں مضمر ہے (یعنی ہر گروہ اپنی روزی کا ایک جدا راستہ نکالتا ہے۔ اس لئے انسان مختلف طبقوں میں بٹ جاتے ہیں) کیونکہ انسان ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر زندگی گذارنے اور رہنے بسنے کا عادی ہے۔ اور اس کی یہ عادت اس کو مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنی ضروریات زندگی و حوائج حیات کے حصول میں ایک دوسرے کا ہاتھ بٹائے۔ اور سب سے ضروری اور اہم کام کو پہلے شروع کرے۔ اور غیر ضروری و کمالی کام کو بعد میں چھیڑے۔ لہٰذا بعض انسان فلاحت و زراعت کو اپنا پیشہ بنانے پر مجبور ہوئے اور بعض جانوروں مثلاً بکریاں، گائے، بیل، بھیڑ پالنے اور چرانے پر اور ان سے بچے لینے اور ضروری اشیاء مثلاً دودھ، گوشت، اون اور کھال وغیرہ حاصل کرنے پر۔ اسی طرح چندنے شہد کی مکھیوں کی حفاظت اور ان سے شہد حاصل کرنے کو اپنا پیشہ بنایا۔ اب یہ گروہ انسانی جس نے زراعت و کسانی کو اپنے لئے چنا یا جس نے گلہ بانی کو اپنے لئے پیشۂ زندگی چھانٹا، مجبور ہوا کہ بسلسلۂ بود و باش و سکونت و قیام دیہات کے کھلے اور کشادہ و فراخ مقامات میں اختیار کرے۔ جہاں کھیتی باڑی کا کام بسہولت و بفراغت ہو سکتا ہے اور جانور بھی آرام و آسائش سے پالے جا سکتے ہیں۔ بخلاف شہروں کے کہ شہروں کی گنجائش تنگ دامان اس کی اجازت کب دیتی ہیں۔ لہٰذا یہ ہر دو گروہ کسان اور گلہ بان دیہاتوں اور گاؤں میں رہ پڑتے ہیں۔ اور یہیں رہنا ان کے لئے ازبس ضروری ہوتا ہے۔ پھر یہ بدوی و دیہاتی اپنی اجتماعی زندگی میں اور اپنی ضروریات زندگی کی فراہمی میں ایک دوسرے کی مدد و معاونت کے محتاج ہوتے ہیں۔ مثلاً کھانے پینے کی چیزیں یا اوڑھنے پہننے کے سامان کی دستیابی میں جب تک یہ ایک دوسرے کا ہاتھ نہ بٹائیں، ان کی زندگی بھی دوبھر ہو جائے۔ اگرچہ یہ اپنی ضروریات زندگی قلیل مقدار میں چاہتے ہیں۔ جن سے یہ محض زندہ رہ سکیں۔ مثلاً پیٹ بھرنے کے لئے روٹی اور تن ڈھکنے کے لئے کپڑا اس سے زائد ان کو کچھ نہ چاہیئے۔ پھر جب ان کے حالات رنگ پلٹتے ہیں اور یہ خوش حال زندگی کے میدان میں قدم رکھتے ہیں، رزق بھی ان پر ٹوٹ کر گرتا ہے۔ اور ہر قسم کا آرام و آسائش ان کو نصیب ہوتا ہے۔ اور دولت و ثروت ان کا گھر دیکھتی ہے تو پھر یہ سکون کے طالب ہوتے ہیں۔ عیش و آرام کے دلدادہ بنتے ہیں۔ زائد از ضرورت اشیاء

کی فراہمی میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں خوب کھاتے پیتے ہیں۔ اچھے اچھے لباس زیب تن کرتے ہیں۔ ہر شے میں عمدگی کے راستے نکالتے ہیں۔ وسیع وکشادہ محلات تعمیر کراتے ہیں۔ شہروں و بڑے بڑے قصبوں کی داغ بیل ڈالتے ہیں۔ غرض ان کی تعیشی زندگی دن دونی رات چوگنی بڑھتی ہے اور یہ تن آسانی و آرام طلبی کے بام عروج پر پہنچتے ہیں۔ غذا میں جب ان کا مذاق ترقی کرتا ہے تو انواع و اقسام کے کھانے ایجاد کرتے ہیں اور زبان کے چٹخاروں میں پڑتے ہیں اور جب خوش لباسی کا خیال آتا ہے تو ریشم وزربفت فراہم کرتے ہیں۔ اور طرح طرح کے لباس تیار کرکے زیب تن کرتے ہیں۔ رہائش کے لئے سر بفلک محلات وقصور عالی شان تعمیر کراتے ہیں اور ان کو زیبائش و آرائش سے جنت نشاں بناتے ہیں غرض ساری کاریگریاں وصنعتیں قوۃ سے وجود میں آتی ہیں۔ اور ترقی کے بلند درجہ پر پہنچتی ہیں پھر قصور ومحلات کی خوشنمائی وزیبائش پر چار چاند لگانے کی غرض سے ان میں نہریں جاری کرتے ہیں کہ باغ ارم کا نمونہ نظروں کے سامنے آ جائے۔ دیواروں پر طرح طرح کے بیل بوٹے و پچیکاری سے ان کو منقش کرتے ہیں ہر شخص کھانے پینے، لباس و پوشاک، فرش و فروش اور اشیاء استعمالی میں اپنی الگ جدت وندرت پیدا کرتا ہے۔ یہی لوگ شہری (حضری) کہلاتے ہیں۔ یہ شہروں میں رہ کر مختلف دھندے اور پیشے اختیار کرتے ہیں کوئی حرفت وصنعت کی طرف جھکتا ہے اور کوئی تجارت کو اپنا ذریعہ معاش بناتا ہے۔ بہر حال ان شہریوں کے مکاسب وذرائع معاش بدویوں کی بہ نسبت اچھے اور آرام دہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کو ضرورت واجبی سے ہر چیز زائد ملتی ہے۔ اور پھر جس طرح افراط سے ان کو ملتا ہے، اسی طرح افراط سے یہ اس کو اڑاتے بھی ہیں۔ خلاصہ پورے بیان کا یہ ہوا کہ انسانی قبائل کا بدویت وشہریت میں بٹ جانا ایک طبعی وضروری امر ہے۔ جس کے بغیر کوئی صورت ممکن نہیں۔

دوسری فصل

(بدوؤں کا خانہ بدوش ہونا طبعی ہے)

پچھلی فصل میں یہ بات بوضاحت بیان ہوئی کہ دیہاتی لوگوں کا معاشی دھندہ کاشتکاری اور چوپائی ہے۔ وہ کھانے پینے، رہنے سہنے، لباس وپوشاک اور تمام حالات وعادات میں محض ضروری مقدار پر بس کرتے ہیں۔ اور غیر ضروری اشیاء اور غیر اہم حاجات کی طرف رُخ تک نہیں کرتے۔ بلکہ ان سے کنارہ کش رہتے ہیں اونی کمبلوں کے خیموں میں یا لکڑی کی جھونپڑی کو گھاس پات سے ڈھانک کر اس میں رہتے بستے ہیں۔ یا مٹی اور ناتراشیدہ پتھروں سے معمولی گھر چن چنا کر اپنی گذر بسر کرتے ہیں۔ ان کا مقصد محض بدن کو گرمی وسردی سے بچانا ہے اور بس۔ کبھی غاروں اور کھووؤں کو اپنا مسکن بنا لیتے ہیں۔ کھانا بھی کچا پکا جیسا سامنے آ جائے، کھا لیتے ہیں۔ پھر ان صحرا نشینوں میں بھی جن کا پیشہ زراعت وکاشتکاری ہے۔ ان کے لئے ایک جگہ قیام پذیر ہونا ادھر اُدھر پھرتے رہنے سے زیادہ مناسب ہوتا ہے تو یہ ایک ہی جگہ اپنا پڑاؤ ڈال دیتے ہیں۔ شاداب زمینوں اور کوہستانی وادیوں میں یہ اپنا مستقل مسکن اور جائے رہائش بنا لیتے ہیں۔ اور یہی لوگ دیہاتی ودہقان کہلاتے ہیں۔ چنانچہ بربری وعجمی قومیں اسی زمرہ میں شمار ہیں۔ اور جن کی گذر گلہ بانی پر ہے۔ تو وہ اکثر وبیشتر پا بہ رکاب ہی رہتے

ہیں۔ کیونکہ ان کو اپنے جانوروں کے لئے چراگاہوں اور چشموں کی تلاش رہتی ہے۔ اس لئے ادھر ادھر گھومنا اور پھرنا ان کے لئے ناگزیر ہوتا ہے۔ یہ شاویہ (گڈریے) کہلاتے ہیں۔ یعنی بکریوں اور گائے بیل پالنے والے۔ ان کی گزر بسر ہوتی ہے۔ یہ اسی لئے خشک ریگستانوں کی طرف قدم نہیں بڑھاتے کہ وہاں ان کے جانوروں کے لئے چراگاہیں کہاں مل سکتی ہیں۔ چنانچہ بربر، ترک، ترکمان اور صقالبہ اسی پیشہ کی نوبت ہیں۔ اب جن کی زندگی کا مدار اونٹوں پر ہے تو وہ آئے دن سفر ہی میں رہتے ہیں اور خشک ریگستانوں میں نکل جاتے ہیں۔ کیونکہ شاداب مقامات کی گھاس پات، سبزہ زار و روئیدگی ان کے اونٹوں کی زندگی کے لئے اس قدر موزوں و مناسب نہیں جس قدر ریگستانوں کی جھاڑیاں اور وہاں کا کھارا پانی۔ پھر شاداب مقامات کی سردی و ٹھنڈ بھی اونٹوں کو دکھ پہنچاتی ہے اور یوں وہ ریگستان کی گرم فضا میں خوش و خرم رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ ریگستانوں کے گرم مقامات میں اونٹنیوں کے بچے سہولت و آسانی پیدا ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اونٹنی بہت مشکل سے بچہ جنتی ہے اس لئے گرم مقام ہی زیادہ مناسب و موزوں ہے۔ چنانچہ انہیں ادھر ادھر کی جانب یہ ریگستانوں میں لگاتار رہتے ہیں آج یہاں ہیں تو کل وہاں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آباد زمینوں کے مالک ان کو ان میں بسنے نہیں دیتے۔ اور یوں یہ بیچارے ریگستان میں امن و پناہ لیتے ہیں۔ اسی مسلسل صحرائی زندگی کے باعث ان کے مزاجوں میں وحشت کا غلبہ ہوتا ہے۔ اور یہ مہذب شہریوں کے مقابلہ میں وحشی جانوروں اور درندوں کے مانند سمجھے جاتے ہیں۔ اعراب (بدو) بھی ایسے ہی خانہ بدوش ہیں۔ اور مغرب میں بربر و زناتہ اور مشرق میں کرد و ترکمان اسی نوعیت کی نوبت ہیں۔ فرق ہر دو میں اسقدر ہے کہ اعراب شاداب مقامات سے دور رہتے ہیں اور زیادہ گڑبڑ ہیں۔ کیونکہ ان کا دارومدار محض اونٹوں پر ہے۔ اور دوسرے اونٹوں کے ساتھ بکریاں اور گائے بیل بھی پالتے ہیں۔ لہذا پورے بیان کا ماحصل یہ ہوا کہ اعراب کا خانہ بدوش ہونا طبعی و لازمی امر ہے۔ اور اس بدویت و وحشت کا دنیا کی آبادی میں کہیں نہ کہیں پایا جانا لابدی ہے اور ناگزیر۔

تیسری فصل

(بدویت حضریت سے مقدم اور سابق ہے۔ اور بڑے بڑے شہر پہلے چھوٹی چھوٹی بستیاں ہی تھے)

یہ بات معرض بیان میں آچکی کہ دیہات کے سیدھے سادے لوگ اپنے حالات میں مختصر سے مختصر ضرورت پر اکتفا کرتے ہیں۔ اور وہ مقدار ضرورت کی کبھی پرواہ نہیں کرتے۔ بجز اس تک ان کی دسترس ہے۔ بخلاف ان کے شہری اپنے حالات و عادات میں اعلٰے تلے اٹھانے کھانے والے اور خوب گل چھرے اڑانے والے ہوتے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ ضروری و بدیہی شی کو غیر ضروری و کمالی شی پر سابقیت و تقدم حاصل ہے۔ کیونکہ ضرورت اصل ہے اور کمال اس کی فرع، جو اسی پر زیادتی سے پیدا ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ بدویت، شہریت و تمدن سے متقدم ہے اور سابق۔ یا یوں سمجھئے کہ انسان سب سے پہلے محض ضروری شی کا متلاشی ہوتا ہے جو اس کی حاجت کو کافی ہو۔ اور جب اس کو یہ کافی شی مل جاتی ہے۔ تو پھر کہیں ضرورت سے آگے بڑھ کر تعیش و کمال کی طرف قدم بڑھاتا اور اس کی جستجو میں لگتا ہے۔ لہذا بدویت کا کھرا اور اکھڑپن شہریت کی نرمی و بے تپاکی سے پہلے ہے

گویا شہر کی تہذیب اور اس کا تمدن دیہاتی زندگی کی ترقی و عروج کا آخری زینہ ہے۔ اور بدوی اپنی کوشش و سعی سے تمدن و تہذیب کو پروان چڑھاتا ہے۔ جب وہ عیشی زندگی میں قدم رکھتا ہے۔ اور عیش پسندی کی عادت اپنے اندر پیدا کرتا ہے تو اور اوپر ہی کی طرف ترقی کرتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ حد درجہ کی شہریت اس میں پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اسی رفتار سے اور اسی رنگ ڈھنگ سے قبیلے بدویت سے نکل کر تہذیب کے بام عروج پر پہنچے ہیں تو دوسرے رُخ میں شہر کے بسنے والے دیہات یا دیہاتی زندگی کی طرف ہرگز رخ نہیں کرتے مگر کسی خاص ضرورت و مجبوری کے ماتحت۔ یا اس لئے کہ ناسازگار حالات کے بموجب یہ شہریت کے تقاضے پورے کرنے سے قاصر و عاجز ہوں۔ پھر اس امر کی ایک دوسری دلیل کہ شہریت کی ابتدا بدویت سے ہوئی ہے، یہ ہے کہ اگر ہم شہریوں کے حالات کی چھان بین کریں تو پتہ چلے گا کہ ان کے آباؤ اجداد کسی وقت دیہاتی تھے۔ پھر دیہات سے نکل کر شہروں میں آ بسے۔ یعنی دیہات و قصبات میں رہتے بستے جب ان کا تمول بڑھا تو تمول شہروں کی طرف اُن کو کھینچ لایا اور پھر یہ عیش و عشرت کے بندے بن گئے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بدویت، شہریت کے ابتدائی زینہ کا نام ہے پھر دیہاتیوں اور شہریوں میں اور بھی اختلاف ہوتا ہے۔ کوئی چھوٹے قصبہ کے رہنے والے ہیں کوئی بڑے کے۔ کوئی کم آباد شہر کے باشندے ہیں اور کوئی زیادہ آباد کے۔ لہٰذا خلاصہ اور ماحصل پورے بیان کا یہی آ کر نکلا کہ دیہات کا وجود شہروں سے پہلے ہے۔ اور ان کی اصل اور شہروں کی عیش و عشرت کی زندگی دیہاتی زندگی سے پیچھے ہے۔ جس کا دار و مدار محض ضروریات زندگی پر ہے۔ عیش و ترفہ سے وہ یکسر خالی اور معرا ہے۔

چوتھی فصل

(دیہاتی بنسبت شہریوں کے بھلائی و نیکی سے زیادہ قریب ہیں)

اس کی وجہ یہ ہے کہ نفس جب تک اپنی فطرتِ سلیمہ پر برقرار اور بیرونی اثرات سے پاک رہتا ہے تو وہ بھلے یا برے اثرات لینے کی اپنے اندر صلاحیت و قابلیت رکھتا ہے۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے "کُلُّ مَوْلُوْدٍ یُوْلَدُ عَلَی الْفِطْرَۃِ فَاَبَوَاہُ یُھَوِّدَانِہٖ اَوْ یُنَصِّرَانِہٖ اَوْ یُمَجِّسَانِہٖ (ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے ماں باپ اس کو یہودی بنا لیتے ہیں یا نصرانی یا مجوسی)" اب پہلے بُری یا بھلی جو بھی عادت اس میں بیٹھ گئی، تو دوسری عادت کا اثر اس پر پڑنا بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص بھلائی کا خوگر ہو جاتا ہے۔ اور نیکی کی محبت و الفت اس کی طبیعت میں سرایت کر جاتی ہے تو اب وہ بدی و برائی سے کوسوں دور ہو جاتا ہے۔ یہی حال انسانوں کا برائی کے بارے میں ہے کہ پہلے اگر برائی نے مزاج میں جڑ پکڑ لی تو اب بھلائی و نیکی سے اس کو کیا واسطہ اور علاقہ۔ اور وسیع تر پیمانہ پر اگر دیکھنا چاہیں تو بھی یہی اصول کارفرما نظر آئے گا۔ شہریوں کو لیجیے کہ وہ کیسے طرح طرح کے عیش و عشرت اور ناز و نعمت میں پل بڑھ کر دنیا پرست اور اپنی خواہشات کے بندے ہو جاتے ہیں۔ ان کے نفسوں میں بری خصلتیں رچ جاتی ہیں۔ اور بدیاں ان کے دلوں میں گھر کر جاتی ہیں۔ لہٰذا وہ نیکی کے راستوں سے دور اور بھلائی کے طریقوں سے کنارہ کش رہتے ہیں۔ ان میں غیرت و حمیت کی بُو باس تک نہیں رہتی۔ بھری مجلسوں میں اپنے بڑوں اور چھوٹوں کے سامنے وہ اُول فُول بکتے رہتے ہیں کہ معاذ اللہ شیطان

بھی ان کے سامنے شرماتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ برائیاں اور بدیاں کرتے کرتے ان میں برے بھلے کی تمیز اٹھ گئی اور فحش بات بکنے یا کرنے سے ان کو جھجک نہیں رہا۔ ان کے برخلاف دیہاتیوں کو دیکھئے کہ گو وہ بھی دنیا کے حاجتمند ہوتے ہیں۔ لیکن محض مقدارِ ضروری کی حد تک ضرورت سے زیادہ اڑانے کھانے، خواہشات و لذاتِ جسمانی سے ان کو کوئی سروکار نہیں۔ لہٰذا اسی نسبت سے ان کے معاملات بھی کھرے اور بے کھوٹ ہوتے ہیں۔ اور شہری غنڈوں کی نسبت سے ان میں بدچلنیاں و بداطواریاں بہت ہی کم ہوتی ہیں۔ یہ فطرتِ سلیمہ سے قریب تر ہوتے ہیں اور ناشائستہ و نازیبا طور وطریقوں سے دور رہتے ہیں۔ اسی لئے ان کی اصلاح شہریوں کے مقابلہ میں جلد تر اور سہل تر طریقہ سے ممکن ہے۔ بلکہ یوں سمجھئے کہ شہریت انسانی آبادی کا وہ بلند ترین درجہ ہے جس کے بعد فساد کا آغاز ہوتا ہے۔ شہریوں میں شر انتہا پر پہنچ جاتا ہے اور بھلائی و خیر کوسوں دور ہو جاتی ہے۔ اور حقیقت میں اللہ تعالیٰ پرہیزگاروں کو ہی دوست رکھتا ہے۔

اس ہمارے ثابت کردہ نظریہ پر اس واقعہ سے شک نہ کیا جائے جو صحیح بخاری میں نقل ہے کہ حجاج نے سلمہ بن الاکوع سے کہا۔ جب اس کو یہ خبر لگی کہ سلمہ مدینہ طیبہ کی بود و باش کو خیرباد کہہ کر قریہ میں جا بسے ہیں، کہ کیا تم ایڑی کے بل لوٹ گئے کہ پھر دیہاتی بن بیٹھے۔ انہوں نے کہا نہیں۔ میں اپنے اختیار سے تارکِ شہریت نہیں ہوا ہوں، بلکہ خود آنحضرت ؐ نے مجھ کو اجازت دی ہے کہ میں دیہات میں جا کر بسوں (گویا حجاج کا سوال سراسر مذکورہ بالا نظریہ کے خلاف ہے) اس کی صورت دراصل یہ تھی کہ ابتدائے اسلام میں ہجرت سب سے پہلے اہل مکہ پر فرض ہوئی کہ آنحضرت ؐ جہاں کہیں بھی تشریف لے جائیں، ان کے رکاب میں رہیں۔ دل و جان سے ان کی مدد کریں اور ان کے فرمان کو بجا لائیں۔ اہلِ بادیہ پر یہ ہجرت فرض نہ تھی۔ کیونکہ اہل مکہ عصبیت خاندانی کی وجہ سے جیسی قدر آنجناب ؐ کی نصرت و حمایت کر سکتے تھے، بدوی عدم عصبیت کی بنا پر ہرگز نہیں کر سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام مہاجرین بدوی ہونے سے پناہ مانگا کرتے تھے۔ کیونکہ بدویت کی حالت میں ہجرت فرض یا واجب نہیں ہو سکتی تھی۔ ایک مرتبہ آنحضرت ؐ نے ان الفاظ میں دعا فرمائی جبکہ حضرت سعد بن ابی وقاص مکہ میں بیمار تھے۔ اَللّٰهُمَّ اَمْضِ لِاَصْحَابِیْ هِجْرَتَهُمْ وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلٰی اَعْقَابِهِمْ (اے اللہ میرے اصحاب کی ہجرت کو پورا فرما۔ ایسا نہ ہو کہ وہ الٹے پاؤں پھر آئیں) اس کا مقصد یہ تھا کہ صحابہ کرام ہمیشہ مدینہ میں ہی رہیں اور وہاں سے منتقل نہ ہوں کہ ان کی ہجرت باطل ہو جائے۔ اور یہی گویا ایڑی کے بل لوٹنا ہوا اور چھوڑی ہوئی بات کو پھر اختیار کرنا ہوا۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ حکم فتح مکہ سے پہلے پہلے کا ہے جب کہ مسلمانوں کی تعداد بہت کم تھی۔ اور ہجرت کی شدید ضرورت محسوس ہو رہی تھی لیکن جب مکہ فتح ہوا، مسلمانوں کی تعداد بڑھی، اسلام کا بول بالا ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ؐ کی حفاظت کا عہد ذمہ لیا تو مسلمانوں کو ہجرت کی فرضیت سے سبکدوشی نصیب ہوئی۔ اسی لئے آنحضرت ؐ نے فرمایا۔ "لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ" (فتح مکہ کے بعد کوئی ہجرت نہیں) بعض کہتے ہیں کہ جو فتح کے بعد اسلام لائے ان پر سے ہجرت کی فرضیت ساقط ہوئی۔ اور کچھ کہتے ہیں کہ جو قبلِ فتح مشرف باسلام ہوئے۔ اور انہوں نے ہجرت بھی کی، ان کو اس کی فرضیت سے بریت ملی۔ بہرحال اس پر سب کا اتفاق ہے کہ آنحضرت ؐ کے انتقال پُر ملال کے بعد ہجرت کی فرضیت ختم ہوئی۔ کیونکہ پھر صحابہ زمین کے جوانب و اطراف میں پھیل گئے۔ اور مدینہ طیبہ چونکہ دارِ ہجرت تھا اس لئے اس کی

سکونت میں فضیلت باقی رہ گئی۔ لہٰذا حجاج کا قول سلمہ سے کہ تم واپس پھر کر پھر بادیہ نشین ہو گئے، آنحضرت کی اسی دعائے ماثورہ کے باعث نظر ان کی مدینہ کی سکونت کے ترک پر ظہار افسوس ہے۔ حجاج کے قول "تَعَرَّبْتَ" سے اس طرف اشارہ ہے کہ اے سلمہ! تمہارا اشیا بان مدینوں میں ہوا جبکہ ہجرت فرض تھی۔ سلمہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ مدینہ سے ان کی منتقلی ان کی ذاتی مرضی سے نہیں ہے۔ بلکہ آنحضرت کے فرمانِ عالی کی تعمیل میں ہے۔ اور آنجناب کی اجازت کے ماتحت۔ اور یہ اجازت انہیں کے ساتھ خاص تھی۔ جس طرح حضرت خزیمہؓ کی شہادت یا اور دیگر لوگوں کی خصوصیات۔ یا حجاج کی نظر میں بھی ہجرت وفات کے بعد ختم ہو گئی ہو۔ اور اس کا سوال سے مقصد یہ ہو کہ گو ہجرت تو ساقط ہوئی۔ لیکن مدینہ کی سکونت میں شرف تو بہر حال باقی ہے۔ پھر تم نے اس شرف کو کیسے چھوڑا اور سلمہ نے اس کا جواب گویا یوں دیا کہ جس وقت ہجرت ساقط ہوئی تو تعمیل ارشادِ نبوی ساری شرافتوں اور فضیلتوں سے افضل ٹھہری۔ بہر حال "تَعَرَّبْتَ" کے لفظ سے بدویت کی برائی و مذمت نہیں نکلتی۔ کیونکہ یہ معلوم ہو چکا کہ ہجرت اس لئے فرض ہوئی تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت و حفاظت کی جائے۔ نہ یہ کہ اس سے بدویت کی مذمت کا اظہار ہو۔ تو پھر قولِ حجاج میں بدویت کی برائی کدھر سے نکلی۔

پانچویں فصل

(دیہاتی شہریوں سے زیادہ بہادر و شجاع ہوتے ہیں)

اس کا سبب یہ ہے کہ شہری عیش و عشرت کے گہوارا میں پلتے ہیں۔ ناز و نعمت میں آنکھ کھولتے ہیں اور آنکھ بند کرتے ہیں۔ اپنے مالوں اور اپنی جانوں کی پوری ذمہ داری اپنے حاکم و امیر کے کندھوں پر رکھتے ہیں۔ جو ان پر حکمرانی و فرمانروائی کرتا ہے۔ اور ان کی حفاظت کی ذمہ داری لیتا ہے۔ شہروں کے ارد گرد مضبوط فصیلیں و شہر پناہیں بنا کر امن چین کی بانسری بجاتے ہیں۔ پھر نہ ان کو کوئی مصیبت چھیڑتی ہے، نہ کوئی خطرہ ستاتا ہے۔ بلکہ نہایت امن و عافیت میں رہ کر سارے حفاظتی ہتھیار کھول دیتے ہیں۔ اور اسی پر امن زندگی گذارنے سے شجاعت و بہادری کے جذبات ان میں ایسے مر جاتے ہیں کہ پھر وہ عورتوں اور بچوں کی طرح بزدل ہو جاتے ہیں۔ اور یہ بزدلی اِن کی طبیعتِ ثانیہ بن جاتی ہے۔ اب دوسری طرف دیہاتیوں کا یہ حال ہے کہ وہ بکھرے بکھرائے رہتے بستے ہیں۔ نہ ان پر کوئی حفاظت کا ذمہ دار حاکم ہوتا ہے، کہ اس کے بھروسہ پر وہ جئیں۔ نہ ان کے لئے فصیلیں و شہر پناہیں کھینچی ہوئی ہوتی ہیں کہ ان میں گھر کر امن و چین کی زندگی گذاریں۔ بلکہ ان کی حفاظت کی ذمہ داری خود ان کے کندھوں پر ہوتی ہے۔ اور ان کا بھروسہ خود اپنی جانوں پر۔ اسی لئے وہ ہمیشہ ہتھیار بند رہتے ہیں۔ راستوں کی دیکھ بھال رکھتے ہیں۔ مجلسوں اور گھروں میں سوں خواہ سواری کی پیٹھ پر، خطرات اور حملوں سے چوکنے رہتے ہیں۔ کوئی خطرہ پیش آتے پر بے دھڑک اور بے خوف جنگلوں اور بیابانوں میں گھس پڑتے ہیں۔ لڑائی بھڑائی اُن کی عادت ہو جاتی ہے، اور شجاعت ان کی خصلت بن جاتی ہے۔ جب کوئی ان کو اکسائے یا بھڑکائے تو ان کا یہی شیوۂ شجاعت و مردانگی بروئے کار آتا ہے۔ چنانچہ شہریوں کو جب کبھی ان بدویوں کے ساتھ مل جل کر رہنے کا اتفاق پیش آتا ہے۔ یا سفر میں ان کے ساتھ ہو جاتے ہیں تو اپنا تمام کام کاج بدویوں کے ہاتھ سنبھال دیتے ہیں چنانچہ دیہاتوں

میں پانی کے گھاٹوں پر یا بڑے راستوں پر ایسا ہی دیکھنے میں آیا ہے۔ اور اس کا سبب یہی ہے کہ انسان اپنی عادت کا بندہ ہے نہ کہ طبیعت و مزاج کا۔ یہاں تک کہ وہ اپنے حالات میں جب کسی چیز کا عادی ہو جائے۔ اور اس قدر کہ یہ عادت ہی اس کا خلق ہو اور اس کی خصلت ہو تو پھر یہ عادت محض عادت نہیں رہتی بلکہ طبیعت و جبلت کی قائم مقام بن جاتی ہے۔ اگر آپ انسان کے حالات پر نظر ڈالیں گے، تو ہماری بات کو سو فی صدی صحیح پائیں گے۔

چھٹی فصل

(اوامر و احکام کی برداشت (تعمیل) یا جی حضوری شہریوں کے بہادری و شجاعت کے جذبہ کو خراب و برباد کر دیتی ہے اور اس کے نفع کو پامال کر ڈالتی ہے)

یہ اس طرح کہ انسان عام طور سے اپنے ارادہ میں خود مختار نہیں ہے۔ کیونکہ رؤسا اور حکام جو بظاہر خود مختار اور دوسروں کی زمام اختیار لئے ہوئے نظر آتے ہیں، وہ بہت ہی کم ہیں۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ انسان عموماً دوسرے کے زیر فرمان رہتا ہے اور رہنا بھی چاہئے۔ پس اگر حکومت میں رفق و نرمی ہے اور عدالت گستری کا دور دورہ ہے۔ نہ کسی پر بے جا تشدد ہے نہ ظالمانہ دار و گیر۔ تو لوگ اپنے فطری جذبات پر خواہ وہ شجاعت کے ہوں خواہ بزدلی کے برقرار رہتے ہیں۔ وہ اپنی آزادی میں حاکم کو حارج نہیں جانتے۔ نہ اس کی پرواہ کرتے ہیں۔ اور اسی لئے خودداری ان کی طبیعت میں برقرار رہتی ہے۔ اور وہ اپنی جگہ نہیں چھوڑتی۔ اور اس کے برخلاف اگر حکومت میں قہر و تشدد و سخت گیری سے کام لیا جاتا ہے تو ایسے اقتدار کے ماتحت لوگوں کی جرأت و ہمت سب مٹ مٹا کر ختم ہو جاتی ہے اور حفاظت نفس اور مدافعت ذاتی کا مادہ رفو چکر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ لوگوں کو جب ضرورت سے زیادہ دبایا جاتا ہے تو ان کے بدن سست اور ارادے پست ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔

چنانچہ جنگ قادسیہ کے موقع پر زہرہ بن حویہ نے جالینوس کا تعاقب کر کے اور اس کو قتل کر کے جب اس کے ہتھیار اتار لئے جن کی قیمت پچیس ۲۵ ہزار اشرفی کی بیٹھتی تھی۔ تو حضرت سعد رضؓ نے زہرہ سے وہ ہتھیار چھین لئے اور کہا کہ تم نے میرے بغیر اجازت جالینوس کا پیچھا کیوں کیا۔ اور یہی واقعہ حضرت عمر رضؓ کو لکھ بھیجا۔ اور ان سے اجازت طلب کی۔ حضرت عمر رضؓ نے سعد رضؓ کو لکھا کہ زہرہ نے کیا برا کیا کہ تعاقب کیا۔ لڑائی میں اگر کوتاہی ہوتی تو تمہاری طرف سے ہوتی۔ اور پھر بھی تم قہر و تشدد سے کام لیتے ہو اور زہرہ کا دل توڑتے ہو۔ لہٰذا آپ نے حکم دیا کہ چھینے ہوئے ہتھیار زہرہ کو دے دیئے جائیں۔ کیونکہ حکومت میں اگر احکام سخت سخت سزاؤں کے نافذ ہوں تو حکومت کی یہ روش لوگوں کے دلوں میں جرأت و ہمت اور شجاعت کے مادہ کی بیخ کنی کر ڈالتی ہے۔ یہ اس لئے کہ سزا کی برداشت اور مدافعت نفسی سے عاجزی نفس میں ذلت کے جذبات پیدا کر تی ہے۔ جو شجاعت و جرأت کے مادہ کو توڑ مروڑ کر رکھ دیتی ہے۔ اور اگر حکومت کے احکام تادیبی ہیں اور تعلیمی نقطۂ نظر پر مبنی۔ جس سے اکثر بچپن ہی سے پالا پڑتا ہے، تو اس کا اثر بھی محکوم جماعت پر پڑتا ہے اور ہیبت و اطاعت دل میں بیٹھ جاتی ہے۔ اور جرأت و دلیری کا مادہ دل سے کافور ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وحشی عرب ان لوگوں سے زیادہ دل چلے اور نڈر ہوتے ہیں جو حکومت کے دامن میں پرورش پا رہے ہیں۔ یہی حال ان لوگوں کا ہے جو تعلیم حاصل کرے اور صنعت و کاریگری سیکھنے میں سزا بھگتتے

ہیں کہ ان کا بھی من چلا پن خاک میں مل جاتا ہے۔ اور ہنے نفس کے بچاؤ کا جذبہ بالکل کھو بیٹھتے ہیں۔ یہی کیفیت اُن طلبۂ دینی کی ہے جو مشائخ ملت اور علمائے امت کی باوقار و بارعب مجلسوں میں بیٹھ کر ادب آموزی کرتے ہیں۔ اور ان کے سامنے خودداری کو پامال کرتے ہیں کہ ان کی ہمت و جرأت بھی نیست و نابود ہو جاتی ہے۔

اب یہاں صحابہ کرام کی حالت کو سامنے رکھ کر شک نہ کیا جائے کہ وہ بھی آخر انتہائی ادب و احترام سے دین و شریعت حاصل کیا کرتے تھے۔ مگر اس کے باوجود ان کی شجاعت و بہادری میں ذرہ برابر فرق نہیں آیا۔ بلکہ اُن کا شمار چوٹی کے بہادروں میں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے دین کی خوشہ چینی ایسے بزرگ انسان سے کی جو انہیں میں سے تھے اور ترغیب و ترہیب کے ذریعہ تعلیم پاکرتے وہ تعلیم آج کل کی سی صنعتی تعلیم یا ادبی تعلیم جیسی نہ تھی بلکہ اس تعلیم میں دین کے احکام و آداب سکھائے جاتے۔ جو مسلمانوں کے دلوں میں ایمانی عقائد کی جڑ بٹھاتے۔ اور تصدیق ایمانی بڑھاتے۔ خدا سے ڈراتے اور دنیا کی ہر طاقت سے نڈر اور بے خوف کرتے۔ یہی سبب ہے کہ صحابہ کرام کی قوت شجاعت اپنی بلکہ جوں کی توں مستحکم و مضبوط رہی۔ بلکہ اس میں اور زیادتی ہوئی۔ اور تعلیم اسلامی سے اس میں ٹھیس نہ لگنے پائی۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ جس کی اصلاح شریعت سے نہ ہو وہ اصلاح پذیر ہو ہی نہیں سکتا۔ بایں وجہ کہ ہر شخص آپ اپنا مصلح و محاسب ہو کر شارع علیہ السلام کے احکام کی پیروی سے تزکیۂ نفس بائتم وجوہ کر سکتا ہے۔ اس کو یقین ہوتا ہے کہ شارع اسلام علیہ السلام سے بڑھ کر بندوں کی مصلحتوں کو پہچاننے والا کوئی نہیں ہے غرض تعلیم اسلامی کا عرصہ تک یہی رنگ رہا اب جب دین میں نقص کے آثار رونما ہوئے اور حاکمانہ حکم چلنے لگے۔ اور شریعت علم و صنعت کے قالب میں آکر تعلیم و تادیب سے شروع ہوئی۔ اور لوگ شہریت کی طرف جھکے اور حکیمانہ احکام کی اطاعت کا آغاز ہوا تو جرأت و شجاعت نفس نے بھی اپنا بستر باندھا۔ لہٰذا اس بحث سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو گئی کہ حکومت اور اسی طرح تعلیم محکوم و متعلم کے دلیرانہ جذبات پر کاری ضرب لگاتی ہے۔ کیونکہ ہر دو قسم کے حکم علی الاکثر غیروں کے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ چنانچہ شہری بچپن سے لے کر بڑھاپے تک جب سلطانی و تعلیمی احکام کے ماتحت زندگی گذارتے ہیں تو ان کے نفسوں میں کمزوری اور ان کی ہمتوں میں پستی پیدا ہو کر رہتی ہے۔ مگر دیہاتی ان کے برخلاف ہیں۔ کیونکہ وہ نہ کسی بادشاہ کا فرمان بجالاتے ہیں نہ کسی معلم کا ادب و احترام۔ اور محمد بن ابی زید نے بھی اسی لئے اپنی کتاب میں معلمین و متعلمین کی بحث کے دوران میں لکھا ہے کہ معلم کو ہرگز نہ چاہیئے کہ بچوں کو تین بید سے زائد مارے۔ اور سزا میں یہ حد بندی قاضی شریح سے نقل کی ہے۔ بعض علماء نے اس حد کی یہ وجہ نکالی ہے کہ ابتدائے وحی میں آنحضرتؐ کے جسم مبارک کو تین بار بھینچا اور دبایا گیا تھا۔ لیکن یہ بات کوئی معقولیت نہیں رکھتی اور آپ کو تین بار دبائے جانے سے حد سزا پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ کیوں کہاں تعلیم ربانی اور کہاں آجکل کی مروج تعلیم واللہ الحکیم الخبیر۔

ساتویں فصل

(اہلِ عصبیت ہی بدوی طریق پر زندگی بسر کر سکتے ہیں)

واضح رہے کہ اللہ تعالےٰ نے طبیعت انسانی میں خیر و شر دونوں کا مادہ ودیعت فرمایا ہے۔ اسی لئے ارشاد ہوا وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ یا فرمایا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا یعنی بھلے و برے ہر دو راستے ہم نے انسان کو بتا دیئے ہیں۔ لیکن اگر انسان اپنی عادات کی دیکھ بھال میں ذرا سی بھی کوتاہی برتتے اور دین کی پیروی سے ان کی اصلاح و درستی نہ کرے تو شر و برائی کے پھندے میں بہت جلد پھنستا ہے۔ عام انسانوں کا یہی حال ہے۔ مگر اللہ تعالےٰ کے خاص خاص بندے کہ وہ فطرۃً خیر سے قریب اور شر سے دور ہوتے ہیں۔ کیونکہ عام طور سے انسان ظلم و تعدی کے جذبات ماں کے پیٹ سے لے کر پیدا ہوا ہے۔ جب ایک کی نظر دوسرے کے مال و اسباب پر پڑتی ہے تو اس کا دل یہی چاہتا ہے کہ اس کا مال اینٹھ لوں اور اگر حاکم کا ڈر و خوف نہ ہو تو وہ ایسا کر ہی گذرے۔ چنانچہ کسی نے کیا خوب کہا ہے۔

وَالظُّلْمُ مِنْ شِيَمِ النُّفُوْسِ فَاِنْ تَجِدْ ذَا عِفَّةٍ فَلِعِلَّةٍ لَا يَظْلِمُ

(یعنی ظلم نفسِ انسانی کی سرشت میں ہے۔ اگر تم کسی کو تارک ظلم (پاکباز) دیکھو، تو (سمجھ لو) کہ کسی خاص مانع کی وجہ سے اس نے ظلم چھوڑ رکھا ہوگا۔) اب شہروں میں ایک کا دوسرے پر ظلم یا زیادتی روکنے کی ذمہ داری حاکم اور حکومتِ وقت پر ہے کہ وہ اپنے محکوم افرادِ انسانی کو اپنے قابو میں رکھتی ہے کہ ان میں کوئی دوسرے پر دست درازی نہ کرے۔ اور ظلم و تعدی کا ہاتھ کسی کی طرف نہ بڑھائے۔ لہٰذا لوگ حکومت کے رعب سے ظلم سے باز رہتے ہیں۔ ہاں خود حاکم وقت ہی کی طرف سے ظلم کے پہاڑ ٹوٹنے لگیں تو اس کا تو کوئی علاج ہی نہیں۔ اور اگر کوئی بیرونی خطرہ اٹھ کھڑا ہو یعنی حکومت کی قلمرو سے باہر سے کوئی غنیم رات یا دن میں چڑھائی کر آئے تو شہر کی فصیلیں اور شہر پناہیں اہل شہر کو بیرونی طاقت کے ظلم سے محفوظ رکھتی ہیں۔ یا پھر ملک کے جانباز و جاں نثار سپاہی سینہ سپر ہو کر بیرونی طاقت کے ظلم کو روکتے ہیں اور دفع کرتے ہیں۔

یہ شہریوں کا حال تھا۔ اب بدوی قبائل کا حال سنیے کہ دیہات میں نہ حاکم و سلطان ہے نہ فصیل و شہر پناہ اور نہ ہی فوج و لشکر۔ ان میں تو ان کے بڑے بوڑھے اپنے اس وقار و عزیمت کے بل بوتے پر جو لوگوں کے دلوں میں ان کی طرف سے قائم ہے۔ ایک کو دوسرے پر ظلم کرنے سے بچاتے ہیں۔ اور جب کسی گھرانے پر کوئی ظلم کرتا ہے تو خود اسی گھرانے کے بہادر و کھیا یا اس کے اور قرابت دار قبیلہ کے شریکِ حال ہو کر حفاظت کرتے ہیں اور ظلم کو ٹالتے ہیں۔ اور یہ صورت اسی وقت ممکن ہے کہ وہ گھرانہ عصبیت رکھتا ہو اور سب ایک نسل کے ہوں تاکہ قبیلہ کی ایک شان و شوکت ہو۔ اور لوگ ان سے الجھتے ہوئے کانپیں اور ڈریں۔ کیونکہ ہر شخص اپنے خاندان اور اپنوں ہی پر مٹتا اور جان دیتا ہے۔ اور اللہ تعالےٰ نے اپنے بندوں کے دلوں میں یہ مادہ رکھا ہے کہ ہر ایک اپنے ہی خویش و اقارب پر دم دیتا ہے۔ اور ایک قبیلہ و خاندان کے سب افراد ایک دوسرے کی مدد و نصرت کر کے ہی زندہ رہتے ہیں۔ اور خود کو دشمن سے بچاتے رہیں۔ اور اسی عصبیت کی طرف قرآن پاک میں حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں اشارہ ہے کہ

جب ان کے بھائیوں نے اپنے والد سے کہا کہ اگر ہمارے سب کے ہوتے یوسف کو بھیڑیا کھا جائے تو یہ تو بڑے غضب کی بات ہے اور ہم سب کے لئے باعث خسارہ ہے۔ مطلب یہی ہے کہ اگر کسی جتھے کے افراد میں عصبیت و حمیت ہو تو پھر کسی پر ظلم کیوں ہو۔ اس سلسلہ میں اتحاد نسبی اور نسلی یگانگت بھی رفع ظلم کے لئے بہت ہی ضروری ہے کیونکہ ایسی صورت میں اگر لڑائی بھڑک اٹھتی ہے اور پورے خاندان کی لاج خطرہ میں ہوتی ہے تو ہر فرد شمشیر بکف ذلت و خواری سے اپنی جان کو نجات دلاتا ہے۔ اور اس کے لئے جان تک پر کھیلنے کے لئے تیار ہوتا ہے۔ اگر ایسی عصبیت بدویوں میں نہ ہو تو وہ جنگلوں میں رہ بس کیسے سکتے ہیں۔ اور دوسری قوموں کا کسی نہ کسی وقت آسانی سے لقمہ بن جائیں۔ اور غیر ان کو ذرا سی دیر میں ہضم کر جائیں۔ اب رہائش اور بسنے میں خاندانی و قبائلی عصبیت و حمایت جس قدر ضروری ثابت ہوئی، اسی قدر دوسرے امور میں بھی اس کی ضرورت و اہمیت محسوس ہوتی ہے۔ مثلاً نبوت کی اشاعت اور اس کو کامیاب بنانا۔ کسی سلطنت کی بنیاد ڈالنی اور اس کا وقار قائم کرنا، یا کسی دعوت کی تبلیغ کرنا اور اس کو شائع و ذائع کرنا۔ کیونکہ ان سب امور کا بروئے عمل آنا بغیر جنگ و قتال کے ممکن نہیں۔ جب طبیعت انسانی میں خود سری و خود رائی ابتدائے فطرت سے موجود ہے تو انسان کو بغیر طاقت و زور کے کس طرح کوئی بات منوائی جا سکتی ہے۔ اور جنگ و قتال زور و طاقت کے استعمال میں عصبیت و حمیت ہی کی کار فرمائی ہے۔ جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ بغیر عصبیت و حمیت کے جذبہ کے کوئی کیوں اپنا خون بہائے اور آمادۂ پیکار ہو۔ پس اس کو اصل اصول و ایک قانون کے طور پر یاد رکھیں۔ آئندہ بہت جگہ یہ کام آئے گا۔

آٹھویں فصل

(اس میں یہ ثابت ہوگا کہ عصبیت نسبی اتحاد اور دیگر قریبی تعلقات سے پیدا ہوتی ہے۔)

بہت ہی کم ایسے آدمی ہوں گے جن کی طبیعت میں صلہ رحمی کا مادہ نہ ہو۔ اسی مادہ کا اثر ہے کہ انسان جب دیکھتا ہے کہ اس کے عزیز و اقارب کسی کے ظلم کا شکار ہو گئے ہیں۔ یا ہلاکی و مصیبت کا لقمہ بن گئے ہیں تو اس کا خون جوش کھانے لگتا ہے۔ اور پھر اپنے آپے میں نہیں رہتا۔ وہ اس کی تاب نہیں لا سکتا کہ اس کا قریبی عزیز مصیبت میں پڑا دم توڑ رہا ہو یا دشمن کے پنجۂ ظلم میں پھنسا ہو اور وہ اس کو خاموشی سے دیکھے۔ بلکہ چاہتا ہے کہ عزیز سے پہلے اپنی جان کو ہلاکی کے منہ میں دے دے۔ یہ انسان کا فطری جذبہ ہے جس پر وہ پیدا ہوا ہے۔ پھر اگر رشتہ داری بہت ہی قریب کی ہے اور خونی اتصال بہت گہرا ہے تو خیر اندیشی اور قربانی کا جذبہ بھی اسی مقدار سے زبردست ہوگا۔ اور اگر قرابت دور کی ہے اور تعلقات تقریباً بھول کے نذر ہوئے، فقط شہرت باقی ہے تو ایسی صورت میں بھی اقرباء کی مدد کے لئے رگ حمیت حرکت میں آتی ہے گو وہ جوش ویسا پیدا نہ ہو جو ایک زیادہ قریبی عزیز کے مبتلائے مصیبت ہونے پر ہوتی ہے۔

باہمی ولاء و حلف سے بھی ایسی ہی ہمدردی اور خیر خواہی کے جذبات فریقین کے دلوں میں پیدا ہو جاتے ہیں کیونکہ ولاء و حلف کی محبت بھی قرابت و رشتہ داری کی محبت و الفت جیسی یا اس کے قریب قریب ہوتی ہے جو انسان کو اپنے ہمسایہ اور حلیف تک پر جاں نثاری کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ اور ان پر ظلم و ستم ہونے کو وہ کسی طرح گوارا نہیں

کر سکتا۔ آنحضرتؐ کا فرمان عالی ہے۔ "تَعَلَّمُوْا مِنْ اَنْسَابِكُمْ مَا تَصِلُوْنَ بِهٖ اَرْحَامَكُمْ" یعنی نسب کا فائدہ یہی رشتہ داری کا بندھن تو ہے جو انسان کو صلہ رحمی پر مجبور کرتا ہے۔ اور جانبین سے جان نثاری و قربانی کا ظہور ہونے لگتا ہے۔ باقی اس سے زائد قرابت و نسب کا پاس و لحاظ تو وہ بیکار ہے۔ کیونکہ نسب امر وہمیہ میں سے ہے۔ جس کی کوئی حقیقت نہیں۔ اس سے جو کچھ فائدہ متصور ہے وہ یہی صلہ رحمی اور شفقت کا ہے۔

اب جب تعلق نسب گہرا ہو، اور رشتہ داری قریب کی، تو اس کا اثر بہت واضح اور تیز ہوتا ہے کہ ذرا سے میں انسان عزیز کی نصرت کے لئے بھڑک پڑتا ہے۔ اور جب رشتہ داری خالی یوں ہی مشہور ہو تو قرابت کا وہم و خیال بھی سست و ضعیف پڑ جاتا ہے۔ اور اس سے کچھ زیادہ فائدہ مرتب نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کی کرید اور چھان بین بھی عبث ہوتی ہے۔ اور یہ مشہور قول بھی "اَلنَّسَبُ عِلْمٌ لَا يَنْفَعُ وَجَهَالَةٌ لَا تَضُرُّ" اسی ہمارے خیال کی ترجمانی کرتا ہے یعنی جب نسب صراحت و وضاحت کے مرتبہ سے نکل کر معلومات عامہ کے درجہ پر پہنچ جائے تو پھر اس کا علم و خیال نفس پر کچھ اثر نہیں کرتا اور غیرت و حمیت کو نہیں ابھارتا۔ اس لئے ایسے نسب اور اس کے علم سے کچھ فائدہ نہیں۔

نویں فصل

(نسب درحقیقت صحرا نشین وحشی عربوں یا ان جیسی قوموں میں پایا جاتا ہے)

اس کا راز یہ ہے کہ زندگی کی بدمزگی، حالات کی ناسازگاری اور ان کے وطنوں کی برائی کے ساتھ یہ وحشی اقوام مخصوص و ممتاز ہیں۔ انہیں حالات کے تحت ضرورت نے ان کو مجبور کیا کہ یہ الگ الگ قبیلوں اور خاندانوں میں تقسیم ہو کر رہیں بسیں۔ اور مصیبت و آفت میں ہر ایک صرف اپنوں پر خون چھڑکے۔ اور ان کی عزت و حرمت کو برقرار رکھ سکے یہ معلوم ہو ہی چکا کہ ان کی زندگی کا سہارہ یا ان کا گذارہ اونٹوں پر، ان سے بچے لینے اور ان کی دیکھ بھال پر ہے۔ اور اونٹ ان کو مجبور کرتے ہیں کہ وہ بیابانی زندگی اختیار کریں۔ کیونکہ اونٹوں کا مرغوب چارہ بھی وہیں دستیاب ہو سکتا ہے اور بچے بھی وہ وہاں کے ریتلے مقامات میں بآسانی دے سکتے ہیں۔ اور بیابان چونکہ تکالیف و مصیبتوں کا گہوارہ ہیں اس لئے وہاں کے رہنے والے بھی نتیجہ کے طور پر جفاکش اور درشت خو بن جاتے ہیں اور اسی طرح بڑھتے رہتے ہیں یہاں تک کہ یک خصال یک اطوار افراد انسانی کا ایک جتھا یا ایک قبیلہ بن جاتا ہے۔ یہ اپنے مزاج و جذبات میں کچھ ایسے جدا و مختلف ہوتے ہیں کہ دوسری قوم کا کوئی فرد ان میں جا کر گھل مل نہیں سکتا۔ نہ ان میں کا کسی دوسرے قبیلہ میں جا کر رل مل سکتا ہے۔ اگر اتفاق سے ان میں سے کوئی نکل کر دوسرے قبیلہ میں پہنچ جائے تو بھی وہ اپنی طبعی کشش و میلان خاطر کی وجہ سے اپنے قدیم متعلقوں کو نہیں چھوڑتا۔ اور دل اس کا انہیں میں پڑا رہ جاتا ہے۔ جب یہ صورت حال ہوئی تو پورے وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ ان صحرا نشینوں کے نسب خالص اور محفوظ ہیں۔ اور ایک دوسرے کے ساتھ غلط ملط نہیں ہوتے۔ چنانچہ اس حقیقت کی تصدیق کے لئے مضر، کنانہ، ثقیف، بنی اسد اور ہذیل جیسے قبائل کو دیکھ لیجئے۔ یا ان کے پڑوسی خزاعہ کو کہ یہ کیسے تکلیف کے خوگر ہیں۔ اور ایسے مقامات میں رہتے ہیں جہاں نہ کوئی کاشت ہے، نہ دودھ دینے والے جانوروں کی بہتات۔ اور شام و عراق جیسے سرسبز و شاداب مقامات کی دور دراز مسافت پر بستے ہیں۔ اسی لئے ان کے نسب خالص ہیں اور محفوظ۔ اور بغیر کھوٹ و ملاوٹ کے مدت دراز

سے چلے آرہے ہیں۔ بخلاف ان عربی قبائل کے جو سرسبز و شاداب اور ہری بھری چراگاہوں والے مقامات میں بستے ہیں۔ مثلاً حمیر و کہلان کے بطون لخم، جذام، غسان، طی، قضاعہ اور ایاد وغیرہ کہ ان کے نسب آپس میں گڑبڑ ہو گئے اور بطون و شعوب میں اِدھر اُدھر کے لوگ آکر مل گئے۔ یہاں تک کہ ان کے ہر ایک گھر میں جو کچھ بگاڑ ہوا وہ لوگ جانتے ہی ہیں۔ اس کا سبب زیادہ تر یہ ہوا کہ ان قبائل نے عجم کے ساتھ اپنا میل ملاپ رکھا اور نسب کی حفاظت کی انہوں نے پرواہ نہ کی۔ اور حقیقت میں نسب کی اس قدر دیکھ بھال یہ خاص عرب ہی کا خاصہ ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کا قول ہے "تَعَلَّمُوا النَّسَبَ وَلَا تَكُونُوا كَنَبَطِ السَّوَادِ إِذَا سُئِلَ أَحَدُهُمْ عَنْ أَصْلِهِ قَالَ مِنْ قَرْيَةِ كَذَا"۔ یعنی سرسبز مقامات میں رہنے والے عربوں کو کیا ہوا کہ شہریوں سے مل جل کر ان کے نسب گڑبڑ ہو گئے اور نسبی تمیز اٹھ گئی ابتدائے اسلام میں جب شرفائے عرب اپنے وطنوں سے نکل کر ملک کے اطراف و جوانب میں پھیل گئے تو وہ بعض تمیز کے لئے اپنے وطنوں کی طرف منسوب ہونے لگے۔ مثلاً جند قنسرین، جند دمشق، جند عواصم وغیرہ۔ حکومتِ اندلس کے زمانہ میں ایسا ہی رہا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ عرب اپنا نسب ہی بھول گئے ہوں۔ یہ وطنی نسبت تو نسب کے علاوہ ان کی شناخت و پہچان کے لئے ایک مزید نشانی و علامت تھی جس کے ذریعہ اُمراء ان میں تمیز کر لیتے اب جب عجمی شہریوں سے مسلمانوں کا خلط ملط ہوا اور ان میں گھلے ملے تو نسب پورے بگڑ بگڑا گئے۔ اور نسب کے بگڑنے سے عصبیت کا فائدہ بھی رفوچکر ہوا۔ قبیلوں کا شیرازہ بکھرا اور اس سے عصبیت بھی ہوا ہوئی۔ ہاں البتہ بدوؤں میں نسب کی حفاظت و رعایت اب تک جاری ہے۔

دسویں فصل

(نسب آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ مختلط اور گڑبڑ ہو جاتے ہیں۔)

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک قوم و قبیلہ کا آدمی رشتہ کی قرابت کی وجہ سے یا کسی کا حلیف و مددگار ہونے کے باعث یا کسی قصور و جرم کا مرتکب ہو کر اپنا قبیلہ چھوڑ کر دوسرے کسی قبیلہ میں جا ملتا ہے۔ اور پھر اسی نئے قبیلہ کے نسب میں اپنے کو شمار کرنے لگتا ہے۔ اور نسبی عصبیت کے آثار بھی اس پر مرتب ہوتے ہیں کہ وہ افراد قبیلہ کے دکھ درد و مصیبت و آفت کو اپنا دکھ درد سمجھتا ہے۔ اور ان کا خیر اندیش و خیر خواہ ہوتا ہے۔ جب نسب کے یہ فوائد اس سے ظہور میں آئے، تو ہم صحیح معنی میں کہہ سکتے ہیں کہ اس کا نسب اس قوم و قبیلہ سے ملتا ہے۔ کیونکہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شخص فلاں قوم کے نسب سے ہے اور فلاں فلاں کے نسب سے۔ تو اس سے مراد یہی ہوتی ہے کہ یہ شخص اس قوم سے گہری ہمدردی اور دلی وابستگی رکھتا ہے۔ اور ہر حال میں ان کا شریکِ حال ہے۔ پھر مدت گزرنے پر اس کا نسب بھول و فراموشی کے نذر ہوتا ہے۔ اور اس کو جاننے والے بھی ختم ہو چکتے ہیں۔ اس لئے بہت سوں کو پتہ نہیں ہوتا کہ پہلے وہ کس نسب سے تعلق رکھتا تھا۔ غرض اسی طرح قبل اسلام و بعد اسلام عرب و عجم کی قوموں میں آپس میں اور قوموں کی شاخوں میں ردّ و بدل ہوتا رہا۔ چنانچہ اولادِ منذر وغیرہ کے نسب میں جو لوگوں کا اختلاف ہے وہ اسی حقیقت کی بنا پر ہے۔ اور عرفجہ بن ہرثمہ کا واقعہ بھی اس کی بیّن دلیل ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے اس کو قبیلہ بجیلہ پر رئیس و والی مقرر کیا تو انہوں نے اس کی ریاست و حکومت سے معافی چاہی۔ یہ کہتے ہوئے کہ یہ ہم

میں غیر نسب کا آدمی ہے۔ بہتر ہو کہ آپ جریر کو ہم پر رئیس مقرر فرمائیں۔ حضرت عمرؓ نے اس بات کی تصدیق عرفجہ سے کی۔ عرفجہ نے کہا کہ امیر المومنین یہ سچ کہتے ہیں۔ میں قبیلہ ازد سے ہوں۔ اپنے قبیلہ میں ایک خون کرکے یہاں بھاگ آیا تھا دیکھئے عرفجہ کیسا قبیلہ بجیلہ میں گھل مل گیا۔ اور ان کے نسب میں شمار ہو کر انہیں کے بھیس میں نمودار ہونے لگا یہاں تک کہ ریاست وسرداری کا قرعہ بھی اسی کے نام پر نکلا۔ اگر اس کی اصلیت کو بعض لوگ نہ جانتے ہوتے اور اور اس کے معاملہ سے غفلت برت جاتے۔ اور کچھ مدت اور گذر جاتی، تو لوگ بالکل بھول بھال جاتے۔ اور اس کا ہر حیثیت سے قبیلۂ بجیلہ میں شمار ہوتا۔ اس قسم کے واقعات اب بھی پیش آتے رہتے ہیں۔ اور پہلے بھی پیش آتے رہے ہیں۔

گیارھویں فصل

(قبیلہ میں جو خاندان وگھرانا عصبیت میں قوی تر ہوتا ہے، وہی ریاست کا مالک ہوتا ہے)

اگرچہ ہر قبیلہ اور قبیلہ کی ہر شاخ میں سب ایک ہونے کے سبب ایک عام عصبیت سب میں کارفرما ہوتی ہے۔ لیکن خاص خاص نسب کی بنا پر اور دوسری عصبیتوں کا بھی وجود ہوتا ہے جو عام عصبیت سے قوی تر اور موثر تر ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک کنبہ اور ایک گھر والے یا ایک باپ کی اولاد کہ ان میں آپس میں جو ہمدردی وخیر خواہی ہوتی وہ قریب یا دور کے چچا زاد بھائیوں میں نہیں ہو سکتی۔ تو گویا عصبیت دو طرح کی ہوئی، ایک عام ایک خاص۔ خاص کے لحاظ سے وہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ایک جان دو قالب ہوتے ہیں۔ اور عام عصبیت کی رو سے وہ ساری قوم وقبیلہ سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور ایسے ہی خیر خواہی وہمدردی ہر دو عصبیتوں کا تقاضا ہے مگر نسب خاص سے جو عصبیت پیدا ہو وہ رشتہ کے قریب ہونے کی وجہ سے زیادہ موثر ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی ایک بیّن بات ہے کہ ریاست وسرداری قبیلہ کی ہر شاخ پر نہیں بٹتی، بلکہ اس کا سہرا کسی ایک ہی شاخ کے سر رہتا ہے اور وہ وہی شاخ جس میں عصبیت بہت زیادہ ہے۔ اور اس بنا پر غلبہ وشوکت بھی زیادہ۔ کیونکہ ریاست غلبہ وشوکت چاہتی ہے۔ بغیر اس کے وہ چل نہیں سکتی۔ لہٰذا ایسے باشوکت گھرانے میں ریاست آ جانے کے بعد وہاں سے نکلتی نہیں۔ کیونکہ اگر ریاست ان شاخوں میں چلی جائے جو شان ودبدبہ میں کمتر ہیں۔ تو ریاست کا چلنا امر محال ہو جائے۔ اسی لئے ریاست باشوکت وعظمت شاخوں یا خاندانوں ہی میں چکر لگاتی رہتی ہے۔ اور ایک خاندان سے منتقل ہو کر دوسرے غالب تر خاندان میں پہنچتی ہے۔ جس خاندان میں غلبہ زائد ہوتا ہے وہی خاندان ریاست میں بازی لے جاتا ہے۔ اس حقیقت کا راز یہ ہے کہ اجتماع وعصبیت ایسی ہے۔ جس طرح مزاج ایک موجود شی کے لئے۔ اور مزاج کا یہ حال ہے کہ عناصر کی باہمی مساوات کی صورت میں درست نہیں رہتا۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان میں سے کوئی غالب ہو۔ یہی حال عصبیت کا ہے کہ اس کے لئے بھی غلبہ کی شرط ہے اور ریاست بھی اسی عصبیت کا ساتھ دے گی جو سب میں زیادہ قوی اور پرشوکت ہو۔

بارھویں فصل

(عصبیت والی قوم پر غیر قوم کا آدمی حکمرانی نہیں کر سکتا)

یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ ریاست غلبہ سے حاصل ہوتی ہے۔ اور غلبہ عصبیت سے نتیجہ یہ نکلا کہ قوم پر اقتدار اعلیٰ حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ماتحت عصبیتوں سے فرمانروائی عصبیت زیادہ اور قوی ہو۔ کیونکہ جب رئیس کی عصبیت سب کو پر شوکت و پُر طاقت نظر آئے گی۔ تو سب کی گردنیں لازمی طور سے اس کے سامنے جھکیں گی۔ اور ان کا سر خلافت اس کے سامنے خم ہوگا۔ لیکن اگر ایک قوم میں دوسری قوم کا آدمی آجائے اور وہ ان پر ریاست حاصل کرنا چاہے تو یہ اس کے لئے ممکن نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اس کو عصبیت نسبی کہاں نصیب۔ وہ محض دخیل ہے البتہ ولاء و حلف کی صورت میں جنبہ داری ہونے لگتی ہے۔ لیکن صرف اس سے کوئی اجنبی کسی قوم پر غلبہ حاصل نہیں کر سکتا۔

اگر یہ فرض کر لیں کہ غیر نسب کا آدمی کسی قوم میں گھل مل جاتا ہے۔ اور اس کا پہلا نسب مجہول کے نذر ہوتا ہے۔ اور وہ اسی قوم کا ایک فرد شمار ہونے لگتا ہے۔ اور انہیں کے نسب سے وہ پکارا جاتا ہے۔ تو اس اتحاد سے پہلے اس کو یا اس کے اگلوں کو ریاست کیسے ملی۔ یہ سوال تو بہرحال ناقابلِ حل ہے۔ ریاست تو اسی ایک طبقہ یا شخصیت میں منتقل ہو کر آتی ہے جس کو عصبیت میں غلبہ حاصل ہو۔ پس یہ اجنبی جس کا غیر نسبی ہونا سب کو بلاشک معلوم ہے۔ اس کو ریاست میں اوّلیت کس طرح مل سکتی ہے، جبکہ یہ غیریت کے داغ سے داغدار رہے! اور ریاست موروثی ہونے کی شکل میں اس کا مستحق سے چلنا لابدی ہے۔ اور اس میں پھر وہی عصبیت کا غلبہ درکار ہے۔

اور بہت سے رئیس قبیلوں کے کبھی کسی خاص صاحبِ نسب خاندان کی شجاعت و بخشش اور اس کے نام و نمود کو ایسا پسند کرتے ہیں، اور اس کے ایسے دلدادہ ہو جاتے ہیں کہ اپنی نسبت بھی اسی خاندان کی طرف کرنے لگتے ہیں، اور اس کی کسی شاخ میں ہونے کا دعوٰی کرتے ہیں۔ اور اس عمل سے وہ اپنی ریاست کے نام پر جو بٹہ لگاتے ہیں اور اپنے شرف کو جو عیب دار کرتے ہیں، اس کا ان کو پتہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ آجکل ایسا عمل اکثر و بیشتر ہوتا ہے۔ مثلاً زناتہ سب کے سب عربی الاصل ہونے کے مدعی ہیں۔ اور بنی عامر اگرچہ زغبہ میں سے ہیں مگر بنی سلیم میں سے ہونے کا دم بھرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ہمارا دادا افتاد روزگار سے بنی عامر میں پہنچ کر ان میں شامل ہو گیا۔ اور انہیں کے نسب میں شمار ہونے لگا۔ یہاں تک کہ اس کو ریاست بھی مل گئی اور حجازی کہلانے لگا۔ اسی طرح بنی عبدالقوی بن العباس بن توجین کا دعوٰی ہے کہ وہ حضرت عباس بن عبدالمطلب کی اولاد میں سے ہیں صرف اس لالچ میں کہ اس نسب شریعت کا شرف ان کو حاصل ہو۔ اور دراصل ان کو عباس بن عطیہ ابی عبدالقوی کے نام سے دھوکا لگا ہے۔ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ تاریخ کہیں اس کا پتہ نہیں دیتی کہ کوئی عباسی مغرب میں پہنچا ہو کیونکہ عباس بن عطیہ تو عباسیوں کے دشمن۔ ادارسہ و عبیدیین کی دعوتِ علویہ کے ابتدائی زمانہ میں ہوا ہے۔ پس یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ کسی علوی گروہ میں آکر شریک ہو جائے۔ اور ابنائے زیان (ملوک تلمسان) جو عبدالواحد کی اولاد ہیں، مدعی ہیں کہ وہ قاسم بن ادریس کی اولاد میں سے ہیں۔ یہ صرف اس غلط فہمی میں کہ وہ اپنے نسب میں

قاسم کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور قاسم کی اولاد کہلاتے ہیں۔ اور اس قاسم کو قاسم بن ادریس یا قاسم بن محمد بن ادریس جانتے ہیں۔ اگر اس دعوے کی کچھ اصلیت مان بھی جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ قاسم اپنی سلطنت سے فرار ہو کر ان میں پناہ گزیں ہوا۔ لیکن اس سوال کا کیا جواب ہے کہ ہم اس کو اس بادیہ نشین قوم پر ریاست کیسے نصیب ہوئی۔ اصل میں ساری غلطی کا سرچشمہ قاسم کا نام ہے۔ ادارسہ میں یہ نام بہت سے لوگوں کا رہا ہے۔ پھر یہ سمجھے کہ ان کا دادا قاسم بھی اسی نسب سے ہے۔ یعنی ادریسیوں میں سے ہے۔ پھر ان کا یہ دعویٰ عبث بھی ہے ان کو کیا حاجت کہ ادریسی بنیں۔ جبکہ ان کو ملک و عزت اپنی ہی عصبیت و شوکت سے مل گئے۔ یہ علویت یا عباسیہ وغیرہ کے ادعا ہیں۔ غالباً بادشاہوں کے مقربین نے ایسی باتیں گھڑ لیں اور پھر وہ زبان زد خلق اور ناقابل تردید ہو گئیں۔

ہم کو بعض روایات سے معلوم ہوا ہے کہ جب حسن بن زیان (؟) وسط ... سے جب کسی نے پوچھا کہ کیا آپ ادریسی ہیں تو اس نے اس سے قطعی انکار کیا اور کہا کہ ہم نے دنیا اور سلطنت تو اپنی تلوار کے زور سے حاصل کی ہے نہ کہ اس نسب ادریسی کے طفیل میں۔ رہا دینی فائدہ تو اللہ کے نزدیک ایسا جھوٹا دعویٰ مردود ہے اور ناقابل قبول۔ یہی حال توحید کا ہے جو شیوخ بنی یزید میں سے ہیں اور قبیلہ زغبہ سے ... ہیں۔ وہ بھی مدعی ہیں کہ ہم حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے ہیں۔ اور بنو سلامہ بن ہلال تو جین اپنے کو سلیمی کہتے ہیں۔ اور وہ شیوخ ریاح خود کو برمکی کہتے ہیں۔ اور ہمیں پتہ چلا ہے کہ بنو مہنا جو مشرق میں طی کے امیر ہیں خود کو برمکی بتاتے ہیں۔ بہرحال ایسی مثالیں بکثرت ملتی ہیں۔ لیکن ان مدعیین کا اقتدار خود ان کی اپنی قوموں میں ان کے دعووں کی خود تردید کرتا ہے جیسا کہ سابق میں معلوم ہوا ہے۔ وہ تو اسی قوم کے ایک فرد ہیں۔ جس پر وہ حکمرانی کرتے ہیں۔ اگر ان کا نسب اپنی قوم سے نہ ملتا اور ان میں عصبیت قوی نہ ہوتی، تو ریاست کیسے مل جاتی۔ لہٰذا ان تمام حقائق کو سامنے رکھیں اور نسبی اختلاط کے دھوکے سے بچتے رہیں۔

یہ نہ سمجھیں کہ مہدی موحدین بھی اسی طریقے سے علوی بن گیا۔ گو وہ ہرغمہ کے شاہی خاندان سے نہ تھا لیکن جب اس کی قابلیت، علمی اور دینداری کا ملک میں ڈنکا بجا اور قبائل مصامدہ نے اس کی دعوت قبول کی تو ہرغمہ کی ریاست و حکومت لے اڑا۔ ورنہ وہ تو ایک متوسط درجہ کے خاندان کا ایک فرد تھا۔

تیرھویں فصل

(خاندان اور مرتبہ کی شرافت اصالۃً اور حقیقۃً اہل عصبیت کا حق ہے۔ اور دوسروں کے لئے یہ شرافت مجازی ہے اور بے اعتباری۔)

سمجھ لیجئے کہ شرافت و حسب کا مدار اخلاق و اطوار پر ہے۔ اور خاندان دراصل اس کا ہے جس کے آباؤ اجداد باشرف و باعزت مشہور رہے ہوں۔ اور اس کا ان کی اولاد میں سے ہونا اور ان کی طرف منسوب ہونا قوم کی نظر میں اس کے لئے باعثِ عزت و شرف ہو۔ کیونکہ قوم کے دل پر اس کے اسلاف کی شرافت و وقار کا سکہ بیٹھا ہوتا ہے۔ اور لوگ دراصل اپنی پیدائش اور نسل میں کانوں کی طرح ہیں۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے

"اَلنَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَقِهُوْا" (لوگ سونے اور چاندی کی کانوں کی طرح ہیں۔ جو جاہلیت میں بہتر تھے وہ اسلام میں بھی بہتر ہیں اگر وہ سمجھیں) لہذا حسب و اخلاق کی بنا نسب پر ہے۔ اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ نسب کا فائدہ عصبیت میں مضمر ہے جو باہمی نصرت و حمایت پر مجبور کرتی ہے۔ پس جس قدر عصبیت قوی و باشوکت ہوگی اور گھرانہ باعزت و باوقار، اسی قدر نسب کا فائدہ واضح تر اور اس کا اثر قوی تر ہوگا۔ اور آباء و اجداد کی شرافت و عزت اس پر سونے پہ سہاگہ ہوگی اس لئے ایسے گھرانوں میں ثمرۂ نسب کافی واضح ہونے کی وجہ سے حسب و شرف بھی حقیقی و واقعی ہوگا! و مختلف گھرانوں میں تفاوتِ عصبیت کے ساتھ یہ عز و شرف بھی متفاوت رہے گا۔ اب جو لوگ اپنے قبائل سے جدا ہو کر الگ الگ شہروں میں جا بستے ہیں اور عصبیت و حمایت ان میں برائے نام رہ جاتی ہے تو ان کا صاحب خاندان کہلانا محض اعتباری ہے۔ اگر وہ اس کا دعویٰ بھی کریں تو یہ ان کی خام خیالی ہے۔

اگر شہری شرافت کو دیکھا جائے تو اس کے معنی یہی قرار پاتے ہیں کہ شریف شہری بلحاظ سلف نیک خیال کئے جاتے ہیں۔ اور ان کے اہل و عیال میں تا بامکان کوئی میل ملاپ نہیں ہوا ہے۔ لیکن جب عصبیت باقی نہیں جو نسب و تعدید آبا کا ثمرہ ہے تو پھر ایسے نسب اور اس کے آباد و اجداد کے نیک اخلاق و عادات ان کو کیا فائدہ پہنچا سکتے ہیں اسی لئے ان کا شریف و خاندانی ہونا مجازی و اعتباری ہے اور وہ بھی اس لئے کہ ان کے اسلاف ایک مقررہ نیک طریقہ پر چلتے رہے۔ ورنہ حقیقی حسب و شرافت بالاطلاق ان میں کہاں۔ اگر کہا جائے کہ وضع لغوی کے لحاظ سے ان کی شرافت بھی حقیقی ہی ہے تو یہ ضرور ماننا پڑے گا کہ شرافت کلی مشککہ ہے جو شہریوں کی نسبت بادیہ نشیں قبائل پر بطریق اولیٰ صادق آتی ہے

کبھی ایک خاندان کو بلحاظ اخلاق و اطوار و عصبیت پوری شرافت نصیب ہوتی ہے۔ لیکن جونہی اس خاندان نے شہری زندگی میں قدم رکھا اس کی شرافت میں فرق آنے لگتا ہے اور نسب مخلوط ہونے لگتا ہے۔ پھر دماغوں میں شرافت کا خیال ہی خیال رہ جاتا ہے جس سے وہ اپنے آپ کو شریفوں میں گننے ہیں۔ حالانکہ ان کو شرافت سے دور کی نسبت بھی نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ عصبیت سے محروم ہوتے ہیں۔ چنانچہ اکثر شہری عرب و عجم اپنی ابتدائی شہری زندگی میں اسی شرافت کے وسوسہ و خبط میں مبتلا ہوتے ہیں۔ بنی اسرائیل بھی اسی وسوسہ کے شکار رہے۔ اوّل اول تو ان کا خاندان سارے عالم میں شرافت و بزرگی میں ممتاز تھا۔ کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام تک جو ان میں صاحب شریعت گزرے ہیں، انبیاء و رسل کی آمد کا ایک مسلسل قائم تھا۔ دوسرے ان میں عصبیت بھی تھی۔ پھر تخت و سلطنت کے بھی وہ مالک تھے۔ جس کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے ان سے کیا تھا۔ مگر بعد میں یہ سب خوبیاں کھو بیٹھے اور ذلت و خواری ان کے نصیب میں آئی۔ جلاوطنی ان کی قسمت میں لکھ دی گئی۔ اور ہزاروں برس کفار کی غلامی کے لئے وہ مخصوص رہے۔ مگر پھر بھی شرافت کے خیالات ان کے دماغوں میں چکر لگاتے رہے۔ اب بھی کوئی ان میں سے ہارونی کہلاتا ہے کوئی آل یوشع ہونے کا دم بھرتا ہے۔ کوئی کالب سے اپنا شجرۂ نسب ملانے پر نازاں ہے اور کوئی یہوذا کی طرف خود کو منسوب کر کے فخر و مباہات کرتا ہے۔ حالانکہ مدت دراز سے یہ عصبیت سے ناآشنا ہیں اور ذلت کے عیب سے داغدار۔ یہی کیا اکثر و بیشتر

شہری اسی شرافت کے خبط میں مبتلا ہیں۔ حالانکہ عصبیت کے نام تک کو نہیں جانتے۔

اس موقع پر ابوالولید بن رشد نے غلطی کی ہے کہ کتاب الخطابت میں جو ارسطو کی ایک کتاب کا خلاصہ ہے۔ حسب کا ذکر چھیڑ کر صرف اس قدر کلام پر بس کیا ہے کہ حسب یہ ہے کہ انسان ایسی قوم کا فرد ہو جو قدیم ایام میں کسی وقت شہر میں آکر رہ بسی ہو۔ اور اس نے ہماری بیان کردہ تحقیق کو نہیں چھوا۔ کاش وہ یہ سمجھتا کہ قوم کا پرانے زمانہ میں شہر میں رہ بسنا انسان کو کیا فائدہ پہنچاتا ہے جبکہ قوم میں عصبیت نیست و نابود ہو چکی ہو جو رعب و ہیبت کے لئے بھی ضروری ہے اور حکومت و ریاست کے لئے بھی ناگزیر۔ معلوم ہوتا ہے کہ محض اسلاف شماری کو اس نے حسب سمجھ لیا ہے۔ حالانکہ خطابت نام ہے بااثر لوگوں کو ہموار کرنے اور ان کو اپنی طرف مائل کرنے کا اور اہل خطابت ہی ارباب حل و عقد ہوتے ہیں اور جنکو یہ قدرت نصیب نہیں تو وہ نہ خود قابلِ توجہ ہوتے ہیں نہ کسی کو اپنی طرف متوجہ کر سکتے ہیں۔ اور شہری عام طور پر اسی قماش کے ہوتے ہیں کہ ان کی بات پر کوئی کان نہیں دھرتا۔ اب ابن رشد چونکہ شہر میں پلا بڑھا اور عصبیت سے اس کو کوئی واسطہ نہیں ہا نہ اس کے حالات سے اس کو کوئی اُنس یا ربط رہا۔ اس لئے حسب و خاندان کے بارے میں جو بات عام طور پر مشہور تھی اسی کی طرف وہ بھی جھک گیا۔ یعنی یہ کہ حسب نام ہے صرف آبار و اجداد کو شمار کرنے کا۔ وہ اس بارے میں حقیقت کی گہرائی تک نہ پہنچ سکا۔

چودھویں فصل

(غلاموں اور پروردہ لوگوں کی خاندانی شرافت و وقار اپنے آقاؤں اور مربیوں کے لحاظ سے ہے۔ خود ان کے نسبوں کی نسبت سے نہیں)

بدیں صورت کہ سابق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ شرافت اصالۃً اور حقیقۃً اہل عصبیت کا حق ہے۔ پس جب اہل عصبیت کسی غیر نسب کے آدمی کو پال لیں یا اس کو غلام و بندہ بنالیں اور نسبی رشتہ و بندھن سے بھی اس سے بندھ جائیں تو یہ غلام و پروردہ اپنے آقاؤں اور مربیوں کے ہی نسب کا دم بھرنے لگتے ہیں اور انہیں کے رنگ میں رنگ جاتے ہیں۔ گویا ان کی اور ان کی عصبیت ایک ہے۔ اور عصبیت کے رشتہ میں منسلک ہونے سے نسبی اتحاد کی نسبت بھی ہونے لگتی ہے۔ چنانچہ آنحضرت نے ارشاد فرمایا ہے "مَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ" (قوم کے غلام قوم ہی میں شمار ہوتے ہیں) اس میں مَوْلٰی کا لفظ اپنے اطلاق کی وجہ سے غلام پروردہ و حلیف سب کو شامل ہے۔ اب غلام وغیرہ کا نسب ولادت اس کی نئی عصبیت میں نفع بخش نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا نسب ولادت اس قوم کے نسب سے جس میں وہ آکر شامل ہوا ہے بالکل مخالف و مغائر ہوتا ہے۔ اور اس کے دوسرے مغائر نسب میں ضم ہو جانے سے اس کے ذاتی نسب کی عصبیت نسیاً منسیا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ اپنے اہل عصبیت کو چھوڑ چکا۔ لہذا غلام پروردہ و حلیف کا شمار اسی نئی قوم میں ہوتا ہے۔ اور اسی کے افراد شمار ہوتے ہیں۔ اور جب آقا یا مربی مختلف ہوں تو غلام یا پروردہ کی شرافت خاندانی انہیں کی نسبت سے ہوگی۔ اور ان کی شرافت سے بڑھ نہیں سکتی بلکہ کمتر ہی رہے گی۔ چنانچہ حکومتوں اور سلطنتوں کے غلاموں کا یہی رنگ ہے کہ وہ خدمت و غلامی میں جس قدر

بارسوخ ہوتے ہیں، اسی قدر ان کا شرف بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ دیکھ لیجئے کہ خلافت عباسیہ میں بنی برمک اور ترکی غلاموں اور بنی نوبخت نے سلطنت کی غلامی میں اگر کیسی کچھ عزت و شرافت پائی، اور کیسے مجد و اصالت کے بانی ہوئے جعفر بن یحییٰ بن خالد، ہارون رشید اور اس کی قوم کا غلام ہونے کی وجہ سے بڑے گھرانے والا اور باشرف سمجھا جاتا تھا۔ نہ اس سبب سے کہ اس کو اہلِ فارس سے نسبتِ خاندانی حاصل تھی۔ ہر حکومت میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ خدمت و غلامی میں رسوخ و اثر سے خدم و حشم و غلاموں کا شرف گھٹتا یا بڑھتا رہتا ہے۔ اور جب غیر نسب کا ثمران پر چھا جاتا ہے تو ان کا خود ذاتی نسب فراموشی کے نذر ہو جاتا ہے۔ اور محض بے حقیقت ہو کر رہ جاتا ہے سارا اعتبار اسی قوم کے نسب کا ہوتا ہے جس کے دامن میں انہوں نے پرورش پائی ہے۔ یا جس کی غلامی کے یہ حلقہ بگوش ہیں۔ اور عصبیت میں بھی یہ انہیں کے ساتھ وابستہ ہیں۔ خلاصہ یہ کہ غلاموں کی شرافت آقاؤں کی شرافت ہے! اور ان کی اصل انہی کی اصل ہے۔ تو اب ان کے نسبِ ذاتی سے ان کو کیا فائدہ پہنچا۔ کیونکہ سارے شرف و مجد کی بنا تو غلامی یا پرورش کے رشتہ پر آ کر قائم ہوئی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ پہلے نسب میں عصبیت و حکومت ہوتی ہے مگر وہ مٹ مٹا کر مجبوراً کی غلامی و پرورش کے رنگ روپ میں نمودار ہوتی ہے اور اب نسب و عصبیت اول سے کوئی نفع نہیں ملتا۔ بلکہ سارے نفعوں کا دروازہ نسبِ ثانی و نسبِ موجود سے کھلتا ہے۔ چنانچہ بنی برمک کا ہو بہو یہی نقشہ رہا کہ اگرچہ فارس میں ان کا گھرانا موجود تھا۔ لیکن بنی العباس کی غلامی میں آ کر سارا پچھلا شجرہ بے حقیقت ہوا۔ اور اب شرف و عزت بنی العباس کی غلامی و پرورش کے طفیل نصیب ہوئی۔ اس کے علاوہ ان کی عزت کے دیگر اسباب تلاش کرنا بالکل بے سود ہے۔

پندرھویں فصل

(ایک گھرانے میں شرف و حسب چار پشتوں تک چلتا ہے)

یہ امر روزِ روشن کی طرح واضح ہے کہ دنیا کی ہر چیز باعتبار اپنی ذات کے اور حالات کے فنا و فساد کا شکار ہے۔ کیا معدنیات و نباتات و حیوانات اور کیا انسان، سب ہی فنا کا لقمہ بن کر رہتے ہیں۔ انسان کے حالات کو لے لیجئے۔ مثلاً علوم کا چرچا ہوتا ہے اور پھر وہ مٹ مٹا جاتے ہیں۔ صنعتیں نکلتی ہیں اور پھر عدم کے نذر ہوتی ہیں۔ شرافت نسب و خاندان آج ایک خاندان و قبیلہ کو نصیب ہے تو کل اس کا نام تک کوئی نہیں جانتا۔ کوئی انسان ایسا نہیں مل سکتا کہ آدم علیہ السلام سے لے کر اب تک اس کے آباء و اجداد برابر شرف و نسب کے مالک رہے ہوں۔ یہ فخر اگر کسی مبارک ذات کو نصیب ہے تو وہ صرف حضرت پیغمبر آخر الزماں جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے کہ آپ کے آباء و اجداد بے شک حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر آپ تک باشرف و باعزت رہے۔ یہ صرف آپ کی خصوصیت ہے اور بزرگی۔ اور جس طرح آخر میں شرفِ خاندانی عدم کا شکار ہے اسی طرح اس کے وجود سے پہلے بھی عدم ہونا لازمی۔ جیسا کہ دنیا کی ہر فانی شے کی صفت ہے کہ وہ عدم سے نکلتی ہے اور عدم میں جا ملتی ہے۔

اور یہ جو ہم نے کہا کہ شرفِ نسب چار پشتوں سے زیادہ نہیں چلتا، اس کا راز یہ ہے کہ شرافتِ خاندانی

کہاؤ خوب جانتا ہے کہ اس کو شرف و عزت کس طرح نصیب ہوئی۔ لہٰذا وہ ان صفات و خصائل کی حفاظت میں اپنی جان لڑا دیتا ہے جو اس کے مجد و شرف کا سبب بنیں۔ اور اپنے سبب خاندانی کو برقرار رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ پھر اب جب بیٹے کی باری آتی ہے تو وہ بھی اپنے باپ کی سنی سنائی باتوں کے پیش نظر باپ کے قدم بقدم چلتا ہے اور اسی کی لکیر کو پیٹنے لگتا ہے۔ مگر باپ بیٹے کی کوششوں میں اسی قدر فرق ہوتا ہے جس قدر ایک شے کے برداشت کرنے والے اور اس کے محض سننے والے میں۔ اور جب تیسرے یعنی پوتے کی باری آتی ہے تو وہ محض اپنے باپ کی تقلید و پیروی کرتا ہے۔ مگر کہاں وہ اور کہاں اس کا باپ۔ بلکہ اس میں اور اس کے باپ میں ایسا فرق ہوتا ہے جس طرح ایک مقلد اور مجتہد میں۔ اب جب چوتھے یعنی پڑپوتے کی باری آتی ہے تو یہ تو سب کے طریقوں سے ہٹ چکتا ہے اور وہ عادات و خصائل یکسر چھوڑ بیٹھتا ہے جو کبھی شرف خاندانی کی بنیاد بنے تھے بلکہ ان کو بنظر حقارت دیکھتا ہے۔ اور اس کے دل میں یہ غلط خیال بیٹھ جاتا ہے کہ اس کے خاندان کی شرافت قربانیوں اور تکالیف کی بنا پر نہیں ہے۔ بلکہ یہ تو اس کی آبائی میراث ہے جس کا وہ اور اس کا خاندان بدأ فطرت سے مستحق ہے۔ نہ اس کا مدار کسی عصبیت پر ہے نہ کسی خصلت و عادت پر۔ اس پشت کے لوگ اپنی نظر محض موجودہ خاندانی شان و شوکت پر رکھتے ہیں۔ نہ اس شان و شوکت کے حدوث کی کیفیت کا ان کو پتہ، نہ اس کے اسباب و علل سے وہ آشنا۔ وہ اس آبائی شرافت کو ایک نسبی صفت جانتے ہیں جو خود بخود اہل عصبیت میں باقی رہتی ہے۔ ان کو پورا وثوق ہوتا ہے کہ ان کی فضیلت سب پر ایسی ہی برقرار رہے گی۔ کیونکہ وہ ہمیشہ دوسروں کو اپنے سامنے جھکتے دیکھتے ہیں ان کو کیا پتہ کہ کن خصلتوں کی بنا پر سب ان کے سامنے جھک رہے ہیں اور دل و جان سے ان کو چاہ رہے ہیں جب یہ خود پسندی ان میں پیدا ہو جاتی ہے تو قوم ان سے جلنے لگتی ہے اور ان کو حقیر نظر سے دیکھنے لگتی ہے! اور پھر گزشتہ عصبیت کے زیر اثر اس پشت کے علاوہ کسی اور پشت سے کسی کو پسند کر کے مرتبہ عزت و شرف پر لا بٹھاتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اب نام و نمود نئی نسل و پشت میں چلنے لگتا ہے۔ اور پہلی پشت جس کو اپنے بارے میں گھمنڈ ہو گیا تھا، گمنامی کا گوشہ پکڑتی ہے۔ اور آگے چل کر لوگ اس کو بھول بھال جاتے ہیں۔ اسی طرح کے انقلابات ملوک و سلاطین، امراء و رؤسا اور اہل عصبیت میں جاری رہتے ہیں۔ شہروں میں جب ایک خاندان و گھرانا اپنی بازی کھیل کر بساط چھوڑتا ہے تو دوسرا اس کی جگہ لیتا ہے۔ اِنْ یَّشَاْ یُذْهِبْكُمْ وَیَاْتِ بِخَلْقٍ جَدِیْدٍ وَّمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِیْزٍ۔

یہ ہم نے جو شرف و حسب کی زندگی و بقا کے لئے چار پشتوں کی حد قائم کی ہے، یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ اکثر حالات کی بنا پر ایسی حد رکھی ہے۔ کیونکہ کبھی چار پشتوں کے ختم ہونے سے پہلے پہلے حسب و شرف سامان باندھ لیتے ہیں۔ اور رہٹ مٹا جاتے ہیں۔ اور کبھی چار پشتوں سے گذر کر پانچویں و چھٹی پشت تک کھنچ جاتے ہیں مگر گھٹاؤ ضرور شروع ہو جاتا ہے اور عدم کی طرف قدم بڑھانے لگتے ہیں۔ اور چار پشتوں کی حد مقرر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے ایک کو بانی شرف مانا ہے۔ دوسرے کو بنی ہوئی بات کو نبھانے والا۔ تیسرے کو صرف تقلید کرنے والا۔ چوتھے کو کی کرائی پر پانی پھیرنے والا۔ چنانچہ مدح و ثنا کے بارے میں بھی زیادہ سے زیادہ چار پشتوں کا اعتبار کیا گیا ہے کہ آنحضرت کا فرمان ہے "ان الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن

اتفاق ہوا ہو، ہو۔ اس سے یہی مطلب ہے کہ جد وشرف کی زیادہ سے زیادہ بقا چار پشتوں تک ہے۔ اور تورات میں بھی قریب قریب اسی معنی کے الفاظ وارد ہیں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں غیور ہوں اور آباء واجداد سے ان کی چار پشتوں تک ان کی اولاد کی خطاء وقصور کے متعلق باز پرس کروں گا۔ اس سے صاف پتہ چلا کہ نسب وحسب کے بقا کے لئے چار پشتوں کی آخری مدت ہے۔

کتاب الاغانی کے مصنف نے اُمراء وشرفاء کے ذکر میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ کسریٰ نے نعمان سے دریافت کیا کہ عرب کے قبیلوں میں ایک کو دوسرے پر شرف وفضیلت حاصل ہے یا نہیں۔ نعمان نے کہا۔ ہاں۔ کسریٰ نے کہا۔ کس چیز سے۔ نعمان نے جواب دیا کہ جس کی تین پشتوں میں ریاست برابر رہی ہو اور پھر چوتھی پشت میں بھی ریاست باقی ہو تو ایسا گھرانا قبیلہ کی ناک ہوتا ہے۔ پھر جب ایسے باشرف قبیلوں کی تلاش ہوئی تو حسب ذیل نکلے قبیلہ حذیفہ بن بدر الفزاری، یہ قیس عیلان میں سے ہیں۔ آلِ ذی الجدین شیبانی، آلِ اشعث بن قیس کندی آلِ حاجب ابن زرارہ اور آلِ قیس بن عاصم المنقری جو بنی تمیم میں سے ہیں۔ عرب میں ایسے گھرانے نکلے اور کسریٰ کے سامنے پیش کئے گئے۔ اس نے ان کی عزت وتوقیر کی۔ اور حاکم وعادل مقرر کئے جانے کا حکم دیا۔ ان لوگوں میں سے حذیفہ بن بدر اور اشعث بن قیس چونکہ نعمان سے قرابت رکھتے تھے، پہلے شکریہ ادا کرنے کے لئے یکے بعد دیگرے اٹھے۔ اور پھر بسطام بن قیس بن شیبان اور حاجب بن زرارہ اور قیس بن عاصم اٹھے۔ ہر ایک نے تنہا فصاحت وبلاغت سے تقریر کی۔ کسریٰ نے کہا۔ واقعی عرب میں یہ قبائل بنی ہاشم کے بعد سردار اور بڑے مرتبہ والے شمار ہوتے ہیں۔ اور بنی الذبیان بن الحرث بن کعب یمنی کا گھرانا بھی انہیں برگزیدہ خاندانوں میں شمار ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ تمام واقعات پتہ دیتے ہیں کہ حسب کی مدت بقا زیادہ سے زیادہ چار پشتیں ہیں۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔

سولہویں فصل

(وحشی قومیں دوسری قوموں کے مقابلہ میں غلبہ واقتدار جلد پالیتی ہیں)

سابق میں یہ بیان ہو چکا کہ بدویت شجاعت کا سبب ہے تو اسی حقیقت کے بموجب وحشی اقوام شجاعت وبہادری کی دھنی ہوتی ہیں۔ اور ان میں زبردست غلبہ کی طاقت ہوتی ہے۔ جس کے زیر اثر جب چاہتے ہیں، غیر اقوام سے اقتدار کی باگ چھین لیتے ہیں۔ بلکہ خود ان میں بھی مرور ایام سے فرق آتا رہتا ہے۔ جب کبھی یہ سرسبز وشاداب مقامات میں جا بستے ہیں اور ناز ونعمت میں دن گذارنے لگتے ہیں، تو تبدیلی مقام سے جس قدر ان کی وحشت میں کمی آتی ہے اسی قدر ان کی شجاعت گھٹتی ہے اور بدویت کم ہوتی ہے۔ چنانچہ بے زبان جانوروں کو دیکھ لیجئے کہ مثلاً بکرا، ہرن، بیل وبارہ سنگا، گدھا وگورخر اگرچہ ایک ہی نوع کے جانور ہیں، مگر ان میں سے پالتو جانور کی وحشت جب آدمیوں کے سنگ ساتھ وصحبت سے رفو چکر ہوتی ہے، اور یہ عیش وآرام کے عادی بنتے ہیں تو نشست وبرخاست، شدت وتیزی یہاں تک کہ چال ڈھال ورنگ روپ میں یہ اپنا کیسا رنگ پلٹ لیتے ہیں۔ یہی حال وحشی انسانوں کا ہے کہ وحشت دور ہونے پر یہ بھی اپنی خصلتوں کا پرانا لباس اتار دیتے ہیں۔ اس حقیقت کا سبب یہ ہے کہ انسان کی عادتیں اور طبیعتیں اپنے ماحول ومالوفات سے بہت گہرا اثر لیتی ہیں۔

اور چونکہ قوموں کو غلبہ و برتری، بہادری و شجاعت، دلیری و من چلے پن سے ملتی ہے۔ اس لئے جس قوم میں بدویت و وحشت زیادہ ہوگی وہی دوسری اقوام کی نسبت سے زیادہ جلد غلبہ حاصل کر سکے گی۔ گو فریقین عدد و شمار اور قوت عصبیت میں برابر کیوں نہ ہوں۔ چنانچہ قبیلۂ مضر کے حال پر نظر ڈالئے کہ وہ چونکہ بدویت و وحشت پر قائم تھے، کس طرح حمیر و کہلان جیسے عیش و آرام کے دلدادہ قبائل پر چھاگئے اور ربیعہ کو دبوچ لیا جو عراق کے مرغزاروں کے بسنے والے تھے۔ اور یوں آرام طلبی کے شکار تھے۔ اس کے بعد بنی طی، بنی عامر بن صعصعہ اور بنی سلیم بن منصور نے قبیلۂ مضر کے ساتھ وہی کیا جو خود وہ حمیر و کہلان کے ساتھ کر چکا تھا۔ اس لئے کہ یہ قبائل غلبہ آور مضر کے بعد بھی اسی طرح وحشت پسند اور بدو بنے رہے۔ اور ان کی عصبیت و شوکت میں کچھ فرق نہیں آیا۔ وہ نازو نعمت اور عیش و عشرت سے ناآشنا رہے۔ یہاں تک کہ مضر پر غالب آگئے۔ یہی حال عرب کے تمام قبائل کا رہا ہے۔ کہ وہ جس قدر نازو نعمت اور عیش و عشرت سے قریب تر ہوگئے، اسی قدر دوسروں سے پٹتے چلے گئے۔ غرض کہ بدوی قبیلے عدد و قوت کی برابری کے باوجود اپنے مقابل پر ہمیشہ غالب رہتے تھے۔

سترہویں فصل

(عصبیت کی غایت وانتہا جس کی طرف عصبیت لے جاتی ہو ملک و حکومت ہے)

یہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ عصبیت ہی کی بنا پر حمایت، قوت، مدافعت اور حق طلبی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ بات بھی معرض بیان میں آچکی کہ انسان بالطبع اجتماعی زندگی میں کسی حاکم و عادل کا محتاج ہے کہ وہ ایک کو دوسرے کی دست برد سے بچائے۔ اور اس حاکم کے لئے ضروری ہے کہ وہ عصبیت کے زور سے محکوم افراد پر غالب رہے تاکہ اس کے تمام احکام باحسن وجوہ نفاذ پاسکیں۔ اسی غلبہ و استیلاء کو حکومت و سلطنت کہا جاتا ہے۔ یہ حکومت و سلطنت گویا ریاست پر ایک زائد چیز کا نام ہے۔ کیونکہ ریاست محض ایک قسم کی سرداری سے عبارت ہے۔ جس میں رئیس سب کا پیشوا اور سب میں با اثر و رسوخ ہوتا ہے۔ اس کی بات کو سب پسند کرتے ہیں۔ اور دل و جان سے مانتے ہیں۔ مگر اس کو کسی پر قہر و تشدد کا اختیار نہیں ہوتا بخلاف شہنشاہیت و سلطنت کے کہ بہ زور و طاقت اور قہر و غلبہ کے بل بوتے پر چلتی ہے۔ اب صاحب عصبیت جب کسی مرتبہ پر پہنچتا ہے تو اور اوپر ہی کے مرتبہ کو تاکتا ہے۔ جب ریاست و اتباع عام کے درجہ پر فائز ہوتا ہے اور قہر و زور کا ذرا سا موقع ملتا ہی تو اس کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتا۔ کیونکہ نفس کو یہ قہر قدرۃً پسند ہے۔ اور یہ تغلب و اقتدار اس کو بغیر عصبیت کے نہیں مل سکتا۔ تو نتیجہ یہی نکلا کہ تغلب ملکی عصبیت کا آخری و صرف ایک مقصد ہے۔ اور یہی ہم نے ثابت کرنا چاہا تھا۔

پھر اگر ایک قبیلہ میں مختلف گھرانے اپنی جداجدا عصبیت رکھتے ہیں، تو ان میں ایک ایسی عصبیت کا ہونا ضروری ہے جو تمام عصبیتوں میں قوی، سب پر غالب اور سب کو اپنے میں ضم کر لینے والی ہو گویا اس کا شمار ایک بڑی عصبیت میں ہو۔ جس کو ہم ملک و حکومت کی عصبیت کہہ سکتے ہیں۔ اگر ایسی صورت نہ ہوگی تو قبیلوں و خاندانوں کا شیرازہ بکھر جائے گا۔ اور لوگ اختلاف و تنازع میں پڑ کر مٹ مٹا جائیں گے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا

وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ۔ جب یہ عصبیت کسی خاص قبیلہ کی عصبیتوں پر چھا جاتی ہے تو بالطبع دوسری دوسری عصبیتوں پر غلبہ ڈھونڈتی ہے۔ اگر وہ عصبیتیں اس کے برابر کی ٹکر کی ہیں، اور مقابلہ میں آ ڈٹتی ہیں تو میدان کارزار گرم ہوتا ہے اور لڑائی ٹھنتی ہے اور کسی کو کسی پر غلبہ نہیں ملتا۔ بلکہ ہر ایک عصبیت اپنی اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے۔ یعنی ہر ایک کا اقتدار اپنے ہی قوم و قبیلہ پر رہتا ہے۔ جس طرح عالم کے مختلف قبیلے اور قومیں جدا جدا بس رہی ہیں۔ اور اگر آپس کے ٹکراؤ میں ایک کو دوسرے قبیلہ اور دوسری حکومت وعصبیت پر غلبہ نصیب ہوا تو غالب حکومت وعصبیت دوسری طاقت کو اپنے میں ضم کر کے جری ہو جاتی ہے اور اس کے تغلب وتحکم کا جذبہ اور بھڑکتا ہے۔ چنانچہ اسی طرح ایک حکومت اپنا حلقۂ اقتدار بڑھاتی رہتی ہے اور دوسری طاقتوں کو ہڑپ کرتی رہتی ہے۔ اسی بڑھتی ہوئی رفتار میں ایسی حکومت سے بھی ٹکر لیتی ہے جو کہ بوڑھے آدمی کی طرح اپنی آخری زندگی کے سانس لیتی ہوتی ہے۔ اور اہل عصبیت ارکینِ دولت اس کا ساتھ چھوڑ چکے ہیں تو اس پر یہ نوخیز قوت چھا جاتی ہے۔ اور سلطنت کی زمام اختیار اپنے ہاتھ میں لے لیتی ہے! اور سارا ملک اسی کے زیر فرمان آتا ہے! اور اگر گو مقابل طاقت کمزور تو پڑ گئی ہے مگر ابھی جان باقی ہے اور اہلِ عصبیت خاندانوں کی دست نگر ہے کہ وہ اس کا ہاتھ پکڑیں تو سلطنت ارکینِ دولت کے ہاتھ میں باقی رہ جاتی ہے۔ جو کہ ایسے آڑے وقت میں حمایت ومدد کر کے اسے بچاتے ہیں۔ اور اس نوخیز سلطنت کا زور رُک جاتا ہے۔ چنانچہ ترکوں کو دولتِ عباسیہ کے ساتھ، صنہاجہ وزناتہ کو کتامہ کے ساتھ اور بنی ہمدان کو علویہ وعباسیہ سلاطین کے ساتھ اسی قسم کے واقعات پیش آئے۔ لہٰذا اس پورے بیان سے واضح ہو گیا کہ ملک عصبیت کا نتیجہ ہے اور یہ کہ عصبیت جب انتہا تک پہنچتی ہے تو قبیلہ کو اقتدار نصیب ہوتا ہے۔ خواہ اقدام واستبداد سے، خواہ مدافعت ومظاہرت کے طفیل میں۔ بہر حال جیسا کہ وقت کا تقاضا ہوتا ہے وہی صورت پیش آتی ہے۔ اور اگر عصبیت اپنی انتہا تک نہ پہنچ سکے، بلکہ موانع اس کے سنگِ راہ بنیں تو وہ آگے بڑھتے بڑھتے رُک جاتی ہے۔ یہاں تک کہ قدرت کی طرف سے اس کے بارے میں کوئی فیصلہ ہو۔

اٹھارہویں فصل

(عیش وعشرت اور ناز ونعمت کا خوگر ہونا قبیلوں کو ملک حاصل کرنے یا برقرار رکھنے سے باز رکھتا ہے)

اس کا راز یہ ہے کہ جب کوئی قبیلہ عصبیت کی بنا پر ایک گونہ غلبہ حاصل کرتا ہے تو غلبہ ہی کی مقدار وہ نعمت وآسائش دنیوی سے لطف اندوز ہوتا ہے اور عیش پسندوں کی فہرست میں شامل ہو جاتا ہے بہرحال اپنی طاقت وغلبہ کے مطابق اور اپنی سرپرست حکومت کی مدد وولایت کے موافق وہ مزے اڑانے لگتا ہے اب اگر یہی سلطنت جس کا یہ قبیلہ شریک حال اور مددگار رہے۔ ایسی زبردست ہے کہ کسی طاقت کی تاب نہیں کہ اس سے حکومت چھینے یا اس میں شریک ہو۔ تو یہ قبیلہ اس کی ولایت پر تکیہ کر کے ملی ہوئی نعمت وآسائش پر قناعت کرتا ہے۔ اور جو کچھ آمدنی حاصل ہوتی ہے، اسی کو غنیمت جان کر بیٹھ رہتا ہے۔ اسے کبھی یہ شوق نہیں چراتا کہ دوسری کسی حکومت کو ہڑپ کیا جائے۔ یا اس کو ہضم کر لینے کے لئے اسباب مہیا کئے جائیں بلکہ

اس کا مقصد حیات نعمتوں سے لطف اندوزی، کسب و ہنر کا حصول اور عیش و عشرت کی زندگی گذارنے میں منحصر ہوجاتا ہے وہ چاہتا ہے کہ سلطنت کے سایۂ عاطفت میں پرسکون اور پُرآسائش و راحت دن کاٹے۔ اس قبیلے والے اپنی حیثیت کے موافق خوش وضع مکانات بنواتے ہیں۔ پُرتکلف لباس زیب تن کرتے ہیں۔ غرض اس قسم کی ان کی تعیشی زندگی بڑھتی جاتی ہے۔ اور یہ تن آسانی کے سارے اسباب اپنے لئے جمع کرتے جاتے ہیں ان تمام حالات کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بدویت کی درشتی اور عصبیت و شجاعت کا مادہ ان میں گھٹ جاتا ہے۔ اور یہ نعمتوں کی گود میں پلنے لگتے ہیں۔ پھر ان کی اولادیں اور آئندہ نسل بھی اسی تعیش میں آنکھ کھولتی ہے۔ خود اپنا کام کرنا نہیں جانتی۔ بلکہ دوسروں سے خدمت لینا جانتی ہے۔ اور عصبیت میں جن اُمور کی ضرورت ہوتی ہے ان سے قطعی بیگانہ ہو جاتی ہے۔ اور یہ اس کی عادت ثانیہ بن جاتی ہے۔ اسی طرح آگے آنے والی اولادیں بھی عصبیت اور بہادری سے دور ہوتی جاتی ہیں۔ اور عصبیت ان سے منہ موڑتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ یہی کیفیت پورے قبیلہ کو فنا کے گھاٹ اتارتی ہے اور ختم کرکے چھوڑتی ہے۔ چہ جائیکہ وہ اپنی طاقت و اپنا اقتدار قائم رکھ سکے۔ کیونکہ یہ بار بار معلوم ہو چکا کہ عیش و عشرت کی زندگی اور تن آسانی عصبیت کے مادہ کو ملیامیٹ کر ڈالتی ہے جو تغلب کا خاص باعث ہے۔ جب قبیلہ کی عصبیت ختم ہوئی تو وہ مدافعت و حمایت کی طاقت سے بھی گر جاتا ہے۔ چہ جائیکہ وہ دوسروں سے اپنے مطالبے منوائے۔ اور اس کو دوسری قومیں تر نوالہ جان کر نگل جاتی ہیں۔ لہٰذا اس بیان سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کہ عیش پسندی و تن آسانی ملک و سلطنت کی دشمن ہے، اور اس سے مانع ہے۔ وَاللّٰهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَّشَآءُ۔

انیسویں فصل

(ذلت و خواری نیز دوسروں کی اطاعت و فرمانبرداری بھی قبیلہ کو حصولِ ملک و سلطنت سے روکتی ہے)

سبب اس کا یہ ہے کہ ذلت و خواری اور غیروں کی اطاعت و فرمانبرداری سے عصبیت کا استیصال قطع ہوجاتا ہے۔ اور اس کی شدت و تیزی مٹ مٹا کر ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ تابعداری یا ذلت اس کی صاف دلیل ہے کہ اب عصبیت نہیں رہی۔ نہ مدافعت کا مادہ باقی رہا۔ گویا جذبات مقاومت و مطالبہ کا یک لخت خاتمہ ہو گیا۔ دیکھئے موسیٰ علیہ السلام نے جب بنی اسرائیل کو ملک شام کی طرف لے جانا چاہا اور خوش خبری سنائی کہ ملکِ شام کی سلطنت اللہ تعالٰی نے تمہارے نصیب میں لکھ دی ہے، تو انہوں نے کیسا دل چھوڑ دیا اور کھلے الفاظ میں اپنی عاجزی ظاہر کرتے ہوئے کہا۔ اِنَّ فِيْهَا قَوْمًا جَبَّارِيْنَ (اس میں تو ایک زبردست جبار قوم رہتی ہے) وَاِنَّا لَنْ نَّدْخُلَهَا حَتّٰى يَخْرُجُوْا مِنْهَا (اور جب تک وہ وہاں سے نہ نکلیں، ہم ہرگز وہاں قدم نہیں رکھیں گے) یعنی اللہ تعالٰی ان کو اپنی قدرت سے وہاں سے نکال دے۔ بغیر اس کے کہ ہم عصبیت سے کام لے کر ان سے لڑائی بھڑائی کریں اور جان کو خطرہ میں ڈالیں۔ اور اگر ایسا ہوا، تو اس کو ہم اے موسیٰؑ آپ کا معجزہ ہی جانیں گے۔ اس پر بھی جب موسیٰؑ نے ان کو پیش قدمی کے لئے ابھارا تو ہٹ دھرمی و ضد پر اتر آئے اور ایسے نافرمانی کے کلمات بولنے لگے۔ اِذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا (تم اور تمہارا رب دونوں مل کر ان سے

جا کر (لڑو) اتنی کا سارا راز یہ تھا کہ جذبۂ مقاومت وحق طلبی ان کے دل سے مٹ کر ایک زبردست بے اعتمادی اندر چھا گئی تھی۔ اور ہمت نے بالکل جواب دے دیا تھا۔ کیونکہ کئی پشتوں سے قبطیوں کے ظلم و تشدد کو سہتے سہتے ان کے دل میں تابعداری و ذلت کا مادہ پیوست ہو گیا تھا۔ اور یوں عصبیت رفوچکر ہو گئی تھی۔ پھر وہ حضرت موسیٰ کی اس خبر پر کہ احقہ ایمان بھی نہیں لائے تھے کہ ملک شام کی سلطنت ان کے لئے مقدر ہو چکی ہے۔ اور عمالقہ شام کو وہ بحکم خدا زیر کر سکتے ہیں اسی لئے وہ جھجک گئے اور سلطنت طلبی سے عاجز رہے اور طبیعت میں ذلت کا مادہ پیدا ہو جانے کے سبب نبیؑ کی بھی خبریں جرح قدح کرنے لگے اور طعن و تشنیع پر اتر آئے۔ چنانچہ اللہ تعالٰے نے اس کی سزا میں شام اور مصر کے درمیان میدان تیہ میں ان کو محصور کر دیا اور وہ اس میں چالیس برس بھٹکتے پھرے اس لمبی مدت میں ان کو نہ کوئی آبادی مل سکی۔ نہ کسی شہر کا پتہ لگا سکے۔۔ ور نہ کبھی انسان کی صورت دیکھ پائے۔ قرآن مجید نے اس واقعہ کو بیان کیا ہے۔

آیت قرآنی کے سیاق اور اس کے مفہوم سے معلوم ہوتا ہے کہ تیہ کی سزا میں ایک خاص حکمت مضمر تھی! اور وہ یہی کہ یہ نسل جو قبطی قہر و غضب میں پرورش پا کر ہمیشہ کے لئے ذلیل و خوار ہو چکی ہے۔ اور عصبیت سے محروم۔ یہ یہیں میدان تیہ میں مر کھپ جائے۔ اور ان کی جگہ ایک دوسری خود دار قوم پیدا ہو جس نے کسی کے قہر و غضب کو نہ سہا ہو نہ دیکھا ہو۔ نہ کبھی ان کو ذلت و خواری سے پالا پڑا ہو تا کہ نئی پیدا شدہ عصبیت کے زور پر وہ حق طلبی کے لئے مضبوطی سے کھڑے ہو جائیں اور دشمن پر چھا جائیں۔ یہیں سے یہ راز بھی حل ہوا کہ چالیس برس کی مدّت وہ کم سے کم مدت ہے جس میں ایک پشت مر کھپ کر فنا کے نذر ہوتی ہے، اور دوسری اس کی جگہ پیدا ہوتی ہے بہرحال یہ واقعہ عصبیت کے اثر کو واضح ترین دلیل سے ثابت کرتا ہے کہ قوتِ مدافعت و مقاومت اور جذبۂ حمایت و مطالبہ سب کا مدار عصبیت پر ہے جو اس سے محروم ہوا وہ یہ سب جذبات و قوی کھو بیٹھا۔

قوم میں ذلت و خواری کا مادہ پیدا کرنے میں ٹیکس، تاوان و لگان وغیرہ کو بھی بہت بڑا دخل ہے۔ تاوان و لگان وہی قوم یا وہی قبیلہ ادا کرے گا جو ذلت و حقارت کو برداشت کرے۔ کیونکہ ان میں کھلی مذلت و حقارت ہے جو خود دار لوگ کسی طرح گوارا نہیں کر سکتے۔ جب تک ان کو قتل و ہلاکی سے نہ ڈرایا جائے یا ان میں عصبیت کا جذبہ ایسا کمزور پڑ گیا ہو کہ ان کو مدافعت و حمایت پر نہ ابھار سکے۔ اور جس میں جذبۂ عصبیت اس قدر ماند ہو کہ ذلت و خواری کو نہ ٹال سکے تو وہ مقاومت اور مطالبۂ حقوق پر کس طرح آمادہ کرے گا۔ بلکہ وہ تو ذلت و خواری کے لئے فوراً جھکا دے گا چنانچہ آنحضرتؐ کا یہ قول بھی اسی حقیقت کی ترجمانی کرتا ہے کہ آنجنابؐ نے بعض انصار کے گھروں میں کاشتکاری کے اوزار دیکھے تو فرمایا کہ یہ چیزیں کسی گھر میں نہیں داخل ہوئیں، مگر کہ ان کے ساتھ ساتھ ذلت و خواری بھی گھسی اس سے صاف اشارہ ہے کہ کاشتکاری میں لگان و تاوان ادا کرنا پڑتا ہے جن کی ادائگی کے بعد انسان ذلت سے بچ نہیں سکتا۔ بلکہ ذلت کے ساتھ ساتھ مکر و فریب جیسے رذیل اخلاق بھی دل میں راہ پا لیتے ہیں۔ لہذا جس قوم و قبیلہ کو آپ تاوان کی ذلت میں مبتلا دیکھیں تو سمجھ لیں کہ اب وہ ملک طلبی کی قطعی امید نہیں رکھتا۔ یہیں سے اس خیال کی غلطی بھی آشکارا ہوئی کہ مغرب میں زناتہ چوپائی کا پیشہ کیا کرتے تھے۔ اور بادشاہان وقت کو تاوان ادا کیا کرتے تھے۔ اگر ایسا واقعہ ہوتا تو ان کو حکومت کیسے سزاوار ہوتی اور ان کی سلطنت

کیسے جتی دیکھئے جب عبدالرحمٰن بن ربیعہ نے باب کے بادشاہ شہربراز کا محاصرہ کرکے اس کا ناک میں دم کیا، تو اس نے امان چاہی اور کہا کہ آج سے میں دائرہ اسلام میں داخل ہوتا ہوں۔ اور اب میری عزت و ذلت تمہارے ساتھ ہے۔ آؤ ملک پر قبضہ کرو۔ اللہ تعالٰے تم کو اور ہم کو برکت نصیب کرے۔ اور تمہاری فتح یابی اور کامیابی بس ہماری طرف سے جزیہ ہے۔ اب ہم سے جزیہ لے کر ہم کو مزید ذلیل نہ کرو۔ بس ان امثلہ سے حقیقت کا پتہ چلا لیجئے۔ ہمارے دعوے کے ثبوت میں یہ واقعات کافی و وافی ہیں۔

بیسویں فصل

اخلاقِ حمیدہ کے حصول میں دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کرنا قوم میں ملک گیری کی علامت ہے۔ اور اگر اس کے خلاف ہو تو ملک سے دستبرداری کی نشانی ہے:

یہ معلوم ہو چکا کہ ملک و سلطنت کا قیام انسان کا طبعی تقاضا ہے۔ اور اجتماع انسان کے لئے لابدی ہے۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ انسان اپنی اصل فطرت و قوتِ ناطقہ عاقلہ کی رو سے بجائے شر کے بھلائی و نیکی سے قریب تر ہے۔ کیونکہ اس میں بدی ان قوتِ حیوانی کے زیر اثر آتی ہے جو اس میں موجود ہیں۔ اور بحیثیت انسانیت انسان بھلائی و خیر ہی کی طرف جھکتا ہے۔ اور ملک و سیاست بھی انسان کے لئے بحیثیت انسان ہی لابدی ہے۔ حیوان کو اس سے کیا واسطہ۔ نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ بھلی و نیک خصلتیں ہی ملک و سیاست کے لئے زیبا ہیں اور مناسب پھر یہ بات بھی معرض بیان میں آچکی کہ مجد و بزرگی کی اصل جس پر اس کی بنا ہے اور اس کی حقیقت کا مدار عصبیت ہے اور نا بھی حمیت۔ اور مجد کی فرع خلق ستودہ ہے جو اس کے وجود کو تمام کرتا ہے اور اکمال بناتا ہے۔ اور جب ملک عصبیت کا نتیجہ ٹھہرا تو مجد کی فرع خلق ستودہ کا بھی نتیجہ قرار پائے گا جو مجد کو تکمیل درجہ پر پہنچاتا ہے اور بغیر اس فرع کے مجد ایسا ہے جیسا کہ ایک ہاتھ پیر کٹا یا بالکل برہنہ انسان۔ پس خیال کیجئے کہ جب محض عصبیت خلق ستودہ کے بغیر صاحب دشہ اعنت کے گھرانوں میں ایک قسم کا نقص ہے تو کیا اہل مملکت میں خلق حسن کی کمی نقص ثابت نہیں ہوگی۔ جبکہ مملکت ہی تمام مجد و شرف کی غایت ہے۔

اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ سیاست و ملک درحقیقت مخلوق خدا کی کفالت ہے۔ اور بندگانِ خدا میں خلافتِ الٰہی کا قیام تاکہ اللہ تعالٰے کے احکام بندوں میں نافذ و جاری ہوں۔ اور یہ احکام الٰہی محض خیر و بھلائی ہیں۔ اور رعایتِ مصالح انسانی سے بھرے ہوئے بخلاف انسانی احکام کے کہ وہ جہالت و شیطانی وسوسوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ اس لئے کہ اللہ تعالٰے خیر و شر ہر دو کا ایک ساتھ ہی فاعل ہے اور ہر دو اس کے دائرۂ قدرت میں ہیں۔ کیونکہ اس کے بغیر کوئی فاعل نہیں اب جس میں پوری عصبیت موجود ہو اور ساتھ ساتھ نیک اطوار سے بھی وہ آراستہ و پیراستہ ہو جو احکام الٰہی کے نفاذ کے لئے مناسب و موزوں ہیں تو وہ گویا بندوں میں خلافتِ الٰہی کے قائم کرنے اور بندگانِ خدا کی کفالت کرنے کے لئے پورا پورا قابل اور مستحق ہے۔ یہ دلیل پہلی دلیل سے زیادہ قابلِ وثوق و اعتماد ہے۔ اور صحیح البنیاد۔

اس ساری گفتگو کا یہ ماحصل نکلا کہ صاحبِ عصبیت قوم میں خوش اطواری و نیک خصالی اس کی ملک گیری

کی فشانی و وجاہت سے سامنے ہیں ہم جن اقوام کے افراد کو دیکھتے ہیں کہ وہ اہل عصبیت بھی ہیں اور جو انب اطراف کی قومیں ان کے غلبہ و قہر کے ماتحت تو وہ بھلی عادات و خصائل میں دوسروں سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور خوش قدمی دکھاتے ہیں۔ کرم گستری اور لوگوں کی لغزشوں کو درگذر کرنا اپنا شیوہ بناتے ہیں۔ بیکسوں کی باتیں کو برداشت کرتے ہیں۔ مہمان نوازی کی خصلت اپنے میں پیدا کرتے ہیں۔ محنت و مشقت جد و جہد سے جی نہیں چراتے تکلیفوں پر صبر کرتے ہیں۔ ایفائے عہد کو واجب جانتے ہیں۔ عزت و آبرو کی حفاظت میں روپیہ اٹھنے میں ان کو کوئی دریغ نہیں ہوتا۔ شریعت کی تعظیم کرتے ہیں اور علماء حاملینِ شریعت کا احترام بجالاتے ہیں۔ اور جب علماء شریعت کی رُو سے ان کے لئے فعل یا ترکِ فعل کی حدیں قائم کرتے ہیں تو ان حدوں کا بہت پاس کرتے ہیں۔ تبجر علی ان کے ساتھ خوش اعتقادی رکھتے ہیں۔ اہل دین پر ایسا اعتقاد رکھتے ہیں کہ ان سے برکت اندوزی کے امیدوار رہتے ہیں اور اپنے حق میں دعائیں کراتے ہیں۔ بزرگوں اور مشائخ سے بحیا و شرم پیش آتے ہیں۔ ان کی عزت کرتے ہیں اور ادب بجالاتے ہیں۔ جب ان کو کوئی حق کی طرف بلاتا ہے تو فوراً ادھر جھک جاتے ہیں۔ کمزوروں کے ساتھ انصاف برتتے ہیں۔ اور ان کی اصلاح حال کے لئے روپیہ صرف کرنے سے بھی گریز نہیں کرتے۔ اور حق کو کسی صورت سے ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔ مسکینوں کے سامنے نیچے جاتے ہیں۔ دادخواہوں کی شکایتیں سنتے ہیں۔ شرعی احکام و عبادات پر مضبوطی سے قائم رہتے ہیں۔ دھوکے بازی، مکر و فریب اور عہد شکنی یا ان جیسے رذائل سے کنارہ کش رہتے ہیں۔ غرض یہی وہ خصلتیں ہیں، جن کے طفیل نیک خو نیک خصال انسان سلطنت اور سیاست کے صحیح حقدار بنے اور عام مخلوق پر حکمرانی کرنے لگے۔ اور البتہ اللہ تعالے نے یہ اخلاقی بھلائی ان کو ایسی نصیب کی ہے جو ان کی عصبیت و اقتدار کے بالکل مناسب و موزوں ہے۔ اور ملک و سلطنت ان کی عصبیت کو شایان ہے۔

اس سے ہم نے اس بات کا پتہ چلا لیا کہ جب اللہ تعالے کسی قوم و خاندان کو ملک و سلطنت کے شرف سے معزز و موقر بناتا ہے تو پہلے اس کی اخلاقی حالت کی اصلاح فرماتا ہے، اور پھر اس کو یہ نعمت سرفراز فرماتا ہے اسی طرح اگر اقوام سے سلطنت چھیننا چاہتا ہے تو پہلے ان کو بد اطواریوں پر آمادہ کرتا ہے۔ رذائل سے ان کو متصف کرتا ہے اور بُرے راستوں پر ان کو چلاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حکمرانی کی قابلیت کھو بیٹھتی ہیں اور اقتدار میں گرنے لگتی ہیں۔ یہاں تک کہ ایک روز حکومت سے بالکل ہاتھ دھو بیٹھتی ہیں۔ اور ان کی جگہ دوسرے برسرِ اقتدار آتے ہیں۔ یہ اس لئے کہ دنیا یہ سمجھ لے کہ ان کے خود کے کئے کوتکوں کی وجہ سے اللہ تعالے نے ان سے اپنی دی ہوئی نعمت و بھلائی یعنی سلطنت چھین لی۔ چنانچہ خود اللہ تعالے نے فرمایا ہے۔ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا۔ اگر آپ پچھلی امتوں کی تاریخ اٹھا کر دیکھیں گے اور حالات کی چھان بین کریں گے تو معلوم کر لیں گے کہ ملکوں اور سلطنتوں کے تختے اسی طرح الٹتے رہے ہیں۔

واضح رہے کہ وہ صفاتِ کمالیہ جن سے صاحبِ عصبیت قومیں متصف ہوتی ہیں اور وہ ان کی آئندہ اقبال مندی کی کھلی شہادت پیش کرتی ہیں، یہ ہیں کہ مثلاً وہ قومیں علماء، صالحین، اشراف و ذوی حسب و نسب تاجروں اور مسافروں کے ساتھ عزت و احترام و نیک سلوکی سے پیش آتی ہیں۔ اور ہر ایک کے ساتھ اس کے

مرتبہ کے مطابق برتاؤ کرتی ہیں۔ یہ اس لئے کہ یہ ایک امر طبعی ہے کہ اہل عصبیت و حمیت قومیں ان لوگوں کی عزت و توقیر کرتی ہیں جو ان کی قومی و نسبی شان کو بڑھاتے ہیں۔ اور جاہ و مرتبہ میں ان کے ہمسر و ہم پلہ ہوتے ہیں۔ اور اس عزت و توقیر کا باعث کبھی یہ ہوتا ہے کہ وہ قومیں اس عمل سے خود اپنے مرتبہ و جاہ کو برقرار رکھنا چاہتی ہیں۔ اور کبھی خوف و ڈر سے ایسا کرتی ہیں اور کسی وقت یہ مقصد ہوتا ہے کہ اس خوش معاملگی سے خود قوم کو جاہ و مرتبہ مل جائے لیکن جن لوگوں میں نہ عصبیت ہو کہ اس سے ڈرا جائے۔ نہ مرتبہ کہ اس کی امید کی جائے۔ تو ایسے لوگوں کی عزت و توقیر محض اس مقصد سے ہوتی ہے کہ اس سے بزرگانہ برتاؤ اور انتہائی اخلاقی برتری کا ثبوت دیں اور سیاست کو پورے صحیح اصول پر چلائیں۔ کیونکہ اپنے ہم مرتبہ و ہم درجہ قبیلہ کے شرفاء کی عزت و توقیر تو سیاست خاصہ کے لئے ضروری ہے۔ اور عام اہل فضل و کمال کا احترام و اکرام سیاست عامہ کا کمال ہے۔ صالحین کی عزت و کرامت دین کی خاطر ہوتی ہے۔ اور علماء کی قدر و منزلت احکام شرعیہ کے قیام کی غرض سے اور تاجروں کے ساتھ نیک سلوک اس مقصد سے کہ ان کی ہمت افزائی ہو اور تجارتی کاروبار کو فروغ ہو۔ اور مسافروں کی دلجوئی یوں کہ اس سے مکارم اخلاق کا ثبوت دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص سے اس کے مرتبہ کے لحاظ سے برتاؤ کرنا انصاف و عدل کی دلیل ہے۔ لہٰذا جس قوم میں یہ دل پسند اخلاق جوہر ملیں، سمجھ لینا چاہئے کہ وہ بہت جلد سیاست عامہ کی باگ سنبھالے گی۔ اور سلطنت کے اعزاز سے سرفراز ہوگی۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے ملک گیری کی یہی علامات مقرر فرمائی ہیں۔ اور اسی لئے اللہ تعالےٰ جس قوم سے ملک و سلطنت سلب کرنا چاہتا ہے، اس کی سب سے پہلی علامت ان میں یہ نمودار ہوتی ہے کہ وہ قوم شرفاء اور ملک کی مایہ ناز ہستیوں کا اکرام و احترام چھوڑ دیتی ہے چنانچہ جب آپ دیکھیں کہ کسی قوم میں یہ باتیں مفقود ہیں تو جان لیجئے کہ ان کی ساری فضیلتیں رو بزوال ہیں۔ اور اب ملک بھی ہاتھ سے جاتا چاہتا ہے۔

اکیسویں فصل

(وحشی قوم کا ملک وسیع تر ہوتا ہے۔)

یہ اس لئے کہ وحشی قومیں زیادہ غلبہ آور اور سینہ زور ہوتی ہیں۔ اور چونکہ قوموں سے جنگ و جدال کرنے میں بہت نڈر اور بے دھڑک ہوتی ہیں، اس لئے وہ دوسری اقوام کو اپنا غلام و محکوم بنا لیتی ہیں۔ گویا یہ انسانوں میں خونخوار درندوں کی طرح ہوتی ہیں کہ سب ان کے قہر کے نیچے زندگی گذارتے ہیں۔ مثلاً عرب، زناتہ، کرد، ترک اور صنہاجہ کے بعض بعض قبائل کہ ان کا شمار وحشی اقوام میں ہے۔ ان وحشی اقوام کا کوئی وطن نہیں کہ اس کی محبت میں بندھے رہیں۔ نہ ان کا کوئی خاص شہر کہ جس میں گھر کر یہ ہمیشہ رہنے کے عادی ہوں۔ وطن و پردیس، حضر و سفر ان کے لئے برابر ہے۔ اسی لئے یہ اپنے ہی ملک کی حدود یا اس کے قرب و جوار میں بند رہ کر زندگی نہیں گذارتیں۔ بلکہ دور دراز ملکوں میں نکل کر دور بسنے والی قوموں پر غلبہ حاصل کر لیتی ہیں۔ مثلاً اس سلسلہ میں وہ واقعہ یاد کیجئے جبکہ حضرت عمرؓ سے بیعت کی گئی، اور آپ لوگوں کو عراق کی لڑائی کے لئے ابھارنے کیلئے کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ اے لوگو! یہ حجاز تمہارا کوئی گھر نہیں کہ تم کو یہ باہر نہ نکلنے دے۔ یہ تمہارے لئے محض

آب وگیاہ کی سہولتیں فراہم کرتا ہے۔ اور دیگر ضروریاتِ زندگی بآسانی مہیا کرتا ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ تم انہیں ضروریات کے بندے ہو لو۔ اور حجاز کا چھوڑنا تم پر شاق ہو اور دشوار۔ اے مہاجرین کیا تم خدا تعالٰے کے وعدہ کو بھول گئے کہ وہ فرماتا ہے۔ جاؤ اس زمین میں پھیل جاؤ، جس کا تمہیں خدا تعالٰے نے مالک بنانے کا وعدہ کیا ہے! اور قرآن مجید میں فرمایا ہے۔ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ۔ یہی حال عرب کی قدیم قوموں کا رہا ہے مثلاً تبابعہ اور حمیر کہ کبھی یمن سے مغرب تک جانکلیں۔ اور کبھی عراق و ہند تک۔ البتہ عرب کے علاوہ دوسری قومیں اس قماش کی نہ تھیں۔ یہی حال ملثمین مغرب کا تھا کہ جب انہوں نے سلطنت کی باگ سنبھالی تو اقلیم اول میں سوڈان کی ہمسائیگی سے اٹھ کر اقلیم چہارم و پنجم میں ممالک اندلس میں جا پہنچے۔ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ وحشی اقوام کا یہی حال رہا ہے۔ اور اسی سے ان کی سلطنت کا حلقہ بہت وسیع ہوتا ہے۔ اور ان کے وطنِ اصلی سے دور دراز مسافت تک اس کے حدود پھیلے ہوئے ہیں۔

بائیسویں فصل

(کسی صاحب سلطنت و صاحب عصبیت قوم میں سے سلطنت نہیں نکلتی۔ اگر ایک خاندان سے نکل جاتی ہے تو دوسرے میں پہنچ جاتی ہے۔)

جب کوئی قوم برسرِ اقتدار آتی ہے اور دیگر اقوام اس کے قہر و تہور کا لوہا مان کر اس کے سامنے سرِ اطاعت خم کرتی ہیں، تو امورِ سلطنت چلانے اور سرحدِ سلطنت کے تحفظ کے لئے انہیں میں سے لوگ چھانٹے جاتے ہیں، اور اسی قوم کے خاندانوں میں سے ان کا چناؤ ہوتا ہے۔ مگر سب خاندانوں میں سے نہیں بلکہ صرف اسی خاندان سے جو سب میں زور آور و با اثر ہوتا ہے اور اس کے سامنے کسی کی بہادری نہیں چلتی۔ جب اس خاندان کے افراد حکومت کے دروبست کے لئے منتخب ہوتے ہیں اور میدانِ عمل میں آتے ہیں تو ناز و نعمت کے دلدادہ بن بیٹھتے ہیں۔ اور عیش و عشرت کے سمندر میں ڈوب جاتے ہیں۔ یہ اپنے ہی قبیلہ و خاندان کے افراد کو حکومت کی کرسیوں پر بٹھاتے ہیں اور جن خاندانوں کو حکومت کے دروبست سے کوئی واسطہ نہیں، وہ بیچارے دور ہی پڑے رہتے ہیں۔ اور جس حکومت میں ان کو نسب کے لحاظ سے شرکت کا حق حاصل تھا اس میں ان کو کوئی منہ نہیں لگاتا مگر بدیں صورت عیش و عشرت کی زندگی سے بے تعلق رہ کر وہ ضعف و کمزوری سے بھی بچے رہتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عیش پسند و حکمران خاندان جب زمانہ کا شکار ہوتا ہے، اور اس کی کمزوری اس کی سبزی کو چوس لیتی ہے۔ حکومت ان کی طرف سے نظر پھیرتی ہے اور زمانہ اس کو ہڑپ کرنا چاہتا ہے۔ ناز و نعمت کی دلدادگی ان کی تیزی و درشتی کو توڑ مروڑ ڈالتی ہے اور عیش پسندی ان کی ساری آن بان کو خاک میں ملا دیتی ہے اور انسانی تمدن و ملکی سیاست کے بامِ عروج پر وہ پہنچ جاتے ہیں۔ (شعر)

كَدُودِ الْقَزِّ يَنْسِجُ ثُمَّ يَفْنٰى ۔۔۔ بِمَرْكَزِ نَسْجِهٖ فِي الْاِنْعِكَاسِ

(یعنی ریشم کے کیڑے کی طرح کہ وہیں کاتا کوتا اور وہیں ختم ہو ہو گیا) تو ان کے مقابلہ میں دوسرے خاندان موجود ہوتے ہیں۔ جن کی عصبیت جوں کی توں بحال، جن کا جوش و ولولہ پوری طرح محفوظ۔ اور جن کے قہر و غضب کا سکہ

سب کے دلوں پر بیٹھا ہوا ہوتا ہے۔ پس ملک گیری کی آرزو ان کا ہاتھ پکڑ کر اٹھاتی ہے۔ اور جس ملک سے استبداد کی طاقت ان کو دور رکھتی تھی اور وہ انہیں کے ہم قوم تھی، وہ اس کے حصول کے لئے کمربستہ ہو کر میدان کارزار گرم کرتے ہیں اور بہادری کے جوہر دکھاتے ہیں۔ پس آخر میں حکومت کی باگ سنبھال لیتے ہیں اور ملک پر چھا جاتے ہیں پھر قوم کے وہ خاندان و قبیلے جو نئی برسرِ اقتدار حکومت کے دور میں معاملاتِ حکومت سے بے تعلق رکھے جاتے ہیں کچھ مدت گذرنے پر اس حکمراں طبقہ کے ساتھ وہی کرتے ہیں جو یہ طبقہ اپنے اگلے خاندان کے ساتھ کر چکا ہے۔ غرض اسی طرح قوم کے خاندانوں میں آپس میں اکھیڑ پچھاڑ رہتی ہے۔ یہاں تک کہ پوری قوم کا عصبی جوش سرد ہو جاتا ہے! ور سارے خاندان فنا کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔ سُنَّةَ اللّٰهِ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنیَا وَ الْاٰخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِینَ۔

دیکھیئے کہ عرب میں جب قوم عاد کی سلطنت نے دم توڑا تو ان کے بھائی ثمود نے زمامِ حکومت سنبھالی پھر ان سے ان کے بھائی عمالقہ نے سلطنت کی باگ چھین لی۔ پھر ان کے بھائی حمیر تخت آرائے سلطنت ہوئے۔ اور ان کے بھی بعد تبابعہ کا دور دورہ ہوا۔ پھر اذواء اقتدار کے مالک بنے۔ اور ان کے بھی بعد مضر کی حکومت کا آغاز ہوا۔ یعنی یہی حال ایرانی سلطنت کا ہوا کہ جب کیانی سلطنت فنا کے نذر ہوئی، تو ساسانی برسرِ اقتدار آئے۔ پھر مسلمانوں کے ہاتھوں ان کا وجود بھی مٹ گیا۔ اسی طرح یونانیوں کی سلطنت ان کے ہاتھ سے نکل کر رومیوں کے ہاتھ میں پہنچی۔ اسی طرح مغرب میں قبائل بربر میں سے کتامہ و مغراوہ کا جب دور دورہ ختم ہوا تو صنہاجہ اور ملثمین نے زور پکڑا۔ پھر بعض زناتہ کی شاخوں نے اپنے ملک کی داغ بیل ڈالی۔ غرض اقتدار کے اس سارے ملکی ردوبدل وانقلاب میں عصبیت و حمیتِ خاندانی کی کارفرمائی ہے۔ جس میں عصبیت زیادہ ہوتی ہے وہی اقتدار اعلیٰ کا مالک بن بیٹھتا ہے اور عیش پسندی، تن آسانی اور ناز و نعمت کی دلدادگی حکومت و سلطنت کی جڑیں کھوکھلی کر ڈالتی ہے۔

جب ایک خاندان و قبیلہ کی حکومت ختم ہوتی ہے تو زمامِ اقتدار اسی انسان کے ہاتھ میں آتی ہے جو کہ حکمراں خاندان کی عصبیت میں شریک ہو۔ اور جس کے زیرِ امر و زیرِ فرمان ساری عصبیتیں رہ چکی ہوں! ور اسی کی فرمانروائی سے مانوس ہوں۔ اور یہ صورتِ نسب قریب کی حالت میں ہے کہ حکومت ایک قوم کے مختلف خاندانوں میں چکر لگاتی رہتی ہے۔ کیونکہ عصبیت کا تفاوت نسب کے قرب و بعد پر منحصر ہے۔ البتہ جب عالم میں بڑا انقلاب رونما ہو، مثلاً ملک کا مذہب و دین بدل جائے۔ یا آبادیٔ عالم بڑے پیمانہ پر گھٹ جائے۔ یا کوئی اور انقلاب عالم ظہور میں آئے، تو پھر حکومت حکمراں طبقہ سے بالکل نکل جاتی ہے۔ اور ایک دوسری قوم حکومت سنبھال لیتی ہے جس کو کہ اللہ تعالےٰ اس کی جگہ پر لانا چاہے۔ چنانچہ اس حقیقت کے ثبوت میں تاریخ مضر کی مثال پیش کی جاتی ہے جو پشتوں اور نسلوں سے بدویت میں ڈوبے ہوئے اور تمدن و تہذیب سے ناآشنا تھے۔ اور مشرف باسلام ہوتے ہی انہوں نے حکومتوں اور سلطنتوں کے تختے پلٹ دیئے۔ اور زمامِ اقتدار ان کے ہاتھ سے چھین لی۔

تیئسویں فصل

(مغلوب لوگ صاحب اقتدار طاقت کی طور طریق، لباس و پوشاک، مذہب و عقیدہ، عادت و خصلت اور دیگر حالات میں نہایت شوق و ذوق سے پیروی و اتباع کرتے ہیں۔)

اس کا راز یہ ہے کہ انسان کی فطرت ہے کہ جو اس پر غالب آتا ہے۔ اس کے کمال کا وہ معتقد اور گرویدہ ہو جاتا ہے یا تو انتہائی تعظیم کی وجہ سے غالب کا کوئی نہ کوئی کمال اس کی نظر میں بچ جاتا ہے۔ اور اس کے دل میں گھر کر لیتا ہے۔ یا اس کو یہ دھوکا لگتا ہے کہ غالب کا غلبہ اس پر بتقاضائے طبع نہیں۔ بلکہ بے پناہ کمال کی وجہ سے ہے۔ جیسا ہی کہ یہ خیال و عقیدہ دل میں سمایا مغلوب غالب کے ہر رنگ میں رنگنے لگتا ہے۔ اور اپنے عمل سے اس کی تصویر کھینچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسی فعل و عمل کو ہم اقتدا سے تعبیر کرتے ہیں۔ یا مغلوب اس غلط فہمی میں مبتلا ہوتا ہے کہ غالب کے اقتدار کا سبب نہ عصبیت ہے نہ قہر و طاقت بلکہ یہی عادات و خصائل مذہب و عقائد اس کے غلبہ کا راز ہیں۔ جو اس کی نظر میں بچ گئے ہیں۔ اس کا ماحصل بھی پہلی وجہ سے ملتا جلتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بھی غلبہ کا راز حل کرنے میں اس کو دھوکا لگتا ہے۔ چنانچہ اسی غلط فہمی کے ماتحت اور زیر اثر آپ دیکھیں گے کہ مغلوب غالب کی ہر پہلو سے نقل اتارتا جاتا ہے۔ کیا لباس و پوشاک، کیا مرکب و سلاح اور کیا دیگر حالات زندگی۔ اولاد کا بھی یہی رویہ رہتا ہے کہ وہ بھی اپنے آباد کی ہُو بہُو نقل اتارتی جاتی ہے۔ اس کا سبب صرف یہ ہے کہ اولاد کی نظر میں اس کے آباد و اجداد کمال و فضل کے مرکز ہوتے ہیں۔ اسی طرح ہر ملک کے حالات کو سامنے لائیے اور دیکھئے کہ زیر فرمان مخلوق کس طرح اپنے حاکم وقت کے لباس و پوشاک اور وضع قطع میں اکثر اس کی پیروی کرتی ہے۔ اور شاہی لشکر کی وردی کی تقلید کرتی ہے۔ یہ محض غلبہ و اقتدار کے زیر اثر بلکہ غلبہ تشبیہ پیدا کرنے میں یہاں تک اثر انداز ہے کہ جب ایک قوم دوسری قوم کے ہمسایہ میں ہو اور فی الجملہ اس کے زیر اثر تو متاثر قوم اپنی پڑوسی قوم کا تشبہ و اقتدا میں بہت کچھ اثر لیتی ہے۔ چنانچہ آج ہمارے زمانہ میں اہل اندلس جلالقہ سے اسی لئے لباس و پوشش، وضع و ہیئت عادات و دیگر حالات میں گہری مشابہت پیدا کر رہے ہیں۔ یہاں تک کہ دیواروں، کارخانوں اور گھروں میں تصاویر اور نقش و نگار بنانے میں بھی انہیں کی نقل اتارتے ہیں کہ گہری نظر سے دیکھنے والا صاف جان جاتا ہے کہ یہ سب کچھ جلالقہ کے استیلاء و غلبہ کی کارفرمائی ہے، اور کچھ نہیں۔ یہیں سے اس مقولہ کی سچائی کا بھی پتہ لگا لیجئے العامۃ علی دین الملک کہ عام لوگ بادشاہ وقت کے مذہب پر چلتے ہیں۔ اس سے یہی ہماری بیان کردہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ بادشاہ چونکہ اپنی ماتحت رعایا پر غلبہ و اقتدار رکھتا ہے، اس لئے رعایا اسی کی اقتدا کرتی ہے۔ رعایا معتقد ہوتی ہے کہ اس کا بادشاہ پورے کمال و فضل کا مالک ہے۔ جس طرح اولاد اپنے باپ، اور شاگرد اپنے استاد کے کمال کے معتقد ہوتے ہیں۔

چوبیسویں فصل

(جب کوئی قوم مغلوب ہو کر دوسروں کے پنجہ میں پھنستی ہے تو بہت جلد فنا کا راستہ لیتی ہے)

اس کا راز یہ ہے کہ جب کسی قوم کی زمام اختیار کسی کے ہاتھ میں جاتی ہے اور وہ غلام بن کر دوسروں کی آلۂ کار بنتی ہے اور ان کی دست نگر ہوتی ہے تو سستی و کاہلی کا مادہ اس میں پیدا ہو جاتا ہے۔ قوم کے افراد کی ہمتیں پست اور امیدیں سرد ہو جاتی ہیں۔ توالد و تناسل کا سلسلہ کمزور پڑ جاتا ہے اور آبادی روز بروز رو بانحطاط ہوتی ہے۔ کیونکہ آبادی کی زیادتی و بہتات بلند ہمتی و تازہ آرزوؤں کے باعث ہوتی ہے۔ جو قوائے حیوانیہ میں جوش و نشاط کی لہر دوڑا دیتی ہیں جب سستی سے امیدیں سرد ہو جاتی ہیں۔ اور جوش و نشاط طبع اور دیگر تمدن کے اسباب غائب ہو جاتے ہیں۔ اور عصبیت تو غلبہ کے باعث پہلے ہی عدم کے نذر ہوتی ہے۔ تو لامحالہ ایسے حالات میں آبادی کا گھٹنا شروع ہو جاتا ہے لوگوں میں کسب و عمل کا شوق سرد ہونے اور جد و جہد کا مادہ مٹنے لگتا ہے۔ مدافعتِ نفس سے وہ عاجز و قاصر ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ غلبہ ان کی شوکت و شان کو توڑ مروڑ کر رکھ دیتا ہے۔ اب یہ ہر غلبہ آور طاقت سے دب جاتے ہیں۔ اور ہر قوی کا لقمہ بنتے ہیں۔ عام اس سے کہ وہ حکومت و تمدن کے معراجِ کمال کو پہنچے ہوں یا نہیں۔

اس کا ایک راز اور بھی ہے۔ وہ یہ کہ انسان چونکہ زمین میں خلافتِ الٰہی قائم کرنے کے لئے پیدا ہوا ہے۔ اور وہ بالطبع رئیس ہے۔ اور رئیس جب اپنی ریاست کھو بیٹھے اور عزت سے ہاتھ دھو لے، تو فطرۃً وہ سست و کاہل ہو جاتا ہے۔ نہ کھانے ہی کو دل چاہتا ہے نہ پینے کو۔ انسان تو انسان، درندہ حیوانات کی بھی یہی خصلت سُنی گئی ہے۔ کہ جب تک وہ آدمیوں کی قید میں رہتے ہیں، بچے دینا چھوڑ دیتے ہیں۔ یہی حال مغلوب قوموں کا ہے کہ اول دوسروں کی غلامی میں پہنچ کر آبادی میں گھٹنے لگتی ہیں اور کمزور پڑ جاتی ہیں۔ اور پھر فنا کا شکار ہوتی ہیں۔ فارسی قوم کو دیکھ لیجئے کہ ایک وہ وقت تھا کہ دنیا ان سے بھری پڑی تھی۔ پھر جب عرب کا دورِ حکومت آیا، اور ان کی عصبیت و شوکت ٹوٹی، تب بھی وہ بہت کچھ باقی رہ گئے۔ چنانچہ نقل ہے کہ حضرت سعد رض نے مدآئن کے اس طرف کے علاقہ کی جب مردم شماری کرائی تو باشندوں کی تعداد ایک لاکھ سینتیس ہزار نکلی۔ ان میں سے سینتیس ہزار تو صاحب خانماں تھے، لیکن جب عرب کے زیرِ فرمان آئے۔ اور عرب کا قہر و تسلط ان پر جا، تو کچھ ہی باقی نہ بچے۔ اور پھر دھیرے دھیرے ایسے مٹ مٹا گئے کہ گویا تھے ہی نہیں۔ تہاں یہ خیال پیدا نہ ہو کہ ان کے مٹنے اور نیست و نابود ہونے میں ظلم و تشدد کا ہاتھ ہے۔ کیونکہ اسلامی حکومت تو عدل و انصاف پر قائم تھی۔ بلکہ یہ سب کچھ انسان کی طبیعت نوعیہ کی کارستانی ہے کہ کوئی قوم جہاں غیر کی محکوم ہوئی اور دوسرے کا آلۂ کار بنی، اس نے عدم کا راستہ پکڑا۔ سوڈانی قوموں کو دیکھئے کہ وہ غلامی کے لئے کس قدر جلد رام ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ وہ ناقص الانسانیت ہیں۔ اور ان کا مزاج حیواناتِ عجم سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یا غلامی کا طوق وہ لوگ اپنی گردنوں میں برضا و رغبت ڈالتے ہیں۔ جو مرتبہ، مال و عزت کا لالچ رکھتے ہیں۔ مثلاً مشرق میں ترک، اندلس میں جلالقہ یا فرنگی۔ کہ ان کو غلامی اختیار کر لینے میں کوئی باک نہیں ہوتا۔ اور جاہ و مرتبہ کی امید میں وہ اس کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔

پچیسویں فصل

(عرب کا غلبہ و اقتدار زیادہ تر کھلے اور بے روک ممالک پر ہوتا ہے)

عرب چونکہ اپنی طبیعت میں وحشت رکھتے ہیں۔ یہ لوٹ مار کے زیادہ عادی ہیں۔ جنگ و جدال اور لڑائی بھڑائی کے خطرات میں اپنی جان کو ڈالے بغیر جب اور جس چیز پر ان کا قابو لگتا ہے، اس کو لوٹ لاٹ کر چلتے بنتے ہیں اور دشت و بیابانوں میں جاکر پناہ لیتے ہیں جب تک مدافعت کی نوبت نہ آئے، یہ جنگ و جدال میں اپنی جان کو نہیں پھنساتے یہ ایسے مقامات کو چھوڑ جاتے ہیں جن کی فتح یابی زیادہ قربانی مانگتی ہو۔ بلکہ ایسی جگہوں پر زیادہ چھاپے مارتے ہیں جو بآسانی ان کی لوٹ مار کا شکار ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح وہ قبیلے اور قومیں بھی ان کی دست برد سے بچ جاتی ہیں جو پہاڑوں کے دروں میں رہتی ہیں۔ کیونکہ عرب ان کو سر کرنے کے لئے دقتوں، دشواریوں اور خطروں کو برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتے۔ لیکن جب کسی قوم کو کھلے میدان میں رہتے بستے دیکھتے ہیں۔ یا کبھی حکومت کو کمزور پاتے ہیں تو اس کو اپنے لئے ایک تر نوالہ سمجھتے ہیں۔ اور لوٹ لاٹ کر اس کو تباہی کے گھاٹ اتارتے ہیں۔ اس لئے کہ اس میں ان کو زیادہ دقت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔ غرض کھلے میدان کے باشندے جب تک پوری طرح ان کے زیر اقتدار نہ آجائیں، اس وقت تک وہ غریب اسی طرح لٹتے کھسٹتے رہتے ہیں۔ پھر مختلف قبائل کے خاندان اپنی اپنی باری سے ان پر حکومت و سیاست کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کا زمانۂ حکومت خود ختم ہو جاتا ہے۔

چھبیسویں فصل

(عرب جب کسی ملک پر غالب آتے ہیں تو وہ ملک بہت تیزی سے تباہی و بربادی کی طرف قدم بڑھاتا ہے۔)

واقعہ یہ ہے کہ عرب ایک وحشی قوم ہے۔ جس میں وحشیانہ عادات و خصائل ایسی جڑ پکڑ گئے ہیں کہ یہ ان کے جبلی و فطری عادات شمار ہونے لگے ہیں۔ اور یہ وحشت عربوں کو یوں زیادہ پسند ہے کہ اس میں ان کو دوسروں کی تابعداری سے چھٹکارا ملتا ہے۔ اور کسی کی سیاست کے سامنے وہ اپنا سر نہیں جھکاتے۔ ان کا یہ رجحانِ طبع ظاہر ہے کہ آبادی و تمدن کے سخت خلاف ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ یہ ادھر اُدھر چلنے پھرنے اور لوٹ مار کے عادی ہیں۔ اور یہ عادت لامحالہ ان کو چین سے نہیں بیٹھنے دیتی کہ ان سے کوئی آبادی بس سکے۔ اب مثلاً پتھر کہ اس کی حاجت ان کو محض اس غرض سے ہے کہ اس سے وہ اپنے چولہے بنائیں۔ اس لئے پتھر کی خاطر وہ عمارتیں توڑ پھوڑ کر ان سے پتھر حاصل کر لیتے ہیں۔ یا مثلاً لکڑی کہ اس کی ضرورت بھی ان کو صرف اس مقصد کے لئے ہے کہ اس کی بنی ہوئی میخوں وغیرہ سے وہ اپنے خیمے نصب کریں۔ اسی مقصد کے پیش نظر وہ اچھے خاصے مکانوں کی چھتیں توڑ ڈالتے ہیں۔ اور ان سے لکڑیاں نکال لے جاتے ہیں۔ اس لئے گویا ان کا وجود عمارتوں اور مکانوں کے لئے سخت مضر و منافی ہے جو آبادی و تمدن کے لئے اصل اصول کا کام دیتی ہیں۔ یہ تو ان کی عام حالت ہے۔ اور یوں بھی لوگوں کے مالوں کو اینٹھ لینا اور چھین لینا ان کا طبعی خاصہ ہے۔ اور ان کا رزق ان کو نیزوں کے سایہ کے نیچے ملتا ہے۔ پھر لوگوں کا مال لینے میں بھی کسی حد و غایت پر صبر کرنا نہیں جانتے۔ بلکہ جس چیز پر بھی ان کی نظر پڑ جاتی ہے خواہ مال و متاع ہو یا برتنے

برتانے کی چیزیں ان کو لوٹ کھسوٹ لیتے ہیں۔ جب غلبہ و اقتدار سے ان کا پورا قابو ہو جاتا ہے تو لوگوں کے مالوں کی حفاظت کی کوئی سبیل نہیں رہتی۔ آبادی برباد ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ اور یہ بھی ہے کہ یہ اہل صنعت و حرفت کی مطلق قدر نہیں کرتے۔ وہ اپنی انتھک کوششوں سے جو کچھ تیار کرتے ہیں، ان کی ان کے نزدیک کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی ہے۔ اور اس حقیقت کو ہم آگے چل کر واضح کریں گے کہ کسب و معاش کا اصل ذریعہ صنعت و حرفت ہی ہے۔ اور جب صنعت و حرفت کی ناقدری ہونے لگتی ہے اور وہ ملک میں بے قیمت شمار ہونے لگتی ہے تو لوگوں کے دلوں میں صنعت و حرفت کی امنگ کمزور پڑ جاتی ہے بلکہ سرد ہو جاتی ہے اور ہاتھ کام سے رک جاتے ہیں۔ اور ملک مرعوب ہو جاتے ہیں۔ آبادی فساد پذیر ہوتی ہے۔

عرب کے زیر اقتدار بربادی ملک کی ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ ملک کے بندوبست میں یہ کسی خاص توجہ سے کام نہیں لیتے۔ نہ فساد و جھگڑے کی روک تھام کرتے ہیں ہر ایک کو دوسرے کے ستانے سے باز رکھتے ہیں۔ ان کی پوری ہمت اس پر جمی ہوتی ہے کہ کسی صورت سے لوگوں کے مال لوٹ کھسوٹ لے جائیں۔ جب وہ اپنی غرض پوری کر چکتے ہیں تو پھر اہل ملک کے حالات سے بالکل نظر پھیر لیتے ہیں۔ نہ ان کی مصلحتوں کی دیکھ بھال کرتے ہیں نہ ان کو ارتکاب مفاسد سے روکتے ہیں۔ بہت دفعہ لوگوں پر جرمانے قائم کرتے ہیں۔ صرف اس لالچ سے کہ اس راستہ سے ان کو مالی فائدہ پہنچے، آمدنی کی ایک شکل ہو، اور کثرت دولت جمع ہو سکے۔ کیونکہ یہ زرطلبی کے دلدادہ تو پہلے ہی سے ہیں۔ چنانچہ ان کے اس طرز عمل سے بجائے اس کے کہ ملک میں فساد رکے۔ ظالم کا ہاتھ روکا جائے۔ فساد کی آگ اور بھڑکتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بھاری بھاری تاوان قائم کرنے سے حکومت کی زر اندوزی کی غرض اور زیادہ پوری ہوتی ہے۔ رعایا مطلق العنان ہو جاتی ہے۔ اور مطلق العنانی اجتماع انسانی کے لیے مضر اور آبادی کو تباہ کر دینے والی ہے۔ کیونکہ یہ بات بیان ہو چکی کہ بادشاہ کا وجود طبیعت انسانی کا خاصہ ہے۔ جس کے بغیر انسان کا وجود قائم نہیں رہ سکتا۔ اور نہ انسان کی اجتماعی زندگی کی کوئی شکل متصور ہو سکتی ہے۔

بربادی ملک کی ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ ان میں خودسری پرلے درجہ کی ہوتی ہے یہ دوسرے کی حکومت کو برداشت نہیں کر سکتے۔ اگرچہ وہ دوسرا باپ، بھائی یا قبیلہ کا مکھیا ہی کیوں نہ ہو۔ ہاں کبھی حیا و شرم سے بادل ناخواستہ دب جاتے ہیں۔ اسی لئے ان میں حاکموں کی تعداد زائد ہوتی ہے جو یکے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک رعایا کو خوب نچوڑتا ہے۔ اور ان پر حکومت کے ارمان نکالتا ہے۔ تو بیچاری رعیت بھی بربادی کا نشانہ بنتی ہے اور گھٹنے لگتی ہے۔ نقل ہے کہ ایک اعرابی حجاز سے عبدالملک کے پاس آیا۔ عبدالملک نے اعرابی سے حجاج کا حال پوچھا۔ اس نے گویا حجاج کی سیاست کی تعریف کرتے ہوئے اور اس کے حسن انتظام کو ظاہر کرتے ہوئے کہا کہ میں اس کو تنہا ظلم کرتا ہوا چھوڑ آیا ہوں (گویا عرب میں اگر صرف حاکم ہی ظلم و ستم کرتا ہو تو یہ اس کے حسن انتظام کی علامت ہے) غرض جس ملک پر انہوں نے حکمرانی کی اور قابو پالیا، اس کی آبادی گھٹی۔ ملک ویران ہوا۔ اور زمین کی حالت کچھ سے کچھ ہو گئی۔ مثلاً یمن ان کی قرارگاہ بنا تو بربادی کے گھاٹ اترا سوائے چند ہی شہروں کے۔ عراق کا بھی یہی حال ہوا کہ پارسیوں کے زمانہ میں کیسا ہرا بھرا تھا۔ اور اب کیسا اجڑا ہوا ہے۔ ادھر شام بھی ویران ہے۔ پانچویں صدی کے ابتداء میں بنو ہلال اور بنو سلیم نے آ کر مغرب و افریقہ پر تسلط جمایا۔ اور ساڑھے تین سو برس

حکومت کی۔ پھر ان کو زوال ہوا۔ اور تمام ملک ویرانی کے بھینٹ چڑھا۔ حالانکہ ان سے پہلے سوڈان اور بحیرہ روم کے درمیان کا سارا علاقہ آبادی سے بھرا ہوا تھا۔ چنانچہ شہروں اور قریوں میں مٹی ہوئی آبادی کے آثار و علامات اور اجڑے ہوئے گھروں کے کھنڈرات اب بھی زبان حال سے اگلی آبادی کا پتہ دے رہے ہیں۔

ستائیسویں فصل

(عرب کو جب کبھی ملکی اقتدار نصیب ہوا، وہ نبوت و ولایت یا کسی اور بے پناہ دینی اثر کے ماتحت ہوا)

اصل کا راز یہ ہے کہ عرب چونکہ وحشی الخلق ہیں، اور درشتی و خود داری، بلند ہمتی اور حکمرانی کا چسکا بڑے پیمانہ پر اپنے اندر رکھتے ہیں، اس لئے یہ بعض بعض کا محکوم بننا بڑی مشکل سے گوارا کرتے ہیں۔ یہ اپنی خواہشات میں کسی خاص نقطہ پر بڑی مشکل سے جمع ہوتے ہیں۔ اب جب نبوت یا ولایت کی دعوت ان میں پھیلتی ہے، تو داعی چونکہ انہیں میں سے ہوتا ہے تو ان کی نخوت اور کبر و ساری کافور ہو جاتی ہے۔ اور یہ بہت آسانی سے رام ہو کر اکھٹے ہو جاتے ہیں۔ دین خود ان کی مزاجی درشتی و اکڑ، حسد و خود پسندی کے مادہ کی بیخ کنی کرتا ہے۔ ان میں نبی یا ولی ان کو احکام خداوندی پر قائم رکھنے اور ناپسندیدہ اخلاق و عادات کو مٹا کر پسندیدہ صفات و خصائل ان کی جگہ پیدا کرنے کی ان تھک کوششیں کرتے ہیں۔ اور اظہار حق کے لئے ان سب کو ایک جی اور ایک دل کر دیتے ہیں۔ جب یہ اتحاد و اتفاق کی ایک ہی لڑی میں پرو جاتے ہیں تو ملکوں پر چھا جاتے ہیں۔ اور ملکوں کی زمام حکومت اپنے ہاتھ میں سنبھال لیتے ہیں۔ عرب گو درشت خو و درشت مزاج ہوتے ہیں مگر تمام قوموں سے جلد تر حق و ہدایت کو قبول کر لیتے ہیں۔ یہ اس لئے کہ ان کی طبیعتیں کج ملکات اور مذموم عادات سے پاک ہوتی ہیں۔ وحشی الطبع ہونے کے باوجود فطرت سلیمہ پر قائم ہیں۔ اور بھلائی کو تسلیم کر لینے کی بڑی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اور قبیح و نازیبا عادات اور ناشائستہ جذبات قبول کرنے سے بہت دور اور بہت حد تک محفوظ ہوتے ہیں۔

اٹھائیسویں فصل

(سیاست ملکی سے عرب تمام اقوام سے دور تر اور ناآشنا ہیں)

اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب سب قوموں سے زیادہ بدویت اپنے اندر رکھتے ہیں۔ سب سے زیادہ دور دراز بیابانی مقامات میں رہتے بستے ہیں۔ اور شاداب مقامات کی ضروریات زندگی سے بالکل بے پرواہ اور کنارہ کش ہیں کیونکہ وہ جفاکش زندگی کے عادی ہیں۔ وہ دوسروں سے بے نیاز رہتے ہیں۔ ان میں سے بعض بعض کی تابعداری گوارا نہیں کرتا۔ کیونکہ ان کے مزاجوں میں جو وحشت ہے، اس کا تقاضا یہی ہے۔ ان میں جو برائے نام رئیس ہوتا ہے وہ اکثر ان کا سخت محتاج ہوتا ہے۔ تاکہ وہ ان کی حمایت و عصبیت سے مدافعانہ طاقت اپنے میں پیدا کرے۔ اسی وجہ سے وہ ان کی دلجوئی کرنے اور کرم و احسان کے ساتھ ان کے ساتھ برتاؤ کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اور ان کی دل شکنی اس کو کسی صورت سے منظور نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر وہ اس کے خلاف عمل کرے تو عصبیت کا سارا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ اور اس کو اپنا تحفظ اور خود ان کا تحفظ بھی ناقابل عمل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ملکی سیاست کا تقاضا یہ ہے کہ حکمران بجبر و اکراہ

وبزور و قہر قوانین سیاسیہ کو ملک میں نافذ کرے۔ ورنہ آشتی و نرمی سے سیاست کا نفاذ و اجراء غیر ممکن ہے۔ پھر اس کی وجہ ایک یہ بھی ہے جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ عربوں کی طبیعت کا زیادہ سے زیادہ رجحان اس طرف ہوتا ہے کہ لوگوں سے ان کے مال اینٹھے جائیں اور ان کو لوٹا کھسوٹا جائے باقی اس کے علاوہ ریاست و حکومت کے جو کچھ فرائض ہیں مثلاً احکام ملکی رائج کرنا، یا بعض کو بعض کی دستبرد سے بچانا ان سے وہ قطعی کنارہ کش رہتے ہیں۔ چنانچہ جب قوم پر حاوی ہو جاتے ہیں تو اخذِ اموال کا مقصد سامنے رکھتے ہیں۔ اور تمام احکام ملکی کو پس پشت ڈالتے ہیں۔ اور ان سے دور ہی رہتے ہیں۔ بسا اوقات مخلوق پر بھاری بھاری جرمانے قائم کر کے آمدنی و وصولی کے رستے کھولتے ہیں۔ اور بعض از بیش مالی فائدے اٹھاتے ہیں۔ تو اب سیاست رانی سے ان کو کیا واسطہ اور کیا علاقہ۔ بلکہ یہ تو ایسے اغراض کے بندے ہوتے ہیں جن کی برآری ملک کو فساد و بربادی کی طرف لے جاتی ہے۔ فسادات دن دونے رات چوگنے ہوتے ہیں۔ اور آبادی ملک بربادی کا شکار ہوتی ہے۔ اور ان حالات کے تحت ان کی محکوم قوم کا ہر فرد ایسا خود سر و مطلق العنان ہو جاتا ہے کہ وہ دوسروں پر ظلم کے پہاڑ توڑنے لگتا ہے۔ اور یوں ایک دوسرے کے ساتھ دست بگریباں رہتے ہیں۔ تو ایسی صورت میں آبادی کس طرح متصور ہو سکتی ہے یہ درندوں کی طرح ایک دوسرے کو لقمۂ تر ہو جاتے ہیں۔ اس پورے بیان سے صاف نتیجہ نکلا کہ عرب قوم کو سیاست ملکی سے دور کا تعلق بھی نہیں۔

ہاں دین و مذہب کی جلا سے جب عرب کی طبائع کا رنگ پلٹتا ہے تو پھر سیاست ملکی کی قابلیت ان میں پیدا ہوتی ہے۔ یہ مذہب ان میں ظلم و تشدد کی جڑ کاٹ کر محبت و پیار پیدا کرتا ہے۔ اور ایک کو دوسرے کی طرف دست درازی سے روکتا ہے۔ چنانچہ جب عرب قوم میں حکومت و سلطنت کی بنیاد پڑی، اور دین نے شرعی قوانین کے ماتحت سیاسی امور کو پختگی سے ملک میں رائج کیا اور وہ احکام رائج و نافذ کئے جو آبادی کی ظاہری و باطنی مصالح کی رو سے از بس ضروری تھے۔ اور اسی نہج پر خلافتوں کا سلسلہ چلا تو پھر ان عربوں کی حکومت نے زور پکڑ لیا۔ اور ان کی سلطنت میں ایک شان پیدا ہو گئی۔ چنانچہ رستم ایرانی فوج کا سپہ سالار جب مسلمانوں کو جماعت کی صف بندی میں اکٹھا دیکھتا تو کہتا کہ عمر رضی واقعی کرشمہ ساز انسان ہے کہ عرب کے کتوں کو کیسے آداب سکھا رہا ہے۔

پھر جب مسلمان قبائل نے دین چھوڑا تو سلطنت بھی ان کے ہاتھ سے نکلی اور سیاست کو بھی انہوں نے بھلا دیا۔ وہ پھر اپنے ریگستانوں کی طرف چل دیئے۔ اور اپنی ساری شان عصبیت کو بھول بھلا گئے۔ پھر وحشت ان میں آ گئی اور تابعداری و اطاعت کے مادہ سے بے بہرہ ہو گئے۔ اب ان میں ملک کی کوئی علامت و نشانی نہیں۔ سوائے اس کے کہ یہ خلفا کی اولاد میں سے ہیں۔ اور ان کے ہم قوم جب خلافت کا نام و نشان بالکل مٹا اور حکومت کی باگ ان کے ہاتھوں سے بالکل نکل گئی اور یہ عجم سے بچھڑ گئے تو انہوں نے پھر وہی جنگل کا راستہ پکڑا۔ اور اب نہ یہ حکومت کی حقیقت کو جانتے ہیں نہ سیاست کے معنی سے واقف ہیں۔ بلکہ ان میں سے بہت سے یہ بھی نہیں جانتے کہ کبھی کسی زمانہ میں ان میں سلطنت رہ چکی ہے۔ اور وہ اس شان و شوکت کے مالک رہ چکے ہیں جو شاید ہی کسی قوم کو ملی ہو۔ مثلاً عاد، ثمود، عمالقہ، حمیر، تبابعہ، بنی امیہ، بنی عباس کی سلطنتیں اس امر کی شاہد ہیں۔ لیکن جب انہوں نے دین کو بھلا دیا تو وہ پھر اپنی اصل بدویت کی طرف پھر گئے۔ مگر اب بھی بعض وقت یہ عرب کمزور حال سلطنتوں کو دبا لیتے ہیں۔ جیسا کہ آجکل وہ مغرب پر مسلط ہیں۔ مگر اس کا نتیجہ وہی ہوتا نظر آتا ہے کہ آبادی بربادی

وخرابی کا نشانہ بنے گی۔ کیونکہ یہ جب سیاستِ ملکی سے بالکل نابلد ٹھہرے، اور نظمِ امورِ مملکت سے عاجز، تو آبادی کیسے باقی رہے۔ وَاللّٰہُ یُؤْتِیْ مُلْکَہٗ مَنْ یَّشَآءُ۔

انتیسویں فصل

(بدوی و دیہاتی شہریوں کے محتاج و دست نگر ہوتے ہیں)

ہم بیان کر چکے ہیں کہ دیہات کی آبادی شہری آبادی کے لحاظ سے ناقص و ادھوری ہوتی ہے۔ کیونکہ آبادی کے لئے جن امور کی ضرورت پیش آتی ہے، وہ سب کے سب بدویوں کو کہاں نصیب۔ ان کے ہاں تو محض کاشتکاری کا دھندہ چل سکتا ہے۔ کاشتکاری کے آلات و اوزار بھی وہاں دستیاب نہیں ہوتے۔ کیونکہ ان کو زیادہ تر شہر کے حرفت پیشہ و صنعت کر لوگ بناتے ہیں۔ نہ ان کے ہاں بڑھئی ہیں نہ درزی اور نہ لوہار جن سے ان کی معاشی ضروریات حل ہو سکیں۔ اسی طرح یہ دیہاتی روپے سے بھی تہیدست ہوتے ہیں۔ یہ محض اشیاء اپنے ہاتھ میں رکھتے ہیں مثلاً کھیتی باڑی کے سے غلہ جانوریا ان سے حاصل کردہ اشیاء، دودھ، اون۔ کھال وغیرہ کہ ان کو روپے کے عوض شہریوں کے ہاتھ بیچ کر اپنی گذر چلاتے ہیں۔ لیکن ان کی حاجت شہروں کی طرف ضروری و احتیاجی امور کی وجہ سے ہوتی ہے اور شہریوں کی احتیاج دیہاتیوں کی طرف کمالی اور زائداز ضرورت اشیاء کی دستیابی میں۔ جب تک دیہاتیوں کو اہل شہر پر تسلط و غلبہ حاصل نہ ہوا ہو۔ یہ اہل شہر ہی کے دست نگر رہتے ہیں۔ اور شہری اپنی ضروریات اور خدمات میں ان سے کام لیتے ہیں۔ اگر شہر میں کوئی صاحب شوکت فرمانروا ہے تو یہ ہمیشہ اس کے قہر کے نیچے دبے رہتے ہیں۔ اور اس کے حلقہ اطاعت سے نہیں نکلتے۔ اور اگر ایسا نہیں تو کم از کم شہر میں کسی نہ کسی کو تو باقی اہل شہر پر ریاست و اثر نصیب ہوگا۔ ورنہ آبادی کا شیرازہ بکھر جائے۔ پھر یہی رئیس دیہاتیوں کو اپنی اطاعت میں رکھتا ہے اور اپنے حوائج میں ان سے کام لیتا ہے یا رضامندی و خوشی سے کہ مثلاً روپیہ پیسہ صرف کر کے ان کا دل خوش کرتا ہے اور یہ لالچ میں اس کی خدمت میں لگے رہتے ہیں۔ پھر یہ اسی روپیہ پیسہ سے شہر سے اپنی ضروریات زندگی مہیا کرتے ہیں یا وہ رئیس بجبر و اکراہ ان سے کام لیتا ہے۔ اگر وہ صاحب قدرت ہے اور دیہاتیوں پر کسی قسم کا قابو رکھتا ہے کبھی ان کو اپنے غیروں و خویشوں سے بھی چھڑا دیتا ہے۔ جب کچھ دیہاتی اس کے قابو میں آجاتے ہیں، تو باقی بھی اس کے سامنے سر اطاعت خم کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر ایسا نہ کریں تو ان کو اپنی بربادی کا خطرہ ہوتا ہے۔ اور یہ وہ کر نہیں سکتے کہ ایک طرف سے منتقل ہو کر دوسری طرف جا بسیں، اور رئیس کے بے جا تشدد سے جان چھڑائیں۔ اس لئے کہ تمام اطراف و جوانب میں بدویوں نے زبردست قبضہ جما رکھا ہے۔ کسی کو اپنے پاس پھٹکنے نہیں دیتے۔ لہٰذا دیہاتی غریب اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں دیکھتے کہ شہریوں کے زیر اقتدار دبے پڑے رہیں۔ اور ان کے غلبہ و تسلط میں زندگی کے دن کاٹیں۔

کتاب اول کا تیسرا باب

سلطنت و ملک و خلافت اور مراتب سلطانیہ اور وہ حالات جو ان کو پیش آتے ہیں وہ سب اس باب میں زیر بیان آئیں گے۔ اس میں قواعد و تتمے بھی ہیں۔

فصل اول

(عام سلطنت و ملک قومی شوکت و عصبیت سے حاصل ہوتے ہیں)

یہ ہم فصل اول میں بیان کر آئے ہیں کہ غلبہ و اقتدار، مدافعت و مقاومت، عصبیت ہی کے راستہ سے معرض وجود میں آتے ہیں۔ کیونکہ عصبیت ہی کی یہ کارسازی ہے کہ وہ قوم میں غیرت و حمیت کی رگ حرکت میں لاتی ہے۔ ایک دوسرے پر مٹنا سکھاتی ہے۔ پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ سلطنت ایک نہایت باشرف و بالذات مرتبہ ہے جو کہ اپنے دامن میں دنیا بھر کی بھلائیاں، جسمانی و نفسانی لذات و شہوات چھپائے ہوئے ہے۔ اسی لئے اس مرتبہ کے حصول میں آپس میں رشک و حسد اور ایک دوسرے سے بازی لے جانے کا مادہ پیدا ہوتا ہے۔ مشکل ہی سے کوئی اس عزت کے دوسرے کو دینے میں ایثار دکھاتا ہے۔ جب تک کہ وہ پورا مجبور و مغلوب نہ ہو جائے، اس کو کسی طرح ہاتھ سے نہیں جانے دیتا۔ اس میں نزاع و جھگڑا رونما ہوتا ہے۔ اور اکثر و بیشتر جنگ و قتال کی نوبت آتی ہے۔ تب کہیں جا کر سلطنت و غلبہ نصیب ہوتا ہے۔ اور غلبہ کا پورا دارومدار عصبیت پر ہے۔ عصبیت کی یہ کرشمہ سازی عام مخلوق کی نظر سے اوجھل ہے۔ انہوں نے وہ تمام حالات یکسر بھلا دیئے، جن کے ماتحت سلطنت و حکومت کی بنیاد پڑی تھی انہوں نے چونکہ شہریت ہی میں آنکھ کھولی ہے۔ اور سلطنت کو پشتہا پشت سے یکے بعد دیگرے منتقل ہوتے ہوئے دیکھ رہے ہیں، اس لئے وہ ان حالات سے قطعی ناواقف ہیں جو سلطنت کے ابتدائی وجود کا سبب بنے۔ انہوں نے تو انہیں فرمانرواؤں کو دیکھا جو اپنا اقتدار جما چکے تھے۔ اور سب ان کے حلقۂ اطاعت میں آ چکے تھے۔ اور اس لئے اجرائے احکام کے لئے وہ عصبیت سے بے نیاز تھے۔ ان کو کیا پتہ کہ حکومت کی ابتدا کیسے ہوئی۔ ان کو کیا علم کہ اگلے سلاطین نے کن مشکلات و تکالیف کا سامنا کر کے حکومت کی بنیاد ڈالی تھی۔ اس بارے میں اہل اندلس کی مثال خاص طور سے قابل غور ہے کہ انہوں نے بھی عصبیت کے اس بے پناہ اثر کو بھلا دیا۔ کیونکہ حکومت کو قائم ہوئے عرصہ دراز گذر چکا ہے۔ اور اب وہ عصبیت سے بے نیاز و بے پرواہ ہیں۔

دوسری فصل

(سلطنت کی جب جڑیں مضبوط ہو جاتیں تو وہ عصبیت سے بے نیاز ہو جاتی ہے)

یہ تحقیق اس راز پر مبنی ہے کہ شروع شروع میں بے پناہ طاقت ہی کے زور سے لوگ نئی سلطنت کے سامنے سر جھکاتے ہیں، چونکہ لوگ اس سے مانوس نہیں ہوتے، اس لیے اس کی تابعداری نئی اور عجیب سی معلوم ہوتی ہے۔ پھر جب ایک خاص خاندان میں سلطنت جم جاتی ہے، اور اس میں مختلف سلاطین کی تخت نشینی کا ایک سلسلہ قائم ہو جاتا ہے تو لوگ سلطنت کی ابتدائی حالت بھول جاتے ہیں۔ اور حکمران خاندان کا سکہ سب پر بیٹھ جاتا ہے لوگ اس کی اطاعت و تابعداری کو اپنے دینی عقیدہ میں جگہ دیتے ہیں۔ ان کے معاملات پر ایسے جان توڑ کر لڑتے ہیں کہ گویا یہ ان کا مذہبی جہاد ہے۔ تو اب ایسے با اقتدار خاندان کو عصبیت کی کیا ضرورت پڑی جبکہ اس کی اطاعت و فرمانبرداری کتاب اللہ کا ایک حکم بھی جانے لگی جو نہ قابل تبدیلی ہے نہ سزاوار ترک۔ اور عقائد ایمانیہ کی ایک بڑی تصور ہونے لگی۔ ایسے حالات میں اس برسر اقتدار خاندان کی سلطنت و حکومت کا تحفظ و قرار یا تو غلاموں اور پروردہ لوگوں کے بل بوتے پر ہوتا ہے جنہوں نے عصبیت سلطنت میں پرورش پائی۔ اور اسی میں آنکھ کھولی۔ یا ان افراد کی مدد پر جو گو نسبی رشتہ سے تو خارج ہیں، مگر نسبت ولایت ان کو حاصل ہے چنانچہ بنی عباس کے زمانہ کی یہی حالت رہی۔ کیونکہ عربی عصبیت تو عہد معتصم اور اس کے بیٹے واثق باللہ ہی سے ختم ہو گئی تھی اس کے بعد سلطنت کا قرار عجم۔ ترک، دیلم، سلجوقیہ وغیرہ جیسی پروردہ قوموں سے ہوا۔ پھر آخر عجم ہی اطراف و جوانب سلطنت پر چھا گئے۔ اور حکومت مرکز کی طرف سمٹنے لگی یہاں تک کہ خود بغداد کا علاقہ بھی ان کی دست برد سے نہ بچ سکا۔ دیلم اس پر چڑھ آئے اور اس پر قابو پا لیا۔ اور تمام علاقہ کو اپنے زیر نگیں لے آئے۔ پھر جب دیلم کے اقتدار نے دم توڑا تو سلجوقیہ سلطنت کے مالک بن بیٹھے اور ملک کو اپنی فرمانروائی میں لے آئے۔ پھر انہوں نے بھی میدان چھوڑا اور تاتار ملک پر امنڈ پڑے۔ خلیفہ کو قتل کیا اور ملک کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔

یہی حال صنہاجہ کا مغرب میں رہا۔ کہ تقریباً پانچویں صدی میں یا اس سے کچھ قبل ان کی عصبیت فساد پذیر ہو گئی اور ان کی سلطنت گھٹتے گھٹتے آخر مہدیہ، بجایہ، قلعہ اور افریقیہ تک اس کے حدود آ کر مل گئے۔ بلکہ اس محدود قلمرو پر بھی دشمن کی طرف سے سخت حملے ہونے لگے۔ لیکن بہرحال ان کا وقار و اقتدار ایک حد تک چلتا رہا۔ یہاں تک کہ انہوں نے بھی کوس رحلت بجایا اور چل بسے۔ اور موحدین مصامدہ کی قوی عصبیت کا زور لئے ہوئے ملک پر چھا گئے۔ یہی حال بنی امیہ کی سلطنت کا اندلس میں ہوا کہ جب ان کی عربی عصبیت نے ان سے منہ موڑا، طوائف الملوکی کا دور دورہ ہوا۔ ہر حاکم اپنی جگہ خود مختار و مطلق العنان حاکم بن بیٹھا۔ اور پورے علاقہ کو انہوں نے آپس میں بانٹ لیا۔ جو جس علاقہ پر حکمران تھا وہ اسی کا مالک بن گیا اور واحد مختار۔ غرض ان کے ساتھ وہی ہوا جو عجم کے ہاتھوں دولت عباسیہ کا ہوا۔ ہر ایک نے شاہانہ القاب و لوازم و اطوار اختیار کئے۔ اہالیان اندلس میں چونکہ عصبیت کا جذبہ اور قومی حمیت و ہمدردی کا مادہ ختم ہو چکا تھا، اس لئے کسی نے ان کی حرکات و افعال پر کان تک نہیں ہلایا۔ اور کسی کو ذرا سے اختلاف یا ان کے کاموں کو رد و بدل کرنے کی طاقت و تاب نہ رہی۔ چنانچہ اسی طمطراق سے یہ اپنی حکومت چلاتے رہے۔ جیسا کہ ابن شرف کہتا ہے

مِمَّا یُزَهِّدُنِیْ فِیْ اَرْضِ اَنْدَلُسٍ اَسْمَاءُ مُعْتَصِمٍ فِیْهَا وَمُعْتَضِدِ
اَلْقَابُ مَمْلَکَةٍ فِیْ غَیْرِ مَوْضِعِهَا کَالْهِرِّ یَحْکِیْ اِنْتِفَاخًا صُوْرَةَ الْاَسَدِ

(یعنی سرزمین اندلس میں معتصم و معتضد کے نام مجھے ناگفتنی پر آمادہ کرتے ہیں کہ نااہلوں نے ملوکانہ القاب اختیار کر لئے ہیں جن کی مثال ایسی ہے جیسے کہ بلی پھول کر شیر کی صورت بننا چاہتی ہے۔) اور فضائل بربر و زناتہ میں سے غلاموں اور خود پروردہ لوگوں کی استعانت و مدد سے اندلس پر اپنی حکومت کا سکہ بٹھایا۔ گویا بنی امیہ کی مثال سامنے رکھ کر کہ جس طرح انہوں نے اجانب کی طرف مدد کے لئے دست احتیاج بڑھایا تھا۔ جبکہ ان میں عصبیت عربی سرد ہو چکی تھی اور ابن ابی عامر کا ملک و سلطنت پر استیلا ہو گیا تھا۔ یوں ان سب چھوٹے چھوٹے حاکموں نے مل جل کر ایک شاندار حکومت قائم کر لی اور اس کو چلاتے رہے۔ یہاں تک کہ مرابطین لمتونہ کی زبردست عصبیت کے زور پر سمندر طے کر کے اس پار آئے اور ان کی حکومت کا تختہ الٹ دیا۔ اور ان کی حکومت کی جڑ بنیاد کھود کر پھینک دی۔ ان میں عصبیت برائے نام بھی نہ تھی اس لئے مقابلہ کی تاب نہ لا سکے۔ اس سارے بیان کا خلاصہ یہی نکلا کہ عصبیت ہی قوم میں حکومت کی بنیاد ڈالتی ہے۔ اور عصبیت ہی آگے چل کر اس کی حفاظت و نگرانی کرتی ہے۔ علامہ طرطوشی نے اپنی کتاب "سراج الملوک" میں لکھا ہے۔ ملک و سلطنت کی حفاظت و نگرانی کا سہرا تنخواہ دار و وظیفہ خوار سپاہ و لشکر کے سر ہے۔ یہ بات سلطنت عام پر صحیح نہیں بیٹھتی، جب کہ ابھی اس کی بنیاد رکھی جا رہی ہو۔ یہ کلام اسی وقت اپنے معنی رکھتا ہے جب کہ سلطنت جم کر اپنے دور کے آخری دن گذار رہی ہو۔ اور اہل ملک کا سرا طاعت حکومت وقت کے سامنے خم ہو گیا ہو۔ تو ایسے وقت البتہ وظیفہ خوار لشکر کے بل بوتے پر حکومت چلتی ہے۔ علامہ اس بات کے لکھنے پر غالباً اس لئے مجبور ہوئے کہ انہوں نے خود حکومت کو ایسی کمزور حالت میں پایا کہ وہ اپنی جوانی ختم کر کے بڑھاپے میں قدم رکھ رہی تھی۔ اور اب اس کی زندگی غلاموں اور جیرہ داروں کی مدد پر تھی یا ان تنخواہ دار سپاہیوں کی حمایت پر جو مدافعت ملک کے لئے تیار کئے جاتے تھے۔ کیونکہ علامہ نے طوائف الملوکی کا زمانہ دیکھا جب کہ دولت بنی امیہ فساد پذیر تھی۔ وہ اپنی عربی عصبیت کھو بیٹھی تھی۔ اور ہر امیر اپنی جگہ ایک خود سر آزاد حکمراں بنا ہوا تھا۔ ابن ہود اور اس کے بیٹے مظفر سرقوسی کے سہارے پر سلطنت چلتی تھی۔ اور چونکہ عرب پر عیش پسندی و تن آسانی اپنا اثر جما چکی تھی۔ اور تین سو برس سے وہ ناز و نعمت کی گود میں پل رہے تھے۔ اس لئے عصبیت کا مادہ ان میں کافور ہو گیا تھا۔ علامہ نے ایک خود مختار حاکم کے دور میں آنکھ کھولی۔ اور اس کی حکومت ہر چہار طرف پھیلی ہوئی دیکھی، جس کے خلاف کوئی سر نہیں اٹھا سکتا تھا اور مدافعت ملکی کا کام وظیفہ خوار فوج سے لیا جاتا تھا۔ اس لئے علامہ نے اپنی دیکھی دکھائی فضا کے ماتحت حکم لگا دیا کہ ملک کا تحفظ فوج و لشکر سے ہوتا ہے اور سلطنت کی ابتدائی حالت پر نظر نہیں ڈالی۔ اور یہ نہ سمجھا کہ سلطنت کی داغ بیل اہل عصبیت ہی ڈالتے ہیں۔ اور حکومت کا سنگ بنیاد انہیں کے ہاتھوں رکھا جاتا ہے۔

تیسری فصل

(بعض حکمران خاندان عصبیت سے بے پرواہ و بے نیاز ہو کر اپنی سلطنت قائم کرتے ہیں)

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً ایک خاندان یا قوم کی عصبیت کا لوہا دور دور کی قومیں اور قبیلے مان لیتے ہیں۔ اور دور دراز مقامات کے والیانِ ریاست بھی اس کی اطاعت کا دم بھرتے ہیں۔ اور اس کی شان و شوکت کا یقین رکھتے ہیں۔ اب اگر اس صاحبِ عصبیت کا کوئی برسرِ اقتدار شخص اپنے مقامِ حکومت سے روانہ ہو کر ان کی طرف عازم ہوتا ہے تو یہ سب کے سب والیانِ ریاست اس کو ہاتھوں ہاتھ لیتے ہیں۔ اس کی مدد پر کمر بستہ ہوتے ہیں اور اس کی حکومت جمانے کے لئے جان توڑ کوشش کرتے ہیں، کہ کسی صورت سے غیر مستحقوں کے ہاتھ سے اقتدار نکل کر مدار سلطان کے ہاتھ میں آ جائے۔ اور پھر اس معاونت کے صلہ میں ان کو بادشاہ کی طرف سے ملکی عہدے اور مرتبے سرفراز ہوں۔ مثلاً وزیر و قائد بنائے جائیں یا کہیں کی امارت و ولایت ان کو عطا ہو۔ باقی یہ امید و آرزو ان کو ہرگز نہیں ہوتی کہ وہ نئی حکومت میں حصہ بٹائیں اور برابر کے شریک ہوں۔ کیونکہ اس بادشاہ کی عصبیت ان کو بدل و جان تسلیم ہوتی ہے۔ اور اس کی جمی جمائی طاقت کے وہ مقر ہوتے ہیں۔ اس کی قوم کے قہر و غلبہ کا شہرہ عالم میں ایسا ہوتا ہے کہ لوگ اس کی اطاعت و فرمانبرداری کو ایک عقیدۂ ایمانی کی جگہ دیتے ہیں۔ اور اس کی خلاف ورزی کو گناہِ کبیرہ جانتے ہیں۔ ان کے ذہنوں میں یہ بات بسی ہوتی ہے کہ ادھر انہوں نے اس سے سرتابی کی۔ اور ادھر عذابِ الٰہی ان پر ٹوٹ کر گرا۔ چنانچہ یہی حالات بنو ادریس کو مغرب اقصٰی میں اور عبیدیین کو افریقہ و مصر میں پیش آئے۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ یہ علوی مشرق سے بھاگ کر اقصائے مغرب میں پہنچے۔ اور بنی العباس کے مقابلہ میں خلافت کے دعویدار ہوئے۔ چونکہ بنی عبد مناف میں بنی امیہ کے بعد خلافت و سلطنت عام طور سے بنی ہاشم کا حق سمجھا جاتا تھا، اس لئے یہ لوگ خلافتِ عباسیہ کے مقابلہ میں مدعی خلافت ہوئے۔ یہ بنی العباس کے دار الخلافہ کے گرد و نواح کو چھوڑ کر مغرب اقصٰی کی طرف جا نکلے اور مستقل حکومت کا دعوٰی کیا۔ چنانچہ بربر نے کئی بار مدد کر کے ان کی حکومت و سلطنت کو جمایا۔ قبائل اوربہ و مغیلہ بنو ادریس کی پشت پناہی کے لئے اٹھے۔ اور کتامہ، صنہاجہ اور ہوارہ عبیدیین کی مدد پر کمر بستہ ہوئے۔ آخر عصبیتوں کے زور سے ان کی حکومتیں قائم کر دیں۔ پہلے عباسیوں کے قبضہ سے پورا مغرب چھڑا لیا اور پھر افریقہ۔ اس کے بعد عباسیہ سلطنت سمٹنے لگی اور تنگ ہونے لگی۔ اور عبیدیین کی حکومت اس کے خلاف پھیلنے اور بڑھنے لگی۔ یہاں تک کہ مصر، شام اور حجاز سب عبیدیین کے زیر فرمان آ گئے اور انہوں نے عباسیوں سے ممالکِ اسلامیہ کا برابر کا حصہ بانٹ لیا۔ ان بربریوں نے گو اپنی جد و جہد سے عبیدیین کی سلطنت قائم کی تھی، مگر سلطنت کا حق عبیدیین ہی کے لئے تسلیم کرتے تھے۔ اور انہیں کی حقداری پر یقین رکھتے تھے۔ البتہ ان کی حکومت میں رتبوں اور مرتبوں کی آرزوئیں رکھا کرتے اور اسی پر فخر کرتے۔ کیونکہ ان کے دل و دماغ پر بنی ہاشم کے استحقاقِ سلطنت کا زبردست اثر تھا۔ وہ کس طرح ان کے خلاف کان ہلا سکتے تھے۔ جس طرح اس سے پہلے مضر اور قریش کا غلبہ بہت سی اقوام مان چکی تھیں۔ اور اس لئے ان کا اقتدار ان کی کئی پشتوں تک چلا۔ یہاں تک کہ سلطنتِ عربیہ کا بالکل خاتمہ ہو گیا۔ وَاللّٰہُ یَحْکُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُکْمِہٖ۔

چوتھی فصل

(ایسی سلطنتیں جن کا ملک وسیع تر ہوتا ہے اور ان کا اقتدار عام۔ ان کا آغاز دین ہی سے ہوتا ہے۔ خواہ نبوت کی شکل میں خواہ کسی اور دعوتِ دینی کی صورت میں۔)

اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک تغلب سے ملتا ہے اور تغلب عصبیت سے وجود میں آتا ہے۔ اور مختلف خواہشات کا ایک ہی مطالبہ پر متفق ہو جانا اور تمام قلوب کا ایک ہی نقطۂ خیال، ایک ہی مرکز و عقیدہ پر متحد ہو جانا توفیق خداوندی اور مددِ الٰہی کے بغیر ممکن نہیں۔ جو وہ دینِ حق کے قیام کے سلسلہ میں عطا فرماتا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے لَوْ اَنْفَقْتَ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا مَّا اَلَّفْتَ بَیْنَ قُلُوْبِھِمْ۔ اس کا راز یہ ہے کہ جب دلوں کا رجحان باطل خواہشات کی طرف ہوتا ہے اور دنیا کی جانب ان کا میلان، تو ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور آراء میں شدید اختلاف پھوٹ پڑتا ہے۔ اور جب دنیا اور دنیا کی باطل خواہشات کو چھوڑ کر نفوسِ انسانیہ حق کی طرف رخ کرتے ہیں اور اللہ کی خوشنودی کی طرف بڑھتے ہیں تو سب کا مقصد ایک ہی ہوتا ہے۔ آپس میں کشاکش کا مادہ رفو چکر ہو جاتا ہے۔ اور اختلاف و نزاع بیچ میں سے اٹھ جاتا ہے۔ ہر ایک دوسرے کی طرف مدد و مساعدت کا ہاتھ بڑھاتا ہے۔ اور یوں جب سب اتفاق و اتحاد کی ایک لڑی میں بندھ جاتے ہیں تو ان کی ایک شاندار حکومت قائم ہو جاتی ہے۔ اس کا بیان آگے چل کر بھی آئے گا انشاءاللہ۔ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی وَبِہِ التَّوْفِیْقُ لَا رَبَّ سِوَاہُ۔

پانچویں فصل

(دینی دعوت عصبیت کی قوت کو دوبالا کر دیتی ہے)

یہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ دین کا جذبہ بغض و حسد کے مادہ کی بیخ کنی کر کے انسانوں کا پورا پورا رخ حق و صداقت کی طرف کر دیتا ہے۔ اب جب حاملینِ دین اپنی کسی غرض پر سوچ بچار کرتے ہیں تو ایک ہی نقطۂ نظر سے۔ کیونکہ سب کی طلب ایک ہی رخ میں ہوتی ہے اور سب کا مطلب و مقصد واحد۔ اور اس پر وہ مضبوطی سے جمے ہوتے ہیں۔ رہے کورے سلطنت کے دلدادہ و طالب، کہ یہ تعداد میں اہلِ دین سے کس قدر بھی زیادہ ہوں، ان کی غرضیں آپس میں مختلف اور سب کا باطل پر مدار۔ اور موت کے ڈر سے ایک دوسرے سے بچھڑ جانے والے ہیں یہ اہلِ دین کے مقابلہ کی تاب نہیں لا سکتے۔ اگرچہ تعداد میں ان سے کئی گنا زائد ہوں۔ بلکہ ان سے بچھڑ جاتے ہیں۔ اور پھر عیش و عشرت و آرام پسندی جلد ان کو فنا کے گھاٹ اتار دیتی ہے۔ چنانچہ صدرِ اسلام میں عرب کا یہی حال تھا کہ اسلامی فوجوں کی تعداد معرکہ ہائے قادسیہ و یرموک میں تیس ہزار سے کچھ ہی زائد تھی۔ اور ادھر سپاہِ فارس قادسیہ میں ایک لاکھ بیس ہزار سے کم نہ تھی۔ اور ہرقل کی فوج واقدی کی روایت کے مطابق چار لاکھ تھی۔ لیکن یہ دنیا پرست اس قدر زیادہ ہونے پر بھی عرب کے ریلے کو نہ روک سکے۔ بلکہ عربوں نے ان کو شکست دی۔ اور ان کا مال و اسباب لوٹ لیا۔ یہی رنگ لمتونہ و موحدین کے مقابلہ میں قبائل مغرب کا تھا کہ وہ عصبیت میں بھی زائد تھے اور تعداد میں بھی بیش۔ لیکن قبائل لمتونہ و موحدین میں دینی یک جہتی نے ان کی عصبیتِ قومی کو دوبالا کر دیا تھا۔ اور وہ سب حق و صداقت کی خاطر جان دینے پر تیار رہتے۔ اور یہی

وجہ ہوئی کہ مغربی عصبیت ان کے مقابلہ کی تاب نہ لا سکی۔ اور ان کے حملہ کو نہ جھیل سکی۔ اسی حقیقت کے ماتحت جب دینی جوش و ولولہ ماند و سرد پڑ جاتا ہے تو دیکھئے حکومت کی کمان کیسے گر جاتی ہے۔ اور اب غلبہ کا مدار عصبیت قومی پر آ کر ٹھہرتا ہے نہ کہ دین کی زیادتی پر۔ چنانچہ برابر عصبیت رکھنے والی سلطنتیں یا کچھ کم زیادہ ان سلطنتوں پر چھا جاتی ہیں جو کسی وقت دینی جوش کے بل بوتے پر خود ان پر غالب ہو گئی تھیں۔ اگرچہ یہ عصبیت میں بھی زائد تھیں اور بدویت میں بھی۔ یہی حالت اس وقت تھی جب کہ موحدین زناتہ کے مقابلہ میں ڈٹے ہوئے تھے کہ زناتہ مصامدہ کے مقابلہ میں گو بدویت میں بھی پیش تھے اور وحشت پسندی میں بھی۔ لیکن چونکہ مصامدہ مہدی کی اتباع میں دینی جوش و مذہبی جذبہ سے سرشار تھے، اس لئے ان کی قومی عصبیت بہت طاقت و زور پکڑ گئی تھی۔ اور اسی بنا پر شروع میں جب ان کی زناتہ سے ٹکر ہوئی تو ان پر غالب آ گئے، اور ان کو مطیع کر لیا۔ اور پھر یہی تھے کہ جب ان میں دینی جوش سرد ہوا، اور مذہبی ولولہ ماند پڑا تو زناتہ کے لقمہ بن گئے۔ زناتہ چاروں طرف سے ان پر ٹوٹ پڑے اور حکومت کو ان کے ہاتھوں سے چھین لیا۔

چھٹی فصل

(دعوت دینی عصبیت کے بغیر پوری نہیں ہوتی)

یہ بات معرض بیان میں آ چکی ہے کہ عام مخلوق کو جب کسی نقطۂ خیال و مقصد واحد پر جمع کیا جائے۔ اور اس کے لئے اُبھارا جائے تو اس کے لئے عصبیت لابدی ہے۔ اسی لئے حدیث شریف میں آیا ہے مَا بَعَثَ اللّٰہُ نَبِیًّا اِلَّا فِی مَنْعَۃٍ مِنْ قَوْمِہٖ۔ جب انبیاء علیہم السلام کو ہی عصبیت کے بغیر چارہ نہیں جو لوگوں کی عادات بدلنے پر سب سے زائد قدرت رکھتے ہیں تو اوروں کا تو کیا پوچھنا۔ وہ تو ضرور ہی تبدیلیٔ عادات انسانی کے لئے عصبیت کے محتاج ہوں گے۔ کیونکہ عصبی حمایت کے بغیر ان کی دعوتِ حقہ چل نہ سکے گی۔ دیکھ لیجئے ابن قسی شیخ الصوفیہ، تصوف میں کتاب خلع النعلین کا مصنف، جب داعیٔ حق ہو کر اندلس میں مہدی کی دعوت سے پہلے اپنے اصحاب مرابطین کی معیت میں اٹھا تو کچھ مدت اس کا اثر جما۔ کیونکہ ایک طرف تو لمتونہ موحدین کے ساتھ گتھ رہے تھے۔ اور ان کی ساری توجہ انہیں کی طرف منعطف تھی۔ دوسرے اندلس میں اس وقت کوئی صاحب عصبیت قبائل بھی نہ تھے کہ وہ اس کے زور کو روکتے۔ لہٰذا اس کا قدم جما۔ مگر جونہی موحدین مغرب پر چھائے، ابن القسی بھی مع اپنے ساتھیوں کے موحدین کے سامنے جھکا اور ان کی دعوت میں داخل ہوا۔ قلعہ ارکش اور اس کے ثغور سے موحدین کو آگے بڑھنے کا موقعہ دے دیا۔ چنانچہ اندلس میں موحدین کے داعی سب سے پہلے یہی مرابطین بنے۔ اور انہیں کے تسلط کو "ثورۃ المرابطین" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

غرض اسی طرح جب عام لوگوں میں نازیبا باتوں کا رواج پڑتا ہے تو عبادت گذار، دین کے پیرو اور فقہاء و علماء ظلم پیشہ امیروں کی اصلاح و ہدایت کے لئے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ اور ناشائستہ و نازیبا باتوں کو مٹا کر نیک چلنی پھیلاتے ہیں۔ اور ان ہدایت کی تبلیغ کرنے والوں کا مقصد سوائے اس کے کچھ نہیں ہوتا کہ یہ اللہ تعالےٰ کی طرف سے اجر و ثواب کے مستحق بنیں۔ اور ان کو دیکھ کر ان کے بہت سے پیرو اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ اور جان بکف ہو کر ان کے ساتھ ہو لیتے ہیں سخت سے سخت خطرات سے دوچار ہوتے ہیں۔ بلکہ اکثر تو موت کا بھی شکار ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ بغیر عصبیت کے وہ ایسے امر عظیم کی انجام دہی کا بیڑا اٹھاتے ہیں، اس لئے ان کو اجر و ثواب کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا یوں ہی جانیں دیتے ہیں۔

اللہ تعالٰے نے ایسے مہالک میں اپنی جان ڈالنے کے لئے نہیں کہا ہے۔ بلکہ قدرت و طاقت کی قید لگائی ہے۔ مثلاً آنحضرت نے فرمایا ہے مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ (اگر تم کوئی امر منکر دیکھو تو اپنے دست و پا سے اس کو بدلنے کی کوشش کرو۔ اگر تمہیں اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے سمجھاؤ۔ اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو کم از کم دل سے اسے برا سمجھو) بادشاہوں کے حالات و اطوار، سلطنتوں کے اصول و آئین ایسی گہری جڑ پکڑے ہوئے ہوتے ہیں کہ ان کو کوئی چیز ہلا نہیں سکتی۔ تا وقتیکہ کوئی قوی دعوت نہ ہو۔ اور اس کے پیچھے بھی قبائلی اور خاندانی عصبیت کار فرما ہو۔ اسی طرح انبیاء علیہم السلام کی دعوتِ حق میں بھی عصبیت کار فرما ہوتی ہے۔ گو ان کو خاص تائید حق نصیب ہوتی ہے اور اللہ تعالٰی کی پوری مدد ان کے شامل حال۔ لیکن چونکہ دنیا میں اللہ تعالٰے نے ہر شئی کا قرار عادت و سبب پر رکھا ہے اس لئے انبیاء علیہم السلام کو بھی عصبیت سے کام لینے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اب وہ شخص جو بغیر عصبیت کے ایسے بڑے کاموں پر اقدام کرے۔ اگرچہ وہ حق پر ہو پھر بھی ہلاکی کے گڑھے میں آ رہتا ہے۔ ہاں وہ جو در پردہ طالب ریاست و حکومت ہو، اور ظاہر میں دین و مذہب کا علم بردار، تو وہ تو واقعی اسی کا سزاوار ہے کہ اس کو موانع روک لیں اور ہلاکتیں اس کی سدِّ راہ بنیں۔ کیونکہ شرعی ریاست اور دینی امامت امر الٰہی ہے جو بغیر اللہ کی رضامندی، اس کی مدد، خلوص نیت اور مسلمانوں کے لئے خیر خواہی اور خیر اندیشی کے پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچتا۔ یہ وہ حقیقت ہے جس کی صداقت میں کسی مسلمان صاحب بصیرت کو شک و شبہ ہو ہی نہیں سکتا۔

سب سے پہلے ایسا ہیجان اور ایسی ہل چل بغداد میں اس وقت مچی جب کہ طاہر بن حسین نے بغداد میں قیامت برپا کی اور امین کو قتل کیا۔ ادھر مامون نے خراسان سے عراق آنے میں دیر کی۔ اور پھر علی بن موسیٰ رضا رضہ کو اپنا ولیعہد مقرر کیا۔ اور تمام بنو العباس مامون کے خلاف ہو کر خلع بیعت پر آمادہ ہو گئے۔ اور ابراہیم بن المہدی کے ہاتھ پر بیعت ہوئی۔ گویا یہ ایسا ہل چل و بے چینی کا وقت تھا کہ سارا شہر بغداد لاقانونیت کا ایک اڈا بن گیا تھا۔ امن و چین میں بسنے والی مخلوق کی طرف شہری غنڈوں، اوباشوں اور فوجی سپاہیوں نے دستِ ظلم و تعدی دراز کیا۔ راستے لوٹ لوٹ کر لوگوں کا مال و اسباب بازاروں میں لا کر چوڑے دھاڑے بیچنے لگے۔ اہل شہر داد خواہی کے لئے حکام کے پاس جاتے، مگر وہ ان کی ایک نہ سنتے۔ جب حالات ایسے ناگفتہ بہ ہو گئے تو دینی اور صلاح پذیر لوگ میدان عمل میں آئے۔ کہ فساق کا ہاتھ ظلم سے کوتاہ کریں۔ اور تشدد بیجا کا قلع قمع کریں۔ اسی سلسلہ میں خالد دریوس نامی ایک مصلح اٹھے جنہوں نے بھلائی و نیکی کو رواج دینے اور بدی و برائی کو صفحۂ ہستی سے مٹانے کی کوشش کی۔ ایک کثیر مخلوق ان کے جھنڈے کے نیچے آ کر جمع ہوئی۔ مصلح مذکور نے فتنہ پردازوں سے سخت جنگ لڑی اور ان کو قابو میں لا کر خوب گوشمالی کی۔ پھر ان خالد کے بعد ہی ایک اور شخص سہل بن سلامۃ الانصاری جس کی کنیت ابو حاتم تھی، اگرچہ و نواح بغداد سے نمودار ہوا۔ گلے میں قرآن لٹکا کر حق کا نعرہ بلند کرتا ہوا اٹھا۔ لوگوں کو خیر و بھلائی کی طرف بلایا اور بدی و شر سے باز رکھا۔ کتاب اللہ و سنتِ رسول اللہ پر عمل کرنے کے لئے مجبور کیا۔ پس کیا شریف کیا رذیل، بنی ہاشم میں سے بھی ان کے ساتھ ہو لئے۔ بغداد پہنچ کر طاہر کے محل میں اترا۔ خزانہ پر قبضہ کیا۔ اور شہر میں چکر لگا کر اوباشوں و بدمعاشوں کو دھمکایا۔ لوگوں کو سمجھایا کہ شہر کے اچکوں کو کچھ نہ دیں۔ خالد دریوس نے اس سے کہا کہ میرے نزدیک بادشاہ کا کوئی قصور نہیں۔ سہل نے جواب دیا کہ جو کوئی بھی کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کی مخالفت کرے گا، میں اس سے مقابلہ

کروں گا کہے یاشہ۔ ابراہیم نے جب بہل کی یہ بڑھتی ہوئی طاقت دیکھی تو فوج کو ترتیب دے کر اس کی گوشمالی کے لئے متعین کیا۔ فوج نے اس پر غلبہ حاصل کر کے اس کو قید کیا۔ اور یوں اس کی ساری کر و شان دفعۃً خاک میں مل گئی۔ مگر کسی صورت سے وہ قید سے بھی نکل بھاگا۔ اسی بنچ پر اس کے بعد اور بہت سے بناؤ ٹی حق کا دعویٰ بلند کرتے اٹھنے لگے اور انہوں نے یہ نہ سمجھا کہ اقامتِ حق کے لئے عصبیت کی کس قدر ضرورت ہے۔ نہ ہی وہ اپنی بدکرداریوں کے برے نتائج و عواقب کو دماغ میں لا سکے۔ ان کے بارے میں یہی مناسب ہے کہ اگر یہ مجنون و پاگل ہیں تو ان کا علاج معالجہ کیا جائے۔ اگر حکومت میں اختلال و گڑبڑی پیدا کرتے ہیں تو مار پیٹ یا قتل کی ان کو سزا دی جائے۔ یا ان کو مسخرہ سمجھا ن کر ان کے حالات سے استناد کیا جائے۔

ان میں بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنے آپ کو فاطمی امام منتظر مہدیٔ آخرالزمان کی طرف منسوب کر کے صاحبِ دعوت بن بیٹھتے ہیں۔ کوئی خود مہدی بن بیٹھتا ہے اور کوئی ان کا داعی و نائب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور حال یہ ہے کہ ایسے فریب باز نہ فاطمیہ کی حقیقت کو سمجھتے ہیں نہ امام منتظر کی کوئی خبر رکھتے ہیں۔ بلکہ اکثر کو تو آپ خبطی، پاگل یا مکار فریبی پائیں گے۔ جو ان نابکار حرکتوں سے اور اس قسم کی دعوت سے ریاست و سرداری حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ جس کی آرزو ان کے دل میں سمائے ہوئے ہوتی ہے۔ اب چونکہ اسبابِ عادیہ ان کے سازگار نہیں ہوتے، اس لئے یہ اپنے مقصد تک پہنچنے سے عاجز رہتے ہیں۔ اسی لئے یہ تمام اسباب سے کنارہ کش ہو کر دینی ڈھونگ رچاتے ہیں۔ اور سمجھتے ہیں کہ مذہبی پردہ میں وہ اپنے مقصود کو پالیں گے۔ اور وہ بلا کی جو آگے ان کو ملنی ہوتی ہے وہاں تک ان کا دماغ ہی نہیں جاتا۔ چنانچہ اسی فتنہ میں وہ فوراً موت کے بھینٹ چڑھتے ہیں اور اپنے کئے کی سزا پاتے ہیں۔

اسی آٹھویں صدی کے شروع کا قصہ ہے کہ سوس میں ایک شخص تو یذری نامی صوفی کے بھیس میں اٹھا اور ساحلِ سمندر پر مسجد ماسہ میں جا کر دعویٰ کیا کہ میں فاطمی امام منتظر (مہدی) ہوں کہ عام لوگ اس کے چکر میں آجائیں صورت یہ تھی کہ زمانہ کے حادثات و سانحات سے لوگوں کے دل اکتا اور گھبرا چکے تھے۔ اور امام مہدی کے انتظار ہی میں تھے۔ اور یہ بھی جانتے تھے کہ ان کی دعوت اسی مسجد سے شروع ہوگی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی دعوت پر سارے بربری قبائل جمع ہو گئے۔ رؤساء و امراء نے جب اس کا یہ رنگ دیکھا تو کھٹک گئے اور ڈرے کہ اب تا خیر پر فتنہ قابو سے باہر ہو جائیگا۔ عمر السکسیوی رئیسِ مصامدہ نے خفیہ طور سے ایک شخص کو ورغلا کر اس جھوٹے مدعی کو اس کے بستر ہی پر قتل کرا دیا۔

غمارہ میں بھی اسی آٹھویں صدی کے آغاز میں عباس نامی ایک شخص نے اٹھ کر مہدی ہونے کا دعویٰ کیا قبائل میں بہت سے رذیل اس کی بکواس پر بھی لگ پڑے۔ اس کی ہمت بندھی اور بادیس شہر پر چڑھائی کر کے اس کو زبردستی اپنے قبضہ میں لے آیا۔ لیکن اس کی دعوت کو شروع ہوئے چالیس ہی دن ہونے پائے تھے کہ یہ بھی قتل ہو کر دوسرے مکاروں کے ساتھ جا ملا۔ غرض تاریخ اس قسم کی بہت سی مثالوں کا پتہ دیتی ہے۔ دراصل عصبیت کے اثر سے غفلت برتنے پر اس قسم کی تلخیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اور حقیقت میں جو ڈھونگ رچائے، اور دھوکے کا جال بچھائے وہ اسی قابل ہے کہ بہت جلد اپنی سزا کو پہنچے۔ کیونکہ ظالموں کی یہی سزا ہے۔

ساتویں فصل

(ہر سلطنت اپنے خاص حدود میں گھری ہوئی ہوتی ہے کہ اس سے آگے قدم نہیں بڑھا سکتی)

جو قوم کسی سلطنت کی بنیاد رکھتی ہے اور اس کے بقا کے سامان مہیا کرتی ہے تو اس کو مجبوراً مختلف ممالک و سرحدات پر بٹ جانا پڑتا ہے تاکہ دشمن سے بچاؤ کے ذرائع مہیا ہو سکیں اور احکام سلطنت مثلاً خراج کی وصول یابی فتنہ و فساد کی بیخ کنی وغیرہ باحسن وجوہ نافذ کئے جا سکیں۔ جب قوم اس طرح متعدد رقبہ ہائے مملکت میں تقسیم ہو جاتی ہے اور سرحدات کی حد بندیاں مقرر ہو جاتی ہیں تو کسی نہ کسی حد پر پہنچ کر افراد کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ تو اسی حد کو مملکت کی انتہا اور اس سلطنت میں مرکز دولت کا بعید تر نقطہ سمجھنا چاہیئے۔ اب اگر حکومت اپنی اس آخری حد کو پار کر کے آگے بڑھنا چاہتی ہے تو ملک قومی حامیوں سے خالی رہ جاتا ہے۔ اور دشمن پڑوسیوں کو اپنے ارمان نکالنے کا اچھا موقع ملتا ہے۔ سلطنت وبال میں مبتلا ہوتی ہے کیونکہ ادھر دشمن کی جسارت و دلیری میں اضافہ ہوتا ہے اور ادھر خود سلطنت کی ہیبت اور اس کا وقار گرتا ہے۔

اور جب قوم کثیر ہو کر مختلف اطراف و جوانب و سرحدات پر بٹ جانے کے بعد بھی افراد بچ رہیں تو سلطنت میں طاقت باقی رہتی ہے کہ وہ اپنے حدود کو اور آگے ہی آگے بڑھائے یہاں تک کہ اپنی قومی حیثیت کے مطابق ایک حد پر جا کر ٹھہر جائے۔ اور اس کا سبب طبعی کہ حد خاص پر آ کر توسیع سلطنت کی کیوں گنجائش نہیں رہتی، وہی عصبی طاقت ہے جو اس میں پوری کارفرما ہے۔ اور یہ عصبیت ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ بلکہ ہر قوت فاعلہ کا یہی حال ہے۔ اور اس کی یہی شان ہے۔ چنانچہ سلطنت اپنے مرکزی مقام میں اور اس کے آس پاس تو زور و شور سے قائم ہوتی ہے اور جیسے جیسے وہ اپنے اطراف و جوانب کی طرف بڑھتی ہے اس میں کمزوری آتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ آخری حدود پر جا کر اس کا زور ٹوٹ جاتا ہے۔ اور اب حدود کے اس پار قدم نہیں رکھ سکتی۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ مثلاً ایک جرم نورانی کی شعاعیں جس قدر اپنے مرکز سے دور و بعید ہوتی جائیں گی اسی قدر وہ ماند پڑتی جائیں گی۔ یہاں تک کہ ایک حد پر پہنچ کر وہ بالکل ختم ہو جائیں گی۔ اور پھر تاریکی ہی تاریکی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ جب سلطنت میں ضعف و کمزوری آتی ہے تو اطراف و جوانب سے پہلے اس کا زور گھٹنے لگتا ہے اور مرکز ابھی محفوظ ہی رہتا ہے۔ یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ کو پوری سلطنت مٹانی ہوتی ہے تو آخر میں مرکز پر سے بھی سلطنت کا اثر مٹ جاتا ہے۔ اور جب مرکز حکومت پر غلبہ حاصل کر لیا جائے تو اطراف و جوانب رہ جانا سلطنت کو کوئی فائدہ نہیں پہنچاتا۔ بلکہ وہ خود ہی کمزور پڑ کر ختم ہو جاتے ہیں۔ یوں سمجھئے کہ مرکز کی حیثیت بالکل دل کی سی ہے جو چاروں طرف روح حیوانی پھیلاتا ہے اگر دل پر قابو پا لیا گیا تو بدن کے اطراف و جوانب خود بے طاقت ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ دیکھئے سلطنت فارس کا مرکزی مقام مدائن تھا جب مسلمان اس پر قابض ہو گئے تو ساری سلطنت فارس خود بخود عدم کے نذر ہو گئی۔ فتح مدائن کے بعد جو اطراف مملکت یزدجرد کے قبضہ میں رہ گئے تھے وہ سلطنت کو مٹنے سے نہ بچا سکے۔ اس کے برعکس شام میں رومی سلطنت کو دیکھ لیجئے کہ جب مسلمانوں نے ان کے ہاتھ سے شام چھینا تو یہ اپنے مرکز سلطنت قسطنطنیہ میں جا بیٹھے اور شام کا ہاتھ سے نکل جانے نے ان کو چنداں نقصان نہیں پہنچایا ان کی حکومت چلتی رہی۔ یہاں تک کہ پھر اللہ تعالے نے ان کو بالکل ہی مٹا ڈالا۔ خود عرب کی مثال سامنے رکھ لیجئے کہ ابتدائے اسلام میں

چونکہ ان کی جمعیت بکثرت تھی وہ کس طرح اپنے پڑوسی ملک شام، عراق اور مصر پر آناً فاناً چھا گئے۔ پھر ان سے بھی آگے بڑھ کر سندھ، حبش، افریقہ اور مغرب کو جا لیا۔ اور پھر اندلس کو بھی جا دبایا۔ اس کے بعد جب یہ مختلف حصص مملکت میں بٹے۔ سرحدات میں گھرے۔ حراستِ ملکی کی رعایتوں میں پھنسے۔ اور یوں بٹ بٹا کر ان کی تعداد بھی کم پڑی تو ان کی فتوحات کا سلسلہ ٹوٹا۔ اسلام کی آن بان میں فرق آنے لگا اور اس میں حدود سے آگے بڑھنے کی طاقت نہ رہی۔ لہٰذا اس طرح عربی سلطنت گھٹاؤ کی طرف بڑھتے بڑھتے آخر ختم ہوئی۔ یہی حال بعد کی آنے والی سلطنتوں کا ہوا کہ سلطنتوں کا قیام و بقا ان کے حامیوں کی قلت و کثرت پر موقوف رہا۔ جب تقسیم ہو کر افرادِ قوم کی تعداد گھٹی تو فتح کا سلسلہ بند ہوا۔ اور تسلط بھی ختم ہوا۔ سُنّۃَ اللّٰہِ فِیْ خلقہ۔

آٹھویں فصل

(سلطنت کی عظمت اس کے حدود و اطراف کا پھیلاؤ اور اس کے قیام و بقا کی درازی یہ سب اس کے حامیوں کی کثرت و قلت پر موقوف ہے)

اس کا راز یہ ہے کہ ملک کا قرار عصبیت سے ہے اور اہلِ عصبیت ہی اس کے محافظ ہوتے ہیں۔ یہی مُلک کے اطراف و اقطار میں پھیلتے اور منتشر ہوتے ہیں اور اس کی جڑوں کو مضبوط کرتے ہیں۔ اب جب سلطنت کے حامی و محافظ اور اہلِ عصبیت بکثرت ہوں گے تو وہ اپنے زور و طاقت میں قوی اور رقبۂ مملکت میں وسیع و کشادہ ہوگی۔ سلطنتِ اسلامیہ کی مثال لے لیجئے کہ جب اللہ تعالےٰ نے عرب کو دینی رشتہ سے جوڑ دیا۔ اور غزوۂ تبوک تک جو آنحضرت ؐ کی زندگی پاک کی آخری لڑائی شمار ہوتی ہے مسلمانوں کی تعداد مضر و قحطان میں سے ایک لاکھ دس ہزار تک پہنچ گئی پھر آنجناب ؐ کی وفات تک جو لوگ حلقۂ اسلام میں آئے، انہوں نے اور تعداد بڑھائی اور یہ ملکوں کی تسخیر کے لئے اٹھے تو کوئی رکاوٹ ان کو روک نہ سکی۔ اور کسی طاقت کی تاب نہ تھی کہ ان کی سدِّ راہ بن سکے۔ اس زمانہ کی سب سے بڑی دو زبردست ملکی طاقتیں یعنی فارس و روم کی حکومتیں بھی ان کے قدموں پر آ گریں۔ ترکوں کو مشرق میں، فرنگ، و بربر کو مغرب میں قوط (گاتھ) کو اندلس میں جا دبایا۔ حجاز کی سرزمین سے نکل کر سوسِ اقصیٰ تک پہنچے۔ اور یمن سے اٹھ کر اقصائے شمال میں ترکوں پر چھا گئے۔ یوں ساتوں اقلیموں کو اپنے زیرِ نگیں لے آئے۔ پھر صنہاجہ و موحدین کی حالت پر غور کیجئے جو عبیدیین کے مقابلہ میں ڈٹے ہوئے تھے کہ کتامہ جو عبیدیین کی پشت پناہی میں تھے، صنہاجہ و مصامدہ سے کہیں زیادہ تھے۔ اسی لئے ان کی سلطنت با عظمت و جلال ہوئی۔ افریقہ، مغرب، شام، مصر اور حجاز ان کی قلمرو میں آئے۔ پھر زناتہ کی مثال سامنے لائیے، کہ وہ چونکہ تعداد میں مصامدہ سے بھی کم تھے، اس لئے ان کا ملک موحدین سے بھی چھوٹا رہا۔ اسی طرح اگر دورِ حاضرہ کی دو سلطنتیں یعنی سلطنتہائے زناتہ بنی مرین اور بنی عبدالواد کو آپ دیکھیں تو یہاں بھی کثرت کی یہی کارفرمائی آپ کی نظر کے سامنے آئے گی کہ بنی مرین بنا بر کثرتِ تعداد و زیادتی شمار طاقت ور سلطنت کے مالک تھے۔ اور ان کا رقبۂ ملک بھی وسیع تھا۔ اور یہ کئی بار بنی عبدالواد پر غالب آئے۔ کہا جاتا ہے کہ بنی مرین کا شمار ابتدائے سلطنت میں تین ہزار افراد تک تھا اور بنی عبدالواد کی تعداد صرف ایک ہزار تھی۔ لیکن بنی عبدالواد کی خوشحالی اور تابعین کی کثرت نے ان کا شمار بہت جلد بڑھا دیا۔ غلبہ آور قوم اپنی ابتدائی سلطنت میں جو تعداد رکھتی ہے اسی کی نسبت سے اس کی سلطنت وسیع تر یا قوی تر

ہوتی ہے اور اس کی مدت بقا بھی اسی نسبت سے ہوتی ہے۔ یہ اس لئے کہ ہر موجود شئی کی عمر اس کے مزاج کی قوت پر مدار رکھتی ہے اور سلطنت کا مزاج عصبیت سے قرار پاتا ہے۔ جب عصبیت قوی ہوتی ہے تو مزاج بھی اسی طرح قوی ہوتا ہے اور سلطنت کی مدت بقا دراز۔ اب عصبیت کا دار و مدار یا اس کی بنا تعداد و شمار کی زیادتی پر ہے۔

اس تمام حقیقت کا صحیح راز یہ ہے کہ سلطنت میں خلل و کمزوری اطراف و جوانب سے رونما ہوتی ہے۔ اب حکومت جس قدر دور دور تک پھیلی ہوئی ہوگی اور اس کے اطراف مرکز سے دور کی مسافت تک بسے ہوں گے تو اطراف و جوانب میں رونما ہونے والی پریشانی و بے چینی اسی قدر دیر سے مرکز پر اپنا اثر دکھائے گی۔ حکومت کے علاقے مختلف و کثیر ہوتے ہیں اور مختلف ہی زمانوں میں ان میں خلل پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ اس لئے بسبب دوری مرکز کے مرکز پر کم و بدیر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اور یوں ہی حکومت کی مدت حیات بڑھ جاتی ہے۔ دیکھ لیجئے کہ بغداد میں بنو العباس اور اندلس میں بنو امیہ کی سلطنت اسلامی سلطنتوں میں زیادہ دیر پا رہیں۔ اور اختلال بڑے بڑے سے زیادہ پاک۔ البتہ چوتھی صدی ہجری کے بعد ان کی آن بان و ملکی وقار میں فرق آیا۔ عبیدیین کی سلطنت نے تقریباً دو سو اسی برس لئے اور حکومت صنہاجہ نے اس سے بھی کم۔ گویا ۳۵۸ھ سے (جب کہ معز الدولہ نے افریقہ کی حکومت بلکین بن زیری کے سپرد کی) ۵۵۷ھ تک جب کہ موحدین نے قلعہ و بجایہ پر قبضہ کیا۔ اور موحدین کی سلطنت کو اس وقت دو سو ستر برس گذر چکے ہیں۔ خلاصہ بیان یہ کہ حکومتوں کی عمریں ان کو قائم و برقرار رکھنے والوں کی نسبت سے دراز و کوتاہ ہوتی ہیں۔

نویں فصل

(جس ملک میں قبیلے بکثرت اور اہل عصبیت بہتات کے ساتھ آباد ہوتے ہیں، وہاں سلطنت کو مشکل سے استحکام نصیب ہوتا ہے۔)

اس کا راز یہ ہے کہ ایسی صورت میں چونکہ ملک میں مختلف رائیں اور طرح طرح کی خواہشات ہوتی ہیں۔ اور ہر رائے اور خواہش کی پشت پر ایک زوردار عصبیت کارفرما ہوتی ہے جو دوسری رائے و خواہش کو عمل میں آنے سے روکتی ہے اس لئے ہر وقت سلطنت کے خلاف بغاوتوں کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ گو سلطنت بھی اپنی الگ ایک عصبیت رکھتی ہے مگر اس کے ماتحت باعصبیت قبائل اپنے میں وہ قوت و شوکت پاتے ہیں کہ جس کی بنا پر وہ آئے دن سلطنت سے ٹکراتے رہتے ہیں۔ دیکھئے ابتدائے اسلام سے لے کر اب تک مغرب و افریقہ کے ملک اس حقیقت کی واضح ترجمانی کر رہے ہیں کیونکہ یہاں بربر کے اہل عصبیت قبائل آباد ہیں۔ اسی لئے انہوں نے ابن ابی سرح (صحابی) کے قدم نہ جمنے دیئے جبکہ اس کو ان پر اور فرنگ پر ایک گونہ غلبہ حاصل ہوا۔ اور پے درپے شورشیں بھی برپا کرتے رہے۔ اور مرتد بھی ہوتے رہے مسلمانوں سے بھی برابر کشت و خون ہوتا رہا۔ بلکہ دین و مذہب کی اشاعت کے بعد بھی شورش و ارتداد کو انہوں نے نہ چھوڑا۔ چنانچہ ابن ابی زید کا قول ہے کہ مغرب میں بربر بارہ مرتبہ مرتد ہوئے۔ اور اسلام موسیٰ بن نصیر کے عہد سے پہلے تک مضبوطی و پختگی کے ساتھ نہ پھیل سکا۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ افریقہ وہاں کے رہنے والوں کے دلوں میں پھوٹ ڈالتا ہے۔ اور اس سے جناب کی مراد یہ ہے کہ وہاں ایسے باعصبیت قبائل آباد ہیں جو کبھی حکومت و اقتدار کے سامنے نہیں جھکتے۔ اور نہ ان میں اتحاد و اتفاق کی صورت بنتی ہے۔ البتہ عراق و شام کی یہ حالت نہ تھی کیونکہ یہ ملک

فارس وروم کے زیر حمایت تھے۔ اور ان میں عام شہری و ناز پروردہ لوگ آباد تھے جو جنگ و جدال سے جان چراتے تھے۔ جب مسلمانوں نے روم و فارس پر غلبہ حاصل کر لیا اور حکومت کی باگ ان کے ہاتھ سے چھین لی تو حکومت کے سنبھالنے میں کوئی رکاوٹ حائل نہ تھی نہ کوئی مشقت درپیش۔ رہا مغرب کا حال تو وہاں بربر کے لاتعداد قبائل آباد تھے اور سب بدوی اور اہل عصبیت اور قومی حمیت رکھنے والے۔ ان میں جب ایک قبیلہ ہلاک ہوتا تو دوسرا اس کی جگہ لیتا اور سرکشی وارتداد میں اپنا وہی وطیرہ رکھتا۔ یہی خلشیں تھیں کہ جن کے باعث مسلمانوں کو افریقہ اور مغرب میں اپنی سلطنت جمانے میں عرصہ لگ گیا۔

اس سے پہلے بنی اسرائیل کے زمانہ میں شام کا بھی یہی حال تھا کہ اس میں قبائل فلسطین، کنعانی، بنی عیصو، بنی مدین، بنی لوط، روم، یونان، عمالقہ، اکریکش اور نبط وغیرہ جزیرہ و موصل تک بکھرے پڑے تھے اور سب شوکت و جداجدا عصبیت رکھتے تھے چنانچہ بنی اسرائیل کو وہاں اپنی سلطنت جمانے میں بڑی بڑی دقتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ کبھی قدم ان کے ڈگمگاتے اور کبھی جم جاتے۔ یہاں تک کہ اختلاف و نااتفاقی کی لہر ان میں بھی دوڑ پڑی۔ اپنے سلطان کے خلاف ہو گئے اور اس پر چڑھائی کی۔ غرض وہ اپنی پوری مدتِ بقا میں اطمینان سے جم کر حکومت نہ چلا سکے۔ یہاں تک کہ آخر فارس نے ان پر اپنا قبضہ جمایا۔ پھر یونان اور روم نے اور آخر میں تو بیت المقدس سے جلاوطن ہی کر دیئے گئے۔ اس کے برعکس وہ ملک جو عصبیت سے یکسر خالی ہو اس میں حکومت جلد قرار پکڑ لیتی ہے۔ اور گڑبڑ و ہرج و مرج کم ہونے کے سبب قوانینِ سلطنت بسہولت جاری ہو جاتے ہیں۔ ایسی جگہ پر حکومت وقت کو بھی چنداں عصبیت کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ جیسا کہ مصر و شام کی اس وقت حالت ہے کہ وہ اہل عصبیت قبائل سے بالکل خالی ہیں۔ ملکِ مصر کو دیکھئے کہ شورش و بغاوت نہ اٹھنے کی وجہ سے نہایت امن و راحت کے دور سے گذر رہا ہے۔ اہل عصبیت ہی حاکم ہیں۔ اور وہی محکوم۔ ترکی سلطنت ہے اور ترکی قبائل ہی وقتاً فوقتاً عنانِ حکومت سنبھالتے رہتے ہیں۔ خلافت عباسیہ بغداد کے نام کا خطبہ پڑھا جاتا ہے۔

اندلس کی حالت بھی اس وقت اسی رنگ کی ہے۔ بنو احمر اس پر حکمران ہیں۔ شروع ہی سے ان کی حکومت میں کوئی شوکت نہیں نہ کرّ و شان۔ بس سلطنت امویہ کا بچا ہوا ایک با عصبیت گھرانہ رہ گیا تھا جس کو اندلس پر تسلط نصیب ہوا۔ صورت یہ رہی کہ جب اندلس میں سلطنت عربیہ نے دم توڑا اور بربریوں سے لمتونہ و موحدین اندلس پر حکمراں ہوئے تو چند ہی روز میں ان کی حکومت ڈگمگانے لگی۔ اور سلطنت کا سنبھلنا مشکل ہو گیا۔ لوگ ان کے گہرے دشمن ہو گئے آخر موحدین نے اپنے آخری دور میں شہر مراکش کو بچانے کی خاطر بہت سے قلعے دشمنوں کے سپرد کر دیئے۔ حکومت کا یہ رنگ ڈھنگ دیکھ کر کچھ قبیلے جو شہری و تمدنی زندگی سے بہت حد تک دور تھے۔ اور عصبیت کا جذبہ اپنے اندر محفوظ رکھتے تھے۔ حکومت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ اور علم بغاوت بلند کیا۔ مثلاً ابن ہود، ابن احمر، ابن مردنیش یا ان جیسے اور۔ ابن ہود نے دعوائے حکومت بلند کیا۔ اور مشرقی خلافتِ عباسیہ کی مہم شروع کی۔ لوگوں کو موحدین کے خلاف شورش بپا کرنے پر ابھارا۔ چنانچہ سارے اہل ملک بدل گئے۔ اور انہوں نے موحدین کو نکال باہر کیا۔ اور اس طرح ابن ہود حکومتِ اندلس کا باقاعدہ مالک بن گیا۔

پھر ابن احمر نے برسر اقتدار آنے کی کوشش کی۔ ابن ہود کی دعوت کے خلاف علم بلند کیا۔ اور موحدین ہی سے

ابن ابی حفص صاحبِ افریقہ کے نام پر دعوت شروع کی۔ اور آخر اپنی ایک قریب الرشتہ چھوٹی سی جمعیت کی مدد سے جن کو "رؤسا" کہا کرتے تھے۔ حکومتِ اندلس لے ہی اڑا۔ اب اہلِ اندلس میں چونکہ عصبیت کا مادہ سرد و ماند پڑ چکا تھا اس لئے ابن احمر کو حصولِ اقتدار میں چنداں حمایت و عصبیت کی ضرورت پیش نہ آئی۔ پھر اس نے زناتہ کے ان لوگوں کی مدد سے جو سمندر کے راستہ سے اندلس میں آ بسے تھے، باغیوں کی اچھی طرح سرکوبی کی اور یہ لوگ بھی اس کے طرف دار بن کر لڑنے مرنے پر خوشی تیار ہو گئے۔ اس کے بعد ملوک زناتہ میں سے صاحبِ مغرب کے دل میں اندلس پر قبضہ کر لینے کا شوق چرایا تب بھی یہی قبائل زناتہ ابن احمر کے لیے ڈھال بنے یہاں تک کہ ابن احمر کی سلطنت کی بنیاد مضبوط ہو گئی۔ مخلوق اس سے مانوس ہو گئی اور پھر حکومت کو لینے کی کسی نے جرأت نہ کی چنانچہ اسی طرح ابن احمر کی حکومت پشت در پشت منتقل ہوتی ہوئی اب تک چلی آ رہی ہے۔ لہٰذا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ ابن احمر کا تسلط بغیر عصبیت کے نہ ہوا البتہ ابتدا میں اس کو عصبیت و حمایت کم نصیب تھی مگر اندلس پر تسلط کے لئے وہی بہت تھی۔ کیونکہ اندلس خود اہل عصبیت قبائل سے خالی تھا۔ پھر اس پر تسلط و قبضہ کے لئے زیادہ عصبیت کی ضرورت ہی کیا تھی۔ وَاللّٰہُ غَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِیْنَ۔

دسویں فصل

(بادشاہ قدرۃً اپنے آپ کو مجد و بزرگی کا واحد علم بردار جانتا ہے۔)

یہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ ملک عصبیت سے وجود میں آتا ہے۔ اور وہ عصبیت چند عصبیات سے مرکب ہو کر وجود پکڑتی ہے۔ جن میں ایک سب سے زیادہ قوی اور پر زور ہوتی ہے۔ اور سب پر غالب و مسلط۔ یہاں تک کہ سب عصبیتیں اس ایک میں ضم ہو کر رہ جاتی ہیں۔ پھر اسی عصبیت سے اقوام عالم کو زیر کیا جاتا ہے۔ اس حقیقت کا راز یہ ہے کہ عصبیت عامہ قبیلہ کے لئے ایسی ہے جس طرح ایک موجود شی کے لئے مزاج۔ اور مزاج کا قرار عناصر سے ہے۔ اور یہ امر اپنی جگہ طے شدہ ہے کہ عناصر متساویہ کے آپس میں ترکیب سے مزاج ہرگز قائم نہیں ہوتا۔ تاوقتیکہ ان میں ایک سب پر غالب عنصر نہ ہو۔ اور اس سے سب کی ترکیب وجود میں آئے بعینہٖ اسی طرح تمام عصبیات میں ایک ہی عصبیت کے غلبہ سے مملکت کا وجود متحقق ہوتا ہے۔ اور یہ غالب عصبیت کسی باشرف و باعزت گھرانے کو نصیب ہوتی ہے۔ اور اس گھرانے میں بھی ایک رئیس و سردار کا ہونا لازم ہے جو اپنے اہلِ عصبیت پر بھی غلبہ و تسلط رکھتا ہو اور دوسری عصبیات پر بھی۔ کیونکہ اس کے خاندان و گھرانے کو تمام گھرانوں پر فوقیت و برتری نصیب ہوتی ہے۔ اس طرح جب اس رئیس کو برتری عامہ نصیب ہوتی ہے اور فوقیت ملی، تو بتقاضائے طبیعتِ حیوانیت "ہمچو ما دیگرے نیست" کی صدا بلند کرتا ہے۔ رائے زنی و حکمرانی وغیرہ میں کسی کو اپنا سہیم و شریک نہیں جانتا۔ بلکہ خود کو بے مثال تصور کرتا ہے۔ اور یہ جذبہ طبیعتِ انسانی میں فطرۃً مرکوز ہے اور سیاستِ عالم بھی اسی کو مقتضی ہے۔ کیونکہ اگر اس مزاج کے چند حاکم یکجا ہو جائیں تو نظامِ عالم مختل ہو جائے۔ سیاست کا شیرازہ بکھر جائے اور فساد و ابتری کا دور دورہ ہو۔ چنانچہ رب العزت نے فرمایا ہے لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا۔ تو ایسی صورت میں ساری عصبیتوں کی آن بان و شان ماند پڑ جاتی ہے۔ کسی ایک کی طبیعت میں اتنی جرأت نہیں رہتی کہ وہ حکمرانی و فرمانروائی میں رئیس و بادشاہ کی ہمسری کا دم بھر سکے۔ گویا سب عصبیتیں کمزور و کند ہو جاتی ہیں۔ بس سب میں بادشاہ وقت ہی کی خوبی کا ڈنکا بجتا

ہے۔ ساری بزرگی و جاہ و شرافت اسی کے حصہ و نصیب میں آجاتی ہے۔ اور سب اس سے محروم نظر آتے ہیں۔ یہ یکتائی کا درجہ سلسلۂ سلاطین میں سب سے پہلے سلطان کو بطریق اکمل حاصل ہوتا ہے۔ اور دوسرے و تیسرے کو اپنے اپنے مرتبوں کے لحاظ سے ملتا ہے۔ بہر حال سلطنتوں میں اس امر کا ہونا لازم ہے۔ سُنَّةَ اللّٰهِ الَّتِیْ قَدْ خَلَتْ فِیْ عِبَادِهٖ ، وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔

گیارھویں فصل

(جب کسی قوم میں سلطنت آتی ہے تو تعیش کا اس کے ساتھ ساتھ پیدا ہو جانا طبعی امر ہے)

یہ اس صورت سے کہ جب کوئی قوم کسی ملک پر غلبہ و اقتدار حاصل کرتی ہے تو اہل ملک کا مال و دولت بھی لامحالہ اس کے ہاتھ آتا ہے۔ اور مال و دولت ملنے سے غلبہ اور قوم کی تعیشی زندگی میں اضافہ ہوتا ہے۔ ان کا ناز و نعمت اور ان کی تن آسانیاں دو بالا ہوتی ہیں۔ بات بات میں نخرے کرتے ہیں۔ عادتیں کچھ سے کچھ ہو جاتی ہیں۔ غرض ضروریات زندگی و حوائج ضروری سے آگے قدم بڑھا کر عیش و عشرت اور ناز و نعمت کے دلدادہ ہو جاتے ہیں۔ اور اپنے اگلوں کے قدم بقدم چلتے ہیں کیا عادات میں اور کیا حالات میں۔ یہ تعیش اس قدر ان میں سرایت کر جاتا ہے کہ یہ اپنی ان ناز و نعمت کی عادات کو ضروریات زندگی میں شمار کرتے ہیں۔ اور ان کے بغیر ان کو چارہ نہیں ہوتا۔ پھر ان کا یہ میلان تنعم ہر رنگ میں مودار ہوتا ہے کیا کھانے پینے میں، کیا لباس و پوشاک میں، کیا فرش و فروش میں اور کیا ظرف و ظروف میں۔ یہ ان باتوں میں آپس میں بھی ایک دوسرے پر فخر کرتے ہیں اور دوسری اقوام پر بھی۔ خوش خوراکی، خوش پوشاکی اور عمدہ عمدہ سواریوں پر سوار ہونے میں خود کو سب سے اونچا سمجھتے ہیں۔ اب ان کے پچھلے ان عادات میں اپنے اگلوں کے نشانات قدم پر چلتے ہیں اور اپنے اپنے مرتبوں اور اپنی اپنی حیثیات سے ناز و نعمت میں بڑھتے جاتے ہیں۔ اور آخر سلطنت تک یہی حالت رہتی ہے۔ یعنی جب سلطنت اپنے انتہائی عروج پر پہنچتی ہے تو تعیش بھی بلند ہی درجہ کا ہو جاتا ہے اور عادات بھی نہایت فاخرانہ ہو جاتی ہیں۔

بارہویں فصل

(ملکوں کے لئے یہ امر طبعی ہے کہ فتوحات حاصل کرنے کے بعد وہ آرام و سکون اور عافیت و طمانیت کے دور میں قدم رکھتے ہیں۔)

یہ اس لئے کہ قوم، ملک مطالبہ سے حاصل کرتی ہے۔ اور مطالبہ کی آخری غرض و غایت غلبہ ہے۔ جب قوم کو غلبہ و اقتدار نصیب ہو جاتا ہے تو اس کی کوشش کا قدم رک جاتا ہے اور اب وہ دم لیتی ہے۔ کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے:۔

عَجِبْتُ لِسَعْیِ الدَّهْرِ بَیْنِیْ وَبَیْنَهَا   فَلَمَّا انْقَضٰی مَا بَیْنَنَا سَکَنَ الدَّهْرُ

(ترجمہ:۔ میں نے زمانے کی کوشش پر تعجب کیا جو میرے اور اس کے درمیان جاری ہے۔ جب ہمارے درمیان حالات سکون پذیر ہو گئے تو زمانہ بھی ٹھہر گیا) قوم کو جب سلطنت مل جاتی ہے تو اس جد و جہد و سعی و مشقت کو چھوڑ بیٹھتی ہے جو حصول سلطنت کی راہ میں عمل میں لایا کرتی تھی۔ اور اب راحت و آرام اور سکون و اطمینان کی دلدادہ بنتی ہے۔ اور ان اشیاء کی فراہمی میں مصروف ہوتی ہے جو سلطنت کا اصل ثمرہ ہیں۔ مثلاً مکانات و رہائش گاہیں اور لباس و پوشاک وغیرہ

عالی شان محلات و قصور بنواتے ہیں خوش منظر نہریں نکالتے ہیں۔ خوشنما باغات لگواتے ہیں۔ غرض دنیاوی لذتوں سے دل بھر کر لطف اٹھاتے ہیں۔ راحت کو تکلیف پر ترجیح دیتے ہیں۔ لباس و پوشاک، کھانے پینے، ظروف و ظروف و فرش و فروش میں امیرانہ چوچلے کرتے ہیں۔ اور اسی کے عادی ہو جاتے ہیں۔ پھر ان کے پچھلے بھی ان باتوں کو اپنے اگلوں کی میراث جان کر دل و جان سے پسند کرتے ہیں۔ اور یوں یہ تن آسانی و آرام پسندی قوم میں پشت در پشت چلتی ہے۔ یہاں تک کہ ایک روز حکومت کے ختم پر قوم کا یہ سب کچھ ٹھاٹھ بھی ختم ہو جاتا ہے۔

تیرہویں فصل

(جب سلطنت مجد و بزرگی۔ عیش و عشرت، تن آسانی و آرام طلبی میں انتہا تک پہنچتی ہے تو پھر زوال و انحطاط کی طرف قدم بڑھاتی ہے۔ اور اس کے شباب پر بڑھاپے کے آثار نمودار ہوتے ہیں)

اس کا ثبوت کئی وجہوں سے ہے۔ اول یہ کہ سلطنت کی کمزوری و ضعف کا سبب شخصی حکومت ہے۔ کیونکہ جب مجد و بزرگی اہل عصبیت قوم میں مشترک ہوتی ہے تو سب مل جل کر حکومت کی ترقی و برقراری کے لئے کوشش کرتے ہیں۔ سب ایک جی اور ایک جان ہو کر دوسروں پر غلبہ حاصل کرتے ہیں اور حکومت پر سے خطرات ٹالتے ہیں۔ ہر شخص ملک کی افزائش و تغلب کو اپنی عزت و دولت و قوت کا باعث سمجھتا ہے۔ غرض پوری کی پوری قوم اپنے ملک کے بقا کی خاطر جان دینے پر تیار ہو جاتی ہے۔ اور اپنی سب کی ہلاکت کو ملک کے فساد پر ترجیح دیتی ہے۔ اب اس کے خلاف اگر مجد و بزرگی کا مرکز ایک ہی شخص ہو جاتا ہے۔ یعنی بجائے جمہوری اقتدار کے شخصی اقتدار کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ بادشاہ سب کی عصبیت کو کچل کر ان کو آزادی سے محروم کرتا ہے۔ اور داد و دہش، عطیات و انعامات سے غیروں کو نوازتا ہے تو قوم سست پڑ کر لڑائی و جنگ سے بیٹھ رہتی ہے۔ اس کے جذبات سرد پڑ جاتے ہیں۔ اور ذلت و خواری و غلامی کی خو و خصلت ان میں سرایت کر جاتی ہے۔ پھر وہ نسل جو انہیں کی گود میں پرورش پاتی ہے، وہ سلطانی عطیات کو ملک کی حفاظت و مدد کا صلہ یا اس کی اجرت جانتی ہے۔ اور اس کے علاوہ اور کچھ اس کے دماغ میں نہیں آتا۔ قوم کا کوئی فرد ملک کی خاطر جانی قربانی دینے پر تیار نہیں ہوتا۔ پس ان حالات کے ماتحت سلطنت میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اس کی شان و شوکت گر جاتی ہے۔ اور چونکہ اہل ملک میں بہادری کا جذبہ ختم ہو جانے کی وجہ سے عصبیت بھی فساد پذیر ہو جاتی ہے، اس لئے سلطنت انحطاط و کمزوری کی طرف تیزی سے بڑھتی ہے۔

دوسری وجہ ضعف سلطنت کی یہ ہے کہ کسی ملک پر اقتدار حاصل کرنا بالطبع اپنے ساتھ عیش پسندی کو لاتا ہے جیسا کہ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں۔ اس لئے اہل ملک کی عادتیں بگڑ جاتی ہیں۔ ان کے خرچے بڑھ جاتے ہیں، اور ان کی آمدنیاں ان کے مصارف کو نہیں چلا سکتیں۔ فقیر، فقرا ہلاکی و بربادی کے نذر ہوتے ہیں اور خوش حال عیش پسند بیش از بیش آمدنیوں سے گل چھرے اڑاتے ہیں۔ پھر آئندہ نسلیں بھی اسی رفتار سے چلتی ہیں۔ یہ اپنی آمدنی سے عیش پسندی کی زندگی نہیں گذار سکتے۔ اور اپنی بگڑی ہوئی عادتوں کو نہیں نبھا سکتے۔ ان کی حاجات ان کو ہمیشہ تنگ رکھتی ہیں۔ ادھر ملوک و سلاطین تنخواہ و عطیات کو جنگی خدمت پر صرف کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اور ان کو اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں رہتا۔ ان پر سخت سخت اور بھاری بھاری جرمانے قائم کر کے ان کے ہاتھوں میں سے پیسہ چھینتے ہیں۔ اور اس کو اپنے خفاقی

اغراض میں صرف کرتے ہیں۔ یا اپنی اولاد اور اراکینِ دولت کے انعام واکرام میں اڑاتے ہیں۔ اس طرح بیچاری مخلوق کنگال محتاج اور تہیدست ہو جاتی ہے۔ وہ اس قابل نہیں رہتی کہ اپنی حالت سنبھال سکے۔ جب رعایا کی مالی حالت کمزور پڑتی ہے تو بادشاہ کی اقتصادی حالت بھی گرتی ہے

پھر یہ بھی ہے کہ جب عیش پسندی ملک میں اپنا زور پکڑتی ہے اور لوگوں کی تنخواہیں اور وظیفے ان کی حاجتوں کو پورے نہیں ہوتے۔ نہ ان سے ان کے مصارف چلتے ہیں تو بادشاہِ وقت کو مجبوراً ان کی تنخواہیں بڑھانی پڑتی ہیں کہ وہ آمد وخرچ کے فرق کو دور کر سکیں اور کمی آمدنی کا ازالہ کر سکیں۔ اور خراج اور ملک کی آمدنی بندھی تلی اور بندھی بندھائی ہوتی ہے اس میں گھٹنے بڑھنے کی کوئی شکل نہیں ہوتی۔ اگر چنگی وغیرہ زیادہ لگا کر ملک کی آمدنی کو کچھ بڑھا بھی لیا جائے تو بھی آخر وہ آمدنی محدود ہی ہوگی۔ اب جب آمدنیِ ملک کو تنخواہوں پر تقسیم کیا جائے اور ہر ایک فرد کی تعیشی زندگی کو سامنے رکھ کر اور اس کے بڑھتے ہوئے مصارف کا لحاظ کر کے اس کی تنخواہ وعطیہ میں اضافہ کیا جائے تو لامحالہ اس کی صورت یہی ہوگی کہ فوج ولشکر کی تعداد گھٹائی جائے تاکہ ملک کی آمدنی تنخواہوں کو کفایت کرے۔ اور اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ عیش پسندی کسی خاص حد پر قرار نہیں پکڑتی۔ جب وہ آگے قدم بڑھائے گی تو تنخواہوں کے مزید اضافہ کا سوال اٹھے گا۔ جب مزید اضافہ کا سوال درپیش ہوگا تو کمی فوج کا سوال سامنے آئے گا۔ یوں گویا بار بار فوج کو کم کرنا پڑے گا ملک کی طاقت ٹوٹ جائے گی پڑوس کی سلطنتوں میں اس کے ہڑپ کر لینے کی جرأت وجسارت پیدا ہوگی۔ بلکہ ماتحت قبائل وعصبیتوں کی رال بھی اس پر ٹپکے گی اور وہ ملک لے لینا چاہیں گی۔ یہاں تک کہ وہ ملک بحکمِ خدا فنا کے نذر ہوگا

اس کے علاوہ عشرت پسندی مخلوق کو تباہ کر ڈالتی ہے۔ کیونکہ یہ نفسِ انسانی میں طرح طرح کی بدیوں، برائیوں اور ناشائستہ عادتوں کے پیدا ہونے کا سبب بنتی ہے۔ چنانچہ اس کا مفصل ذکر ہم شہریت کے بیان میں کریں گے۔ جب بدیوں کو فروغ ہوتا ہے تو بھلائیاں و نیکیاں ملک سے بستر باندھتی ہیں۔ جن سے ملک حاصل کیا جاتا ہے اور برقرار رکھا جاتا ہے۔ مخلوق میں شر وفساد کا زور ہوتا ہے جو ملک کی تباہی کا پیش خیمہ اور اس کی بربادی کی سب سے بڑی نشانی ہے سلطنت ہلاکی کے راستہ پر پڑتی ہے۔ اس کے حالات اختلال پذیر ہوتے ہیں۔ اور وہ اپنے شباب کی حالت سے نکل کر بڑھاپے میں قدم رکھتی ہے یہاں تک کہ آخر ایک وقت مقرر عنداللہ پر بالکل ختم ہو جاتی ہے۔

تیسری وجہ یہ کہ ملک وسلطنت کا طبعاً آرام طلبی کی عادت پیدا کرتا ہے جیساکہ سابق میں بیان ہوا جب حکمران قوم میں آرام طلبی، تن آسانی اور راحت وسکون کی دلدادگی کی عادات وخصلتیں پڑیں تو وہ بھی باقی عادات کی طرح طبیعت ثانیہ بن جاتی ہیں۔ اور ان کا نفس ان سے مانوس ہو کر ان کو انہیں خصلتوں کا بندہ بنا دیتا ہے۔ اب آئندہ نسلیں اسی راحت وآرام تن آسانی وتن پروری کے گہوارہ میں پرورش پاکر اور عیش وعشرت کی گود میں پل بڑھ کر ان وحشی عادات و بدوی خصائل کو ایک دم بھلا دیتی ہیں جن کی بدولت کبھی ان کے اگلوں نے ملک وتاج لیا تھا مثلاً شجاعت وبہادری، خونخواری ودرشتی، دشت نوردی وغیرہ جیسی عادات ان سے بالکل مفقود ہو جاتی ہیں۔ گویا حکمران قوم اور عام شہری آدمیوں میں سوائے تمغہ اور قومی لباس کے اور کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ اس طرح ان کی حمایتِ قومی ضعیف پڑ جاتی ہے۔ ان کی شجاعت کا دبدبہ گر جاتا ہے۔ ان کی شان وشوکت ماند پڑ جاتی ہے۔ اور ان سب کا

گویا وہ خود سلطنت بھی گھلتی ہے کہ وہ ضعیف بوڑھے آدمی کی طرح اپنی زندگی کے آخری دن کاٹنے لگتی ہے۔ حاصل یہ کہ فاتح قوم کے افراد اسی طرح عیش و آرام اور سکون و اطمینان کی زندگی کے رنگ برنگ حالات سے گذرتے رہتے ہیں اور انہیں حالات میں غرق ہو کر وہ جفاکشی، بہادری، تند دہی و درشتی سے دور ہی دور ہوتے جاتے ہیں۔ اور اس دلیرانہ جذبہ کو ایک دم بھلا دیتے ہیں جس سے حمایت و مدافعت عمل میں آتی ہے۔ بلکہ اور دوسری عصبیت و حمایت کے سایہ میں پلنے لگتے ہیں۔ اگر آپ تاریخ عالم کے اوراق الٹیں تو اس قسم کی بہت سی سلطنتوں کی مثالیں آپ کے سامنے آئیں گی اور آپ ہماری بتائی ہوئی حقیقت کو ان پر بلاشک و شبہ منطبق پائیں گے

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جب صاحب اقتدار قوم راحت و آرام میں پڑ کر خود مدافعت و حفاظت سے عاجز ہو جاتی ہے تو اپنے علاوہ کسی اور قوم کو اپنا مددگار و معین و ہمدرد بنا لیتی ہے جو جفاکشی کی خوگر و عادی ہوتی ہے۔ اور اس سے ایک فوج ترتیب دیتی ہے۔ یہ فوجی جنگ جو ہوتے ہیں اور بھوک پیاس اور دیگر تکلیفوں کے جھیلنے میں مضبوط ہوتے ہیں۔ یہ ترکیب بھی حکومت کے ضعف کو دور کرنے کے لیے دوا کا کام دیتی ہے۔ اور اس کو اس وقت تک ٹلنے سے بچا لیتی ہے جو اللہ تعالےٰ نے اس کے خاتمہ کے لئے رکھا ہے مثلاً ممالک مشرق میں سلاطین ترک نے ملک میں آنے والے غلاموں کو فوج میں بھرتی کیا ہوا۔ بھی رکھا اور بدل بھی کیونکہ یہ بے دھڑک لڑنے والے تھے۔ اور رشدائد پرانے غلاموں کی اولاد سے زیادہ صابر تھے جو ان سے پہلے گذر چکے تھے اور ناز و نعمت اور شاہانہ تربیت میں پلے بڑھے تھے۔ سلطنت موحدین کا بھی افریقہ میں یہی طریقہ ہے ان کا بادشاہ اکثر و بیشتر اپنی فوج میں زناتہ اور عرب قوم کو بھرتی کرتا ہے اور لشکر میں انہیں کی تعداد کو بڑھاتا ہے اور وہ اہل ملک جو ناز و نعمت کے پروردہ ہیں اور آرام کی زندگی کے عادی ان کو فوجی خدمت سے قطعی دور رکھتا ہے اسی لئے ان کی سلطنت ضعف و کمزوری سے بری ہو کر بارونق اور نئی زندگی میں رہتی ہے۔ اور آبادی میں دن دونی رات چوگنی ترقی کرتی ہے۔

چودھویں فصل

(انسانوں کی طرح سلطنتوں کی بھی عمریں طبعی ہوتی ہیں)

واضح رہے کہ اطباء و منجمین کی رائے کے پیش نظر آدمی کی عمر طبعی ایک سو بیس سال شمسی کی ہے۔ پھر ہر صدی میں باعتبار قرانات کواکب یہ مدت عمر طبعی گھٹتی اور بڑھتی رہتی ہے بعض میں پورے سو سال کی ہو جاتی ہے اور بعض میں پچاس اسی یا ستر کی۔ بہر حال قرانات کی رو سے جو بھی مدت قائم ہو۔ چنانچہ ہماری اس امت محمدیہ کی عمر طبعی ساٹھ ستر سال کے درمیان مانی گئی ہے۔ اور حدیث پاک میں اسی کی تصریح ہے۔ اب ایک سو بیس برس تک شاذ و نادر ہی اور کسی خاص فلکی ہیئات کی بنا پر کسی کی عمر پہنچتی ہے۔ مثلاً جیسے کہ نوح علیہ السلام کی عمر یا قوم عاد و ثمود میں چند اوروں کی عمریں سلطنتوں کی عمریں گو قرانات ہی کے بموجب گھٹتی بڑھتی رہتی ہیں لیکن اکثر و بیشتر سلطنت کا فرمان تین قرنوں سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اور ایک قرن ایک آدمی کی درمیانی عمر سے عبارت ہے۔ جو چالیس سال کی ہوتی ہے اور جہاں تک نشو و نما انسان کا ختم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا حَتّٰى اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَبَلَغَ اَرْبَعِیْنَ سَنَةً" اسی حقیقت کے پیش نظر ہم نے کہا کہ ایک پشت یا ایک قرن چالیس سال کے مساوی ہے۔ اور اسی امر کو سامنے رکھ کر بنی اسرائیل کا چالیس سال تک

میدان تیہ میں بھٹکتے پھرنے کا راز و بھید بھی حل ہو جاتا ہے کہ اس میں مصلحت یہ تھی کہ چالیس سال کی مدت میں جو اس وقت بنی اسرائیل زندہ تھے وہ مر کھپ کر ختم ہو جائیں۔ اور ان کی جگہ دوسری نئی پود پیدا ہو جو ذلت و رذالت کے جذبات اور غلامی و فرمانبرداری کے خیالات سے بالکل ناآشنا ہو۔ ماحصل یہی نکلا کہ ایک پشت و قرن کا زمانہ چالیس برس کا ہے اور ہم نے یہ جو کہا کہ سلطنت کی زندگی زیادہ ترتین قرنوں سے متجاوز نہیں ہوتی۔ یہ اس لئے کہ پہلی پشت میں لوگ بدوی عادات اور وحشت و جفاکشی پر باقی رہتے ہیں۔ زندگی کی تلخیوں و سختیوں کو جھیلتے ہیں۔ مزاج میں درشت و خونخوار ہوتے ہیں مجد و بزرگی میں سب آپس میں شریک ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر عصبیت ان میں جوں کی توں باقی رہتی ہے۔ ان کی دھاک سب پر بیٹھی ہوتی ہے۔ اور ان سے سب لرزتے کانپتے ہیں۔ اور سب لوگ ان سے دبے رہتے ہیں۔ بخلاف اس کے دوسری پشت کے افراد کہ سلطنت و تعیش کے باعث وہ بدویت سے نکل کر شہریت میں آتے ہیں اور جفاکشی کو چھوڑ کر آرام طلبی و تن آسانی اختیار کرتے ہیں۔ مجد اشتراکیت سے ہٹ کر ایک شخص واحد میں سمٹ آتا ہے۔ اور باقی افراد جد و جہد کے مادہ کو کھو بیٹھتے ہیں۔ پیش قدمی کی عادت سے محروم ہو کر پسپائی کی ذلت کے خوگر ہوتے ہیں۔ لہذا عصبیت کا بہت کچھ جوش ٹوٹ جاتا ہے۔ اور لوگ عجز و ذلت سے مانوس ہو جاتے ہیں۔ مگر اس دوسری پشت و قرن میں بہت سے ایسے لوگ پھر بھی باقی رہتے ہیں جنہوں نے اپنی زندگی میں قرن اول کا زمانہ پایا ہوتا ہے۔ ان کے حالات سے روشناس ہوتے ہیں۔ اور مجد و بزرگی کے حصول میں ان کی جد و جہد اور مدافعت و حمایت کے سلسلہ میں ان کی ہمت و حوصلہ دیکھے بھالے ہوتے ہیں۔ لہذا دوسری قرن کے ایسے لوگ ان تمام خصائل کو خیرباد نہیں کہہ سکتے۔ گو بعض بعض باتیں ان میں بھی مفقود ہو جاتی ہیں۔ مگر یہ اسی امید پہ جیتے ہیں کہ شاید قرن اول کے سے حالات پھر پلٹ آئیں یا کبھی یہ گمان کر لیتے ہیں کہ وہ حالات اب بھی موجود ہیں اب تیسری قرن میں تو لوگ بدوی جفاکشی کو بالکل ہی بھول جاتے ہیں۔ اور حکومت کے قہر و غضب میں دبے دبے عزت و عصبیت کی لذت سے نابلد ہو جاتے ہیں۔ اور ناز و نعمت اور عیش و عشرت میں پڑ کر امیرانہ ٹھاٹھ کو معراج ترقی پر پہنچاتے ہیں عورتوں اور بچوں کی طرح مدافعت کے وقت سلطنت کے دست نگر ہوتے ہیں۔ عصبیت پورے سے زائل ہو جانے کی وجہ سے حمایت مدافعت و مطالبہ کو فراموش کر بیٹھتے ہیں۔ گو لڑائی بھڑائی طرز و لباس، شہسواری اور سپاہیانہ کرتب میں کچھ اکڑ دکھا کر لوگوں کو دھوکا دیتے ہیں۔ لیکن اکثر یہ عورتوں سے بھی زیادہ بزدل ہوتے ہیں۔ جب وقت آپڑتا ہے تو مدافعت سے عاجز رہتے ہیں۔ اور اسی لئے بادشاہ کو ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ ملک کی حفاظت میں غیر قوم سے مدد لی جائے جو شجاعت کا مادہ اپنے اندر رکھتی ہو۔ اور غلاموں کو بکثرت فوج میں بھرتی کیا جائے۔ کہ ایک گونہ ملک امن و چین کے سانس لے اور پھر آخر اپنے وقت معین پر ختم ہو۔ اس طرح گویا تین ہی قرنیں ہیں جن میں سلطنت اپنے زور و شور کو چھوڑ کر کمزور و ضعیف ہو جاتی ہے۔ اور اسی لئے حسب و شرف بھی چار پشتوں تک چلتا ہے جس کی تفصیل سابق میں گذر چکی ہے۔ اور پوری حجت و برہان کے ساتھ ہم نے اس کو پایۂ ثبوت تک پہنچایا ہے کہ ایک منصف اس کو دیکھ کر حق کو مانے بغیر نہیں رہ سکتا۔ چالیس سال کی ایک قرن ماننے پر تین قرنیں ایک سو بیس برس کی ٹھہریں تو عام طور سے سلطنت کی بقا اسی قدر مدت تک رہتی ہے مگر یہ کہ کوئی حادثہ پیش آ جائے۔ مثلاً یہ کہ حکومت تو آخری سانس لے رہی ہو۔ لیکن میدان میں کوئی دعویدار نہ کھڑا ہوا ہو کہ اس پر قبضہ جمائے۔ پس سلطنت کی عمر آدمی کی عمر کی طرح بڑھتی ہی پہلے سن وقوف تک پہنچتی ہے۔ پھر سن رجوع تک اسی لئے مشہور ہے کہ سلطنت کی عمر ایک سو برس کی ہے

اس بیان سے ایک استقرائی قانون نکل سکتا ہے اور اس سے آبائی پشتوں کا شمار دریافت ہو سکتا ہے اس طرح کہ جب کسی شخص خاص سے لے کر اپنے آپ تک کا زمانہ کسی کو معلوم ہو۔ لیکن پیڑھیوں کے شمار میں کچھ شبہ ہو کہ کس قدر گذر چکی ہیں تو اس حالت میں یہی کیا جائے کہ ہر صدی کے لئے تین پیڑھی یا پشتیں خیال کی جائیں۔ اگر زمانہ معلوم پیڑھیوں کے مشتبہ عدد پر پورا تقسیم ہو جائے تو سمجھ لینا چاہئے کہ عدد معلوم صحیح ہے۔ اور اسی قدر پیڑھیاں اب تک گذر چکی ہیں۔ اور اگر ایک قرن کی کمی رہ جائے تو جاننا چاہئے کہ عدد میں غلطی ہے اور ایک پیڑھی زیادہ مان لی گئی ہے۔ اور اگر عدد زمانیہ ایک قرن کے برابر زیادہ ہو تو ایک پیڑھی کم ہو گئی ہو گی۔ خیال کرنا چاہئے کہ اسی طرح آباء و اجداد کی تعداد معلوم ہونے سے کسی خاص پیڑھی کا زمانہ بالعکس عمل کرنے سے تقریباً صحیح معلوم ہو سکتا ہے۔ وَاللّٰہُ یُقَلِّبُ اللَّیْلَ وَالنَّہَارَ

پندرھویں فصل

(سلطنت رفتہ رفتہ بدویت سے نکل کر شہریت تک پہنچتی ہے)

جان لیجئے کہ بدویت اور شہریت یہ سلطنت کے طبعی حالات ہیں۔ کیونکہ وہ غلبہ جس سے ملک نصیب ہوتا ہے وہ عصبیت اور اس کے لوازم شجاعت و دلیری سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ اور عموماً یہ سب خصائل بدویت ہی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ سلطنت کی ابتداء بدویت سے ہوتی ہے۔ پھر عنانِ حکومت جب ہاتھ میں آتی ہے تو خوشحالی کا دروازہ کھلتا ہے۔ فراخ حالی پیدا ہوتی ہے۔ اور شہریت دراصل نام ہے مرفہ الحالی کے طرح طرح کے طریقوں کا اور گوناگوں صنعتوں اور کاریگریوں کا۔ جن سے کھانے پینے، لباس و پوشاک، مکانات و رہائش گاہیں، فرش و فروش اور عمارات و منازل وغیرہ کے طور طریقے نکالے اور ایجاد کئے جاتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے لئے مینا کاریاں باریکیاں و عمدگی کے نئے نئے راستے اختراع کئے جاتے ہیں جو انہیں کے ساتھ خاص ہیں۔ اور اس سلسلہ میں یکے بعد دیگرے صنعتیں وجود میں آتی ہیں۔ اب جیسے جیسے لوگوں کی خواہشات، ان کے مذاق، ان کے حالات تعیش بدلتے جاتے ہیں، ان کی عادتیں رنگ پکڑتی جاتی ہیں، ویسے ہی ملک میں نئی صنعتوں کا چرچا اور رواج ہوتا ہے پس بدویت پر شہریت کا رنگ ضرور چڑھتا ہے۔ کیونکہ سلطنت کے ملنے پر عیش پسندی کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ اور اہل سلطنت ہمیشہ شہریت و حالات تمدن میں اپنے اگلوں (محکوم قوم) کے قدم بقدم چلتے ہیں۔ انہیں کے حالات کو اپنا معیار زندگی بناتے ہیں۔ اور بہت کچھ ان سے لیتے ہیں۔ چنانچہ عربوں نے جب فتوحات کیں اور فارس و روم کو اپنے اقتدار میں لائے اور ان کے لڑکے اور لڑکیوں سے خدمتیں لینے لگے تو ان کا یہی حال رہا کہ انہوں نے شہریت محکوم ملکوں سے سیکھی ورنہ فتح سے پہلے وہ شہریت کے نام سے ناآشنا تھے۔ نقل ہے کہ جب دسترخوان پر ان کے سامنے چپاتیاں آتیں تو وہ اس کی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہتے۔ کسریٰ کے خزانہ میں جب انہوں نے کافور دیکھا تو اس کو نمک سمجھ کر آٹے میں بجائے نمک کے استعمال کرنے لگے۔ غرض اس قسم کی مثالیں تاریخ میں بہت ملتی ہیں۔ اب جب عربوں نے روم و فارس کو اپنی غلامی میں لیا۔ اور اپنے کاموں میں ان سے خدمتیں لینے لگے۔ گھر بار کے دھندے ان کے سپرد کئے۔ اور کاموں کے لئے ان میں سے ماہر چنے تو انہوں نے ہر چیز میں اصلاح و درستی اور عمدگی کے راستے عربوں کو سکھائے اور عیش و عشرت و مرفہ الحالی و خوشحالی کی رنگ برنگ ترکیبیں ان کو سمجھائیں۔ پھر کیا تھا۔ عرب نے بھی رنگ بدلا اور اپنے حالات میں شہریت

و تمدن کو چوٹی پر پہنچا یا۔ کیا کھانے پینے پہننے میں اور کیا مکانات ، ہتھیار ، فرش و فروش اور برتنے کے برتنوں وغیرہ میں بلکہ فخر و مباہات کی باتوں میں بھی مثلاً برات اور ولیمے کی تقریبوں میں تکلف و نزاکت میں حد سے آگے بڑھ گئے۔ ذرا ان واقعات کو سامنے لائیے جو مسعودی و طبری نے مامون کی شادی کے سلسلہ میں نقل کئے ہیں جو بوران بنت حسن بن سہل کے ساتھ ہوئی تھی دولہا دلہن کی طرف سے بے دریغ دولت لٹائی گئی ہے دونوں سے پیسہ اڑایا گیا۔ غرض ایسی دھوم دھام سے شادی رچائی کہ سن کر انسان حیران و ششدر ہوتا ہے۔ مثلاً مامون کے حالی موالی پر دلہن کے باپ حسن بن سہل نے جو دولت صرف کی اور داد و دہش کا بلند ترین نمونہ پیش کیا اس کی تفصیل یہ ہے کہ حاضرین کے طبقۂ اولی پر مشک و عنبر کی گولیاں کاغذ میں لپٹی ہوئی اور ہر کاغذ پر مختلف آمدنی کی جاگیروں کے پٹے لکھے ہوئے نچھاور کی گئیں جس کسی کے ہاتھ جو لگ گئی ، بس اس کاغذ پر لکھی ہوئی زمین اسی کی ہو گئی۔ طبقۂ دوم کے لوگوں میں اشرفیوں کی تھیلیاں تقسیم ہوئیں جن میں سے ہر تھیلی میں دس ہزار دینار تھے۔ طبقۂ سوم کے افراد میں دس دس ہزار درہم سے بھری ہوئی تھیلیاں بانٹی گئیں اور حسن نے مامون کے آنے سے پہلے جو کچھ صرف کیا تھا وہ اس سے کئی گنا زائد ہے۔ اب مامون کی طرف سے سنئے کہ اس نے بوران کو اس کے مہر میں شب اول ایک ہزار گرانبہا یاقوت دیئے اور عنبری شمعیں جلوائیں۔ جن میں سے ہر ایک شمع کم و بیش ڈیڑھ ڈیڑھ من کی تھی۔ اس کے لئے قصر شاہی میں ایسا فرش بچھوایا جس کی چٹائی بھی زرتار اور دُر و یاقوت سے مرصع اور جڑاؤ تھی۔ چنانچہ مامون نے جب اس کو دیکھا تو کہہ اٹھا خدا بُرا کرے ابونواس کا شاید اس نے اسی کو دیکھ کر تو شراب کی تعریف میں یہ شعر نہیں کہا ہے؟

كَانَّ صُغْرٰی وَكُبْرٰی مِن فَوَاقِعِهَا ۔۔۔ حَصْبَاءُ دُرٍّ عَلٰی اَرْضٍ مِّنَ الذَّهَبِ

(یعنی شراب پر اس کے چھوٹے بڑے بلبلے ایسے معلوم ہوتے ہیں جیسے سنہری زمین پر موتی بکھرے ہوئے ہوں) اور سنیئے کہ ولیمہ کی شب کھانا پکانے کے لئے پورا ایک سال پہلے سے ایک سو چالیس خچروں کا بوجھ لکڑی کا یومیہ مطبخ میں جمع کیا جاتا اور دن میں تین مرتبہ لکڑی لائی جاتی۔ لیکن لکڑیوں کا یہ انبار بھی دو ہی رات میں بھسم ہو گیا۔ پھر شاخیں اور ٹہنیاں تیل ڈال کر جلانے لگے۔ ملاحوں کو کشتیاں حاضر کرنے کا حکم ہوا تاکہ خواص مہمان دجلہ کی راہ بغداد سے شہر مامون میں لاکر محلات شاہی میں اتارے جائیں اور وہ دعوت ولیمہ میں شرکت کریں۔ یہ کشتیاں تعداد میں تیس ہزار تھیں۔ ان میں بیٹھ کر لوگوں نے دریا کی سیر و تفریح میں دن کا پچھلا حصہ گذارا۔ اور یہ فضول خرچی کی ایک ہی مثال نہیں۔ بلکہ اس قسم کی بہت سی مثالیں تاریخ میں ملتی ہیں۔ اسی طرح کی فضول خرچی مامون بن ذی النون کی شادی میں عمل میں آئی جو طلیطلہ میں ہوئی اور جس کی تفصیل ابن بسام کتاب الذخیرہ میں اور ابن حیان اپنی تاریخ میں لائے ہیں۔ حالانکہ یہ وہی عرب تھے جو بدویت کے زمانہ میں اپنی سادگی اور سیدھے سادے پن کی وجہ سے ان تکلفات سے بالکل ناآشنا و ناواقف تھے۔

نقل ہے کہ حجاج نے اپنے کسی لڑکے کی ختنہ کرائی۔ کچھ زمیندار تقریب میں آئے اور انہوں نے مشورہ دیا کہ آپ اس تقریب میں اہل فارس کا سا کھانا دیں۔ اس نے کہا کہ تم نے بڑے سے بڑے پیمانہ پر جو تقریب دیکھی ہو اس کا ذرا حال مجھ سے بیان کرو۔ ان میں سے ایک بولا۔ جناب عالی! میں ایک مرتبہ نوشیرواں کے ایک امیر کی کسی تقریب میں حاضر تھا مجلس دعوت میں ہم سب کے سامنے چاندی کے خوانوں میں کھانا لگ کر آیا۔ ہر خوان میں سونے کے چار پیالے رکھے تھے ایک خوان کو چار چار لونڈیاں اٹھا کر لاتی تھیں۔ اور چار آدمی ایک خوان پر بیٹھ جاتے تھے۔ جب کھانے سے فراغت پاتے

تھے تو وہی چار آدمی خوان کو پیالوں اور لونڈیوں سمیت اپنے گھر لے جاتے تھے۔ حجاج نے یہ قصہ سن کر غلام کو حکم دیا کہ جاؤ اونٹ ذبح کرو اور لوگوں کو کھانا کھلاؤ۔ زمیندار تاڑ گیا کہ حجاج اس سلسلہ میں کچھ کرنے والا نہیں اور وہ خفا بھی ہوا۔

یہی حال بنی امیہ کے انعامات و عطیات کا تھا۔ یہ بخششوں میں اونٹ دیا کرتے۔ اور عرب میں بداوت سے یہی رواج چلا آرہا تھا پھر بعد میں سلطنت بنی العباس اور ایسے ہی سلطنت عبیدیین میں مال، کپڑوں کے تھان اور گھوڑے مع ساز و سامان انعامات میں دیئے جانے لگے۔ یہی حال کتامہ کا اغالبہ کے ساتھ افریقہ میں اور بنی طغج کا مصر میں تھا اور یہی طریقہ لمتونہ کا اندلس کے ملوک طوائف کے ساتھ اور زناتہ کا موحدین کے ساتھ تھا۔ یوں شہریت اگلی سلطنتوں سے پچھلی سلطنتوں کی طرف منتقل ہوتی چلی آئی۔ فارس کی شہریت نے بنی امیہ اور بنی العباس پر اپنا جگمگاتا رنگ دکھایا۔ پھر اندلس میں بنی امیہ کی شہریت اس زمانہ کے ملوک زناتہ و موحدین پر عکس فگن ہوئی اور اسی طرح بنی العباس کی تہذیب و تمدن دیلم کی طرف منتقل ہوئی پھر ترک اور سلجوقیہ کی طرف آئی۔ اس کے بعد مصر میں ملوک ترک اور عراق میں تاتار ان شہریت و تمدن کے مالک ہے۔ پھر سلطنت جس قدر عظیم الشان ہوگی اسی قدر شہریت عظیم الشان اور رواج پذیر ہوگی کیونکہ شہریت عیش و عشرت اور تکلفات سے عبارت ہے اور یہ سب دولت و ثروت پر موقوف ہیں اور دولت و ثروت کا حصول سلطنت کی وسعت اور سلاطین کی عظمت کی نسبت سے ہے۔ نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ شہریت سلطنت کی نسبت سے متفاوت ہوتی ہے۔ لہذا آپ اس بیان کو خوب سوچیں سمجھیں آپ اس کو شہریت کے معاملہ میں ٹھیک صحیح پائیں گے۔ وَاللّٰهُ وَارِثُ الْأَرْضِ وَمَنْ عَلَيْهَا وَهُوَ خَيْرُ الْوَارِثِيْنَ۔

سولہویں فصل

(ملک کی پُر آرام و پُر تکلف زندگی ہی سلطنت کی قوت کو شروع میں دوبالا کرتی ہے۔)

یہ اس لئے کہ ملک میں جب تعیش و تنعم کا دور دورہ ہوتا ہے تو ساتھ ساتھ توالد و تناسل کا سلسلہ بھی زور پکڑتا ہے اور قومیت و عصبیت کا جذبہ بھی شدید تر ہو جاتا ہے۔ پھر غلام و پروردہ اشخاص کی تعداد بھی دوبالا ہوتی ہے اور یہ سب اسی عیش و آرام میں پشت در پشت پلتے بڑھتے رہتے ہیں۔ ان غلاموں کے بڑھنے سے اصل ملک کی آبادی کی تعداد بھی بڑھتی ہے۔ اور ان کی قوت میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ مردم شماری بڑھتی ہے تو ساتھ ساتھ عصبیتیں بھی بڑھتی ہیں۔ اب پہلی اور دوسری قرن ختم کر کے سلطنت جب ضعف و کمزوری کے میدان میں قدم رکھتی ہے تو غلام و پروردہ اشخاص خود بالاستقلال حکومت کی نئے سرے سے بنیاد نہیں رکھ سکتے۔ کیونکہ ان کو حکومت سے سروکار کیا۔ وہ تو حکومت کے عیال و دست نگر ہوتے ہیں۔ جب اصل مٹی تو فرع اپنا مستقل وجود کیسے قائم رکھ سکتی ہے تو لامحالہ فرع بھی عدم کے نذر ہوگی۔ اور سلطنت قوت میں گر جائے گی۔ اس حقیقت کی وضاحت اسلامی سلطنت سے ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم بتا کر آئے ہیں کہ عہد نبوت و خلافت میں مضر و قحطان میں سے عربوں کا شمار ایک لاکھ پچاس ہزار تھا یا اس کے قریب قریب۔ پھر جب ملک میں تعیش کی زندگی کا چلن ہوا، پیدائش کا شمار بڑھا۔ اور دولت بھی بکثرت ہوئی تو غلام و پروردہ لوگوں کی زیادتی سے یہ مذکورہ بالا شمار دو چند ہو گیا۔ نقل ہے کہ جب معتصم نے لڑ کر عموریہ کو فتح کیا تو اس کی جمعیت کی تعداد نو لاکھ تھی اور یہ تعداد کچھ بعید از قیاس بھی نہیں معلوم ہوتی۔ اگر خلافت عباسیہ کے

حامی وطرفدار لشکر اور غلاموں کو لحاظ میں لایا جائے جو مشرق و مغرب دور و نزدیک میں لاتعداد پھیلے پڑے تھے۔ کیا عجب ہے کہ معتصم کے ساتھ اسی قدر جمعیت رہی ہو۔ مسعودی رقمطراز ہے کہ مامون کے عہد میں خاص بنو العباس کی جب مردم شماری ہوئی، اس مقصد سے کہ ان کے وظائف مقرر کئے جائیں تو مرد و عورت ملا کر ان کی تعداد تیس ہزار نکلی۔ دیکھئے صرف دو سو سال کی مدت میں ان کی مردم شماری کس حد کو پہنچ گئی اس کا سبب صرف یہی تھا کہ سلطنت نے خوشحالی و مرفہ الحالی کی طرف قدم بڑھایا اور پشتیں آرام و آسائش کی گود میں پلنے لگیں ورنہ فتوحات کی ابتدا میں عربوں کی تعداد اس کے برابر تو کیا، اس کے قریب بھی نہ پہنچ سکی۔

سترہویں فصل

(سلطنت کے مختلف اطوار و حالات اور اہل ملک پران کا مختلف اثر)

سمجھ لیجئے کہ سلطنت اپنی بقا میں مختلف اطوار اور نئے نئے حالات سے گذرتی ہے۔ اور اہل ملک بھی انہیں حالات کے اختلاف سے اپنی عادات و اخلاق کا رنگ پلٹتے جاتے ہیں۔ کیونکہ خلق و عادت دراصل اسی حال کی پیداوار ہے جس میں اس نے وجود لیا ہے۔ اور سلطنت کے حالات اکثر و بیشتر پانچ اطوار سے متجاوز نہیں ہوتے۔ پہلا طور یا مرتبہ ظفر و کامیابی کا دور ہے۔ اس میں قوم مدافعانہ و محفظانہ امور میں بھرپور طاقت و قوت رکھتی ہے۔ ملکوں پر چھا جاتی ہے اور عنان حکومت دوسروں سے چھین لیتی ہے۔ اس مرتبہ میں پوری قوم مجد و بزرگی کے لباس میں ملبوس ہوتی ہے۔ مال و دولت اندوزی میں لگتی ہے۔ مدافعت و حفاظت کی تدبیریں سوچتی ہے۔ سلطان وقت کسی صفت میں تنہائی کا دم نہیں بھرتا۔ اور ساری خوبیوں کا خود تنہا ٹھیکیدار نہیں بنتا۔ کیونکہ یہ غلبہ و تسلط جو قوم کو اس مرتبہ میں عطا ہوتا ہے وہ عصبیت ہی کے طفیل نصیب ہوتا ہے جو جوں کی توں موجود ہوتی ہے۔ اور وہ اشتراک عظمت کو مقتضی ہے۔ دوسرے طور یا مرتبہ میں سلطان انفرادی تحکم و استبداد شخصی کا خواہاں ہوتا ہے اور ملک کا تن تنہا مختار و مالک بنتا ہے اس کی حکمرانی میں یہ کسی کی شرکت یا دخل اندازی کا ہرگز روادار نہیں ہوتا۔ اور اسی مرتبہ میں بادشاہ برداشتہ ہائے سلطنت اور غلاموں کی طرف خاص توجہ کرتا ہے اور ان کی تعداد بڑھاتا ہے تاکہ ان کی مدد و معاونت سے اُن اہل عصبیت و قومیت پرستوں کے جوش و زور کو توڑے۔ جن کی طرف سے خطرہ ہو سکتا ہے کہ وہ سلطنت میں حصہ بٹانے کی کوشش کریں اور حکومت میں سہیم و شریک بننے کے خواہاں ہوں۔ ایسے لوگوں کو وہ امور ملکی سے ہٹا کر پیچھے دھکیلتا جاتا ہے۔ اور ایسے موقعوں سے ان کو دور ہی رکھتا ہے جن میں وہ انتظام ملکی میں دخل اندازی کر سکیں۔ اور غرض اس عمل کی صرف یہ ہوتی ہے کہ کسی صورت سے ملک و سلطنت اسی کا حصہ ہو جائے اور اس کے بعد حکومت اسی کے خاندان میں بلا مزاحمت غیرے چلتی رہے اس سلسلہ میں بادشاہ کو مدافعت و غلبہ کے لئے جو چالیں کھیلنی پڑتی ہیں، ان میں وہ اپنے انہیں اگلوں کی طرح بڑی کڑی مصیبتوں سے دوچار ہوتا ہے جنہوں نے سلطنت کی بنیاد رکھی تھی۔ اور سب سے پہلے حکومت کی باگ سنبھالی تھی۔ بلکہ بعض وقت ان سے بھی زیادہ سخت مصیبتوں کا سامنا کرتا ہے۔ کیونکہ اس کے اگلوں نے تو اپنے تمام اہل عصبیت کے بل بوتے پر غیروں و اجنبیوں کی مدافعت کی تھی۔ اور اب اس کو محض اپنے ہی اقارب کی مدافعت کرنی پڑ رہی ہے۔ وہ بھی چند اجنبیوں کی مدد پر۔ اسی لئے یہ اس سلسلہ میں اپنے اگلوں سے زیادہ صعب اٹھاتا ہے

تیسرے مرتبہ و طور میں فراغ حالی و آرام و آسائش کا دور دورہ ہوتا ہے۔ یہی ملک و سلطنت کے وہ ثمرات و نتائج ہیں جن کی طرف طبیعتِ انسانی کھینچتی اور رغبت کرتی ہے۔ زراندوزی کی بلند پیمانہ پر کوششیں عمل میں لائی جاتی ہیں آثارِ باقیہ کی بنیاد پڑتی ہے۔ سلطنت کی شہرت کا ڈنکا دور دور تک بجتا ہے۔ بادشاہ وقت کی توجہ وصولی خراج وغیرہ کی طرف پورے طور سے مبذول ہوتی ہے۔ آمد و خرچ کو انتظام میں لایا جاتا ہے۔ مصارف کا اندازہ لگا کر ان میں میانہ روی کا طریقہ ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ شاندار عمارتیں تعمیر ہوتی ہیں۔ بڑے بڑے کارخانے کھلتے ہیں۔ بڑے بڑے شہر بسائے جاتے ہیں۔ عالی شان معابد و مساجد کی بنیاد پڑتی ہے۔ باعزت و باشرف قوموں اور قبیلوں کی طرف سے وفود کے آنے کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ شاہی خاندان میں بھلائی پھیلتی ہے۔ بادشاہ کی داد و دہش و بخشش کا ہاتھ دراز تر ہوتا ہے۔ اس کے ہم جلیس و رفقا کی حالت سنورتی ہے۔ مالی حالت بھی درست ہوتی ہے۔ اور عزت و مرتبہ میں بھی وہ آگے بڑھتے ہیں۔ فوج و سپاہ نظام میں آتی ہے۔ اس کی تنخواہیں و وظائف مناسب مقرر ہوتے ہیں۔ اور عطیات و بخششوں میں انصاف اور عدل کا پاس کیا جاتا ہے۔ اور ہر ماہوار پابندی سے تنخواہوں کی ادائیگی ہوتی ہے۔ اور اسی حسن انتظام کی وجہ سے خاص موقعوں پر جب فوج سج دھج کر سامنے آتی ہے تو اس کی ہر چیز بارونق نظر آتی ہے۔ کیا لباس و وردی اور کیا اسلحہ و ہتھیار۔ اور اسی اصلاح و درستی کے باعث سلطنت کا سر افتخار ان سلطنتوں میں بلند ہوتا ہے جن سے آشتی و صلح کے عہد و پیمان ہیں۔ اور وہ حکومتیں اس سے لرزتی و کانپتی ہیں جو بر سرِ پیکار ہیں۔ یہ مرتبہ گویا اہل سلطنت کے استقلال کا آخری دور شمار ہوتا ہے۔ کیونکہ اس وقت یہ اپنی رائے میں آزاد ہوتے ہیں۔ عزت و شان کے یہی بانی ہوتے ہیں اور اپنے پچھلوں کے لئے عمل و ترقی کے راستے کھولتے ہیں

چوتھا مرتبہ یا طور قناعت و سلامت روی کا ہے۔ اس مرحلہ پر پہنچ کر بادشاہ اپنے اگلوں کی کی کرائی پر تکیہ کرتا ہے ہم مرتبہ ملکوں سے آشتی و صلح کا ہاتھ ملاتا ہے۔ دشمنوں تک کے ساتھ رواداری سے پیش آتا ہے۔ ہر پہلو میں اگلوں ہی کی لکیر کا فقیر ہوتا ہے۔ ان کے نشانات قدم پر چلتا ہے جو وہ کر جاتے ہیں وہی یہ بھی کرتا ہے۔ گویا یہ اپنے گذشتہ بزرگوں کا سچا اور پکا پیرو و تابعدار ہوتا ہے۔ وہ یہ جانتا ہے کہ اگر اس نے اگلوں کی تقلید سے ایک انچ قدم ہٹایا اس کا کام سارا درہم برہم ہو جائیگا۔ وہ یہ خوب سمجھتا ہے کہ مجد و بزرگی کی بنیاد چونکہ ان کے ہاتھوں سے پڑی ہے۔ اس لئے وہی اس کے مصالح سے خوب باخبر و واقف تھے۔

پانچواں طور اسراف و تبذیر کا ہے اس دور کا بادشاہ اگلوں کی جوڑی ہوئی دولت کو بے دردی سے لٹاتا اور اڑاتا ہے۔ کبھی اپنی خواہش رانی میں اور دنیا کی نعمت و لذائذ میں۔ اور کبھی اپنے یار غاروں اور اہل مجلس پر بخششیں کرنے میں۔ دنیا کے سیاہ کاروں و بداطواروں کی اس کے سایہ میں پرورش ہوتی ہے۔ بڑے بڑے امورِ ملکی ان کے سپرد ہوتے ہیں جن کو وہ ہرگز نہیں چلا سکتے۔ نہ یہ سمجھ سکتے ہیں کہ ان میں کیا کریں اور کیا نہ کریں۔ قوم کے بزرگوں کے کارناموں کو خراب اور اگلوں کی کارگذاریوں کو برباد کرتے ہیں۔ جب یہ صورت حال ہوتی ہے تو لوگ بادشاہ سے جلنے لگتے ہیں۔ اس کی نصرت و حمایت سے کنارہ کشی برتتے ہیں۔ بادشاہ چونکہ فوجی عطیات کی رقمیں اور خزانہ کا پیسہ اپنی خواہشات میں اڑانے لگتا ہے اس لئے فوج کی حالت بھی زار و ناگفتہ بہ ہو جاتی ہے۔ فوج کی دیکھ بھال اور اس کے حالات کی چھان بین سے وہ قطعی منہ موڑ لیتا ہے۔ لہٰذا اس طرح وہ اپنے اسلاف کے کارناموں پر پانی پھیرتا ہے۔ اور ان کی بنائی ہوئی عمارت کی اپنے ہاتھ

سے جڑیں کھو دیتا ہے۔ جب سلطنت اس نازک دور پر پہنچ جاتی ہے تو گویا شباب سے نکل کر بڑھاپے میں قدم رکھتی ہے اور ایک ایسے دیرینہ مرض اور دیرپا بیماری میں مبتلا ہو جاتی ہے کہ اس سے اس کی گلو خلاصی مشکل ہی نظر آتی ہے۔ اور اس سے صحت کی کوئی شکل متصور نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ وہ بالکل ہی ختم ہو جائے۔ وَاللّٰهُ خَيْرُ الْوَارِثِيْنَ۔

اٹھارہویں فصل

(سلطنت کی یادگاریں اور آثار اس کی اصلی قوت و طاقت کی نسبت سے ہوتے ہیں)

یہ حقیقت ہے کہ باقی رہنے والے آثار اُس قوت کی حالت کو کھولتے ہیں جس کے زیر اثر وہ وجود میں آئے اور زبان حال سے بتاتے ہیں کہ وہ کس قدر زبردست تھی یا کس قدر کمزور۔ یہی حال ان بڑی بڑی شاندار عمارات عالی شان مساجد و معابد کا ہے جو اگلی سلطنتوں کی یادگار کے طور پر اب تک دنیا میں باقی ہیں کہ ان سے بانیان حکومت کی عظمت و سطوت ٹپکتی ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ ایسی عمارات کا کام اُسی وقت سرانجام پا سکتا ہے کہ بکثرت معمار و کاریگر اکٹھے کئے جائیں اور وہ مل جل کر اس تعمیری کام کو انجام دیں۔ اب جب سلطنت کے علاقے دور دراز مسافت تک پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور رعایا کثیر تعداد میں چاروں طرف پھیلی ہوئی ہوتی ہے تو معمار بکثرت و بسہولت دستیاب ہو جاتے ہیں۔ اور سلطنت کے اطراف و جوانب سے جمع کر لئے جاتے ہیں۔ لہٰذا تعمیری کام بڑے پیمانہ پر تکمیل پاتا ہے۔ ذرا قوم عاد و ثمود کی یادگاروں کو دیکھئے جن کے قصے قرآن مجید میں آ چکے ہیں۔ یا ایوان کسریٰ پر نظر ڈالئے جس سے فارس کی حکومت کی طاقت و شان ٹپکتی ہے۔ اس کی مضبوطی کا یہ حال ہے کہ جب ہارون رشید نے اس کو ڈھانا چاہا اور کھدائی کا کام شروع کرایا تو توڑنے والے اس کے توڑنے سے عاجز ہو گئے۔ نہ اس کو ٹوٹنا تھا نہ ٹوٹا۔ اور اسی سلسلہ میں یحییٰ بن خالد برمکی سے ہارون رشید کا مشورہ لینا اور اس کا اس ارادے سے باز رہنے کی صلاح دینا یہ سب کچھ مشہور ہی ہے غور کیجئے کہ ایک حکومت تو اس کی تعمیر کرائے اور ایک اس کو توڑ بھی نہ سکے۔ حالانکہ توڑنے اور بنانے میں باعتبار سہولت کے زمین آسمان کا فرق ہے۔ اسی سے ہر دو سلطنتوں کا آپس کا فرق ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح دمشق میں ولید کا تیار کردہ محل قرطبہ میں بنی امیہ کی تعمیر کرائی ہوئی جامع مسجد اور اس کی وادی پر پل۔ اور قرطاجنہ کی ملندر زمین پر نہروں میں پانی لانے کے لئے ساتقین بنی امیہ کی یادگاریں اور مغرب میں شہر شرشال کے آثار۔ اور مصر میں اہرام وغیرہ یہ سب وہ آثار ہیں جن سے ان سلطنتوں کی قوت و ضعف کا صاف پتہ چلتا ہے، جنہوں نے ان کو تعمیر کرایا۔

یہاں یہ جان لیجئے کہ زمانہ سابق میں یہ محیر العقول عمارات و یادگاریں، میکانیکل آلات کی مدد اور بہت سے معمار و کاریگروں کے آپس کے اشتراک عمل سے وجود میں آئیں۔ اسی لئے وہ بہت پائیدار اور مضبوط تیار ہوئیں اتنی کا سبب یہ نہیں جیسا کہ عام لوگ سمجھتے ہیں کہ اگلوں کے قد و قامت ہم سے بہت بڑے تھے۔ اس لئے وہ ایسی زبردست عمارات بنا گئے۔ کیونکہ قد و قامت میں انسان آپس میں کچھ زیادہ متفاوت نہیں جس قدر تفاوت کہ عمارات سے معلوم ہوتا ہے۔ دراصل قصہ گویوں کی مبالغہ آمیزی اور غلط بیانی کا نتیجہ ہے کہ ایسی غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں۔ مثلاً قوم عاد و ثمود و عمالقہ کے بارہ میں بے سروپا اور جھوٹے قصے مشہور ہیں۔ ان میں زیادہ تعجب خیز عوج بن عناق کا قصہ ہے کہ وہ عمالقہ قوم کا ایک فرد تھا جن سے بنی اسرائیل شام میں نبرد آزما ہوئے تھے۔ اس کی درازیٔ قد کے متعلق یوں کہا جاتا ہے کہ یہ سمندر

سے مچھلیاں پکڑ لیتا تھا۔ اور اُن کو سورج سے بھون لیا کرتا تھا۔ پھر جہاں اس لغو قصہ سے قصہ گو لوگوں کی بشری حالات سے ناواقفیت جھلکتی ہے۔ اسی طرح کواکب کے حالات سے ان کی جہالت اس سے ٹپکتی ہے۔ کیونکہ وہ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ آفتاب میں حرارت ہے اور جس قدر اس سے قریب ہوا جائے اسی قدر وہ حرارت بڑھتی جاتی ہے۔ حالانکہ نہیں جانتے کہ حرارت کا مدار شعاعوں پر ہے۔ اور شعاعیں زمین کے نزدیک سطح زمین سے منعکس ہونے کی وجہ سے آنے والی شعاعوں کی نسبت سے زیادہ ہوتی ہیں۔ اسی لئے زمین کے نزدیک حرارت بھی دوچند ہوتی ہے اب جب منعکسہ شعاعیں موضع انعکاس سے دور ہٹتی ہیں۔ یعنی بلندی کی طرف رُخ کرتی ہیں تو وہاں حرارت نہیں ہوتی بلکہ برودت و ٹھنڈ ہوتی ہے۔ یہی وہ مقام بلندی ہے جہاں ابر اُڑ اُڑ کر اُبھرتا ہے۔ آفتاب خود اپنے اندر نہ حرارت رکھتا ہے نہ ٹھنڈ وہ تو ایک جسم لطیف و روشن ہے۔ جس کا کوئی مزاج نہیں۔ اسی طرح عوج بن عناق عمالقہ قوم کا ایک فرد تھا یا کنعانیوں میں سے تھا جو بنی اسرائیل کا شکار بنے جب کہ انہوں نے شام کو فتح کیا۔ اور اُس زمانہ کے بنی اسرائیل کا قد و قامت اور ڈیل ڈول ہمارے ہی جیسا تھا جس کی شہادت بیت المقدس کے دروازے دیتے ہیں اگرچہ وہ اس بیچ میں منہدم ہوئے اور پھر از سرِ نو بنائے گئے۔ مگر ان کی شکل وہیئت اور دروازوں کی لمبائی چوڑائی میں کچھ بھی ردّ و بدل نہیں کیا گیا۔ اور یہ کیسے ممکن ہے کہ عوج بن عناق کے قد اور اس کے اہل عصر کے قدوں میں اس قدر زیادہ فرق ہو۔ دراصل راز غلطی کا یہ ہے کہ ان قصہ گوؤں نے امم ماضیہ کے یہ عظیم الشان آثار تو دیکھے، لیکن اس زمانہ کی سلطنتوں کی اجتماعی و اشتراکی طاقت کا اندازہ نہیں لگایا۔ نہ ان آلاتِ ہندسیہ کو سمجھ سکے جن کی مدد سے یہ محیّر العقول عمارات تعمیر کرائی گئی تھیں۔ اس لئے لامحالہ انہوں نے ان یادگاروں کی عظمت اور بڑائی کی نسبت ان کے بنانے والوں کے قدوں کی درازی کی طرف کر دی کہ وہ چونکہ لمبے لمبے قد و قامت والے تھے اس لئے ایسی عالی شان عمارات بنا کر چھوڑ گئے۔ حالانکہ یہ خیال حقیقت سے بہت دور ہے۔

مسعودی نے بزعم خود فلاسفہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ابتدائے خلقتِ انسانی میں مادہ اجسام تمام کرہ میں موجود اور پوری قوت و کمال کے ساتھ تھا اور اسی مادہ کے قوی و کامل ہونے کی وجہ سے لوگوں کی عمریں دراز اور ان کے قد لمبے ہوتے تھے۔ کیونکہ موت جب طاری ہوتی ہے کہ قوائے طبیعیہ میں انحلال و انتشار پیدا ہو جائے۔ اب جب طبیعت قوی ہوگی تو لامحالہ عمر بھی دراز ہوگی۔ چنانچہ اسی حقیقت کے پیش نظر ابتدائے خلقت میں لوگوں کی عمریں اور ایسے ہی ان کے جسم قوی ترین اور کامل ترین ہوتے تھے۔ پھر مادہ جیسا جیسا گھٹتا گیا اسی قدر عمریں بھی کم ہوتی گئیں اور جسم بھی چھوٹے پڑتے گئے۔ یہاں تک کہ موجودہ حالت و حد تک پہنچے۔ اور آئندہ بھی عمروں اور قدوں میں اسی طرح گھٹاؤ ہوتا رہے گا۔ یہاں تک کہ عالم پردۂ عدم میں جا چھپے گا۔

مسعودی کا یہ خیال بے بنیاد اور بلا دلیل ہے۔ نہ اس کے ثبوت میں کوئی علتِ طبعی ہے نہ اس پر کوئی معقول دلیل بلکہ اس کے خلاف ہم اگلوں کے گھروں کے دروازے، ان کے راستے اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں جو ہم کو ان کی عمارات ان کے معابد و مساجد ان کی رہائش گاہوں میں ملتے ہیں۔ مثلاً قوم ثمود کے پتھر سے تراشے ہوئے مکانات کہ وہ چھوٹے چھوٹے ہیں اور دروازے بھی ان کے چھوٹے چھوٹے۔ حالانکہ آنحضرت ؐ کے کلام مبارک سے پتہ چلتا ہے کہ یہ انہیں ثمود کے گھر ہیں جن کے پانی کے استعمال سے آنجناب ؐ نے مسلمانوں کو روکا۔ اس سے گندھے ہوئے آٹے کو پھنکوا دیا۔ وہاں سے جلد گذر جانے کا حکم دیا پھر ارشاد فرمایا ”لَا تَدْخُلُوْا مَسَاكِنَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ اِلَّا اَنْ تَكُوْنُوْا بَاكِيْنَ اَنْ

یُجِیبَنَّکُمْ مَا اَصَابَھُمْ (یعنی جس قوم نے کہ اپنے نفس پر آپ ظلم کیا۔ تم ان کے گھروں میں ہرگز نہ جاؤ۔ اگر جاؤ بھی تو روتے ہوئے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جو کچھ ان کے ساتھ گذرا، اسی میں تم بھی مبتلا ہو جاؤ) ممالک عاد، مصر، شام اور تمام مغرب و مشرق کی سرزمین کی عمارات کا یہی حال ہے۔ لہٰذا حقیقت وہی ہے جو ہم لکھ آئے ہیں کہ ملک و سلطنت کے آثار کی عظمت اس کی قوت و آبادی پر منحصر ہے۔ اور جشن و تقریب ولیمہ وغیرہ کی دھوم دھام بھی ملکی تمول ہی پر موقوف ہے۔ جیسا کہ ہم ولیمہ بوران و حجاج اور ابن ذی النون کی تقریبات کے بیان میں لکھ آئے ہیں۔

اسی طرح سلطنت کی بخششیں اور اس کی داد و دہش، سلطنت کے وہ آثار ہیں جن سے اس کی قوت و ضعف کا پتہ لگایا جاسکتا ہے۔ سلطنت گو رُو بانحطاط ہو۔ اور ضعف کے میدان میں قدم رکھ رہی ہو۔ مگر سلاطین میں داد و دہش واکرام و انعام کا شوق ضرور اپنا اثر دکھاتا ہے۔ کیونکہ ان کی ہمتیں، ان کے حوصلے، ان کی حکومت کے غلبہ اور قوت کی نسبت کم ہوتے ہیں۔ بہرحال رہتے ضرور ہیں۔ اور آخر سلطنت تک وہ ان کرم و بخشش کے ولولوں سے خالی نہیں ہوتے۔ چنانچہ ابن ذی یزن کے اُن انعامات سے اس حقیقت کا صحیح اندازہ لگایا جاسکتا ہے جو اس نے قریشی وفد کو بخشے۔ اُس نے لوگوں کو دس دس سیر سونا چاندی اور دس دس لونڈیاں غلام عطا کئے اور ایک ایک عنبر کی ٹکیہ تقسیم کی۔ پھر عبدالمطلب کو ہر چیز عام لوگوں کے مقابلہ میں دہ چند دی۔ حالانکہ اس وقت اس کی حکومت سلطنت فارس کے زیر فرمان یمن کی حدود تک محدود تھی۔ مگر چونکہ اس نے ہمت و حوصلہ اپنی قوم تبابعہ سے میراث میں پایا تھا جس نے عراق، ہند و مغرب تک کی قوموں پر فرمانروائی کی تھی اس لئے ابن ذی یزن نے انعام واکرام میں ایسی دریا دلی دکھائی۔ اسی طرح افریقہ میں سلاطین صنہاجہ کے دربار میں جب امرائے زناتہ کے وفود آتے تو وہ بھی ان کو ڈھیروں مال، کپڑوں کے تھان کے تھان اور کوتل گھوڑے دیا کرتے تھے چنانچہ ابن رفیق نے صنہاجہ کے ان تمام حالات کو بیان کیا ہے۔ برامکہ کی داد و دہش و بخششوں کا بھی یہی حال تھا۔ ان کے انعامات و صرفہ جات بھی بے ٹھکانہ اور بے اندازہ تھے۔ جب کسی مفلس کی دستگیری کرتے تو اس کو اس قدر دولت بخشتے کہ پھر ہمیشہ کے لئے وہ مالا مال ہی ہو جاتا۔ یہ نہیں کہ ایک یا آدھے دن میں وہ ختم ہو جاتی۔ اور وہ پھر مفلس کا مفلس ہی رہے۔ اُن کے یہ سب کچھ قصے تاریخ میں ثبت ہیں۔ نتیجہ ان واقعات سے یہی نکلتا ہے کہ سلاطین کی داد و دہش ان کی سلطنت کی حیثیت کے موافق ہوتی ہے۔ دیکھ لیجئے جوہر صقلبی کاتب، لشکر عبیدیین کا سپہ سالار، جب مصر کو فتح کرنے کی غرض سے قیروان سے چلا تو ایک ہزار خروار مالِ نقد سے بھرے ہوئے اس کے ساتھ تھے۔ آج کسی سلطنت کا تمام مالیہ بھی اس قدر نہ ہوگا۔ اسی سلسلہ میں احمد بن محمد بن عبدالحمید کی کچھ دستی تحریریں بھی دستیاب ہوئی ہیں جن میں مامون کے عہدِ خلافت کی وہ تمام آمدنی بالتفصیل درج ہے جو تمام اضلاع و علاقہ جاتِ سلطنت سے وصول ہو کر خزانہ شاہی میں آیا کرتی تھی۔ ہم اس کو بجنسہ نقل کرتے ہیں:۔

ملک یا علاقہ	آمدنی خراج
سواد	دو کروڑ اٹھتر لاکھ سات درہم۔ دو سو نجرانی حلّے۔ مہر لگانی کی مٹی دو سو چالیس رطل۔
کنکر	ایک کروڑ سولہ لاکھ درہم۔
دجلہ کے اضلاع	دو کروڑ آٹھ درہم۔

ملک یا علاقہ	آمدنی خراج
حلوان	اڑتالیس لاکھ درہم
اہواز	پینتیس ہزار درہم اور تیس ہزار رطل شکر
فارس	دو کروڑ ستر لاکھ درہم۔ گلاب تیس ہزار شیشے۔ زیت سیاہ بیس ہزار رطل۔
کرمان	بیالیس لاکھ درہم۔ یمن کے پانچ سو ریشمی تھان۔ کھجوریں بیس ہزار رطل۔
مکران	چار لاکھ درہم
سندھ اور اس کے متعلقات	ایک کروڑ پندرہ لاکھ درہم۔ عود ہندی ایک سو پچاس رطل
سیستان	چالیس لاکھ درہم۔ خاص قسم کے کپڑے کے تین سو تھان۔ فانیذ بیس رطل
خراسان	دو کروڑ اسی لاکھ درہم۔ دو ہزار نقرہ چاندی، چار ہزار گھوڑے۔ ایک ہزار غلام۔ ستائیس ہزار تھان پارچہ۔ تیس ہزار رطل ہلیلہ۔
جرجان	ایک کروڑ بیس لاکھ درہم۔ ریشم کے ہزار ٹکڑے۔
قومس	پندرہ لاکھ درہم۔ پانچ لاکھ نقرہ چاندی۔
رے	ایک کروڑ بیس لاکھ درہم۔ شہد بیس ہزار رطل۔
طبرستان، رویان و نہاوند	تریسٹھ لاکھ درہم۔ فرش طبرستانی چھ سو۔ چادریں دو سو پانچ سو تھان پارچہ۔ منادیل تین سو۔ جامات تین سو۔
ہمدان	ایک کروڑ تیرہ لاکھ درہم۔ رب الرمان تین ہزار رطل۔ شہد بارہ ہزار رطل
بصرہ و کوفہ کے درمیانی اضلاع	ایک کروڑ ستر لاکھ درہم۔
ماسبذان و دینور	چالیس لاکھ درہم۔
شہرزور	ستر سٹھ لاکھ درہم۔
موصل مع متعلقات	دو کروڑ چالیس لاکھ درہم۔ شہد سفید دو کروڑ رطل۔
آذربائیجان	چالیس لاکھ درہم۔
جزیرہ و اعمال فرات۔	تین کروڑ چالیس لاکھ درہم۔ ایک ہزار غلام۔ شہد بارہ ہزار مشک۔ بزآت (بازر) دس سراپا لباس بیس۔
آرمینیہ	ایک کروڑ تیس لاکھ درہم۔ گدگدے فرش بیس، زقم پانچ سو تیس رطل۔ مسایج سور ماہی دس ہزار رطل۔ صونج دس ہزار رطل۔ خچر دو سو۔ بچھیرے تین سو۔
قنسرین	چار لاکھ دینار۔ زیت ہزار بار شتر۔
دمشق	چار لاکھ بیس ہزار دینار۔
اردن	ستانوے ہزار دینار۔
فلسطین	تین لاکھ دس ہزار دینار۔ زیت تین لاکھ رطل۔

ملک یا علاقہ	آمدنیٔ خراج
مصر	اکیس لاکھ بیس ہزار دینار۔
برقہ	دس لاکھ درہم
افریقہ	ایک کروڑ تیس لاکھ درہم۔ فرش ایک سو بیس۔
یمن	تین لاکھ ستر ہزار دینار۔ متاع یمنی اس کے علاوہ تھا
حجاز	تین لاکھ دینار

اسی طرح اندلس کی مالی حالت کے بارے میں قابلِ وثوق مورخین نے لکھا ہے کہ عبدالرحمٰن ناصر نے مرتے وقت بیت المال میں پانچ لاکھ قنطار چھوڑے تھے اور میں نے بعض تاریخوں میں رشید کے بارے میں پڑھا ہے کہ اس کے عہد میں بیت المال کی آمدنی سات ہزار پانچ سو قنطار سالانہ تھی۔ لہٰذا جب دو یا زیادہ سلطنتوں کا آپس میں مقابلہ کیا جائے تو ان کی ثروت و دولت اور قوت و ضعف کا صحیح اندازہ لگانے کے لئے سلطنتوں کے کاروبار اور نیز بادشاہوں کا خرچ ملحوظ رکھیں کہ ان کی روشنی میں سلطنت کی حقیقت صاف کھل جاتی ہے۔ اپنی دیکھی بھالی اور اپنے زمانہ کی چیز کو صداقتِ خبر کے لئے کبھی معیار نہ بنائیں۔ اور اس کو یک بیک خارج از امکان نہ جانیں۔ عوام و عوام بہت سے خاص تمام لوگ ایسے ہیں کہ جب وہ اگلی سلطنتوں کے حالات سنتے ہیں تو ایک دم انکار کر بیٹھتے ہیں۔ حالانکہ ایسا ہرگز نہ چاہیئے۔ کیونکہ دنیا اور ایسے ہی اس کے عمرانی حالات ہر وقت اور ہر جگہ یکساں نہیں رہتے بلکہ متفاوت ہوتے ہیں اور مختلف۔ اب جس نے گھٹیا یا اوسط درجہ کا زمانہ دیکھا ہو وہ اعلیٰ درجہ کا صحیح اندازہ کیسے لگا سکتا ہے۔ مثلاً سلطنت ہائے بنو العباس، بنی امیہ اور عبیدیین کے صحیح و ناقابلِ انکار واقعات و حالات جب ہم تک نقل ہو کر آتے ہیں اور انہیں حالات کو ہم اپنی سلطنتوں کے حالات سے ملاتے ہیں جو اگلی سلطنتوں سے کہیں زیادہ کمزور اور کم دولت مند ہیں تو ان کے مابین بہت ہی فرق پاتے ہیں۔ یہ صرف اس لئے کہ باعتبار قوت اور بلحاظ آبادیٔ ملک ان میں آپس میں تفاوت ہے۔ بات اسی پر آ کر قرار پاتی ہے کہ اگلی حکومتوں کے آثارِ قدیمہ سب اپنی اپنی سلطنتوں کی قوت سے گہری نسبت رکھتے ہیں جس سے انکار کی گنجائش ہی نہیں۔ کیونکہ ان حکومتوں کے حالات شہرت و تواتر کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ پھر ان کے آثار اور ان کی موجودہ عمارات خود ان کی حالت پر دال ہیں۔ اور ان کی حقیقت پر کھلے شاہد ہیں۔ پس ہمیشہ حالات نقل شدہ اور آثارِ قدیمہ سے سلطنتوں کی قوت و کمزوری ان کی وسعت و تنگی کا اندازہ لگائیے۔

اسی سلسلہ میں ہم ایک حکایت عبرت آمیز اور نقل کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ ابن بطوطہ نے جو طنجہ کا رہنے والا تھا پورے بیس برس مشرق کی سیر و سیاحت کی۔ عراق، یمن اور ہندوستان میں خوب گھوما پھرا۔ دہلی میں پہنچا جو سلطان محمد شاہ سلطان ہند کا دارالخلافہ تھا۔ اور فیروز شاہ کے عہد تک وہیں رہا۔ بادشاہ کے دل میں اس کی بڑی وقعت و منزلت تھی۔ چنانچہ وہ مذہبِ مالکی کا قاضی مقرر کر دیا گیا۔ پھر یہاں سے چل کر اس نے مغرب کا رخ کیا۔ اور وہاں پہنچ کر سلطان ابی عنان کے درباریوں میں داخل ہوا۔ یہ اکثر اپنے سفر کے حالات سنایا کرتا۔ اور وہ عجائبات بیان کرتا جو دنیا کے مختلف ممالک میں دیکھ چکا تھا۔ اور بادشاہِ ہند کا ذکر تو اکثر و بیشتر لاتا۔ جس کو سن کر سامعین حیران و ششدر رہ جاتے۔ مثلاً یہ کہ سلطانِ ہند جب کہیں سفر کو نکلتا تو مرد و عورت اور بچوں کی مردم شماری کر کے ان سب کے لئے چھ ماہ کا خرچ خزانۂ شاہی

سے ادا کئے جانے کا حکم صادر کرتا۔ اور جب وہ سفر سے واپس آتا تو سب اہل شہر، شہرت باہر نکل آتے اور بادشاہ کا طواف کرتے۔ اور پھر اسی مجمع میں گوپھنیں نصب کر کے درہم و دنانیر لوگوں پر بکھیرے اور پھینکے جاتے۔ اور جب تک بادشاہ قصر شاہی میں داخل ہوتا، دولت اسی طرح بکھرتی۔ یا اور اسی قسم کی حکایات کہتا، جن کو لوگ جھٹلانے بغیر نہ رہتے۔ انہیں دنوں کا قصہ ہے کہ میں نے وزیر سلطنت فارس بن وردار سے ملاقات کی۔ اور ابن بطوطہ کے نقل کردہ قصوں پر ہماری گفتگو چھڑی۔ عام تخیل کے بموجب میں نے ان کو باور کرنے سے انکار کیا تو وزیر موصوف نے کہا اگر کبار دکا سمجھنا کہ ان حالات سے موصوف اس لئے منکر ہو کہ تم ان کو اپنی آنکھ سے نہیں دیکھتے۔ اگر اسی صورت ہے تو تمہاری مثال وزیر کے اس لڑکے کی طرح ہے جس نے قید خانہ میں پرورش پائی تھی

جس کا قصہ یہ ہے کہ ایک وزیر جب سلطان کی طرف سے عتاب ہوا تو اس کو قید خانہ میں ڈال دیا گیا اور وزیر سالوں وہیں رہا۔ اس کے ایک لڑکا پیدا ہوا۔ اس نے بھی وہیں پرورش پائی جب وہ ہوش سنبھالا تو ایک روز باپ سے پوچھنے لگا کہ یہ گوشت جو ہم کھا رہے ہیں کس چیز کا ہے۔ باپ نے کہا بکرے کا۔ بیٹا بولا بکرا کیسا ہوتا ہے باپ نے اس کا پورا حلیہ بیان کیا۔ لڑکے نے کہا ابا جان۔ کیا وہ چوہے کے مانند ہوتا ہے۔ باپ نے کہا بھی بات کہاں چوہا۔ اسی طرح گائے اور اونٹ کے گوشت کے بارہ میں گفتگو چلی وجہ اس کی یہ تھی کہ وزیر کے لڑکے نے قید خانہ میں زندگی گذارنے کے سبب سوائے چوہے کے کوئی اور جانور دیکھا ہی نہ تھا اس لئے وہ ہر جانور کو چوہے ہی کی نسل سے جانتا تھا۔ لہٰذا یہ ایک عام بات ہے کہ جس چیز کو لوگوں نے نہ دیکھا ہو اس کی خبر کو بے دھڑک جھٹلا بیٹھتے ہیں بالکل جس طرح جو بے پسندی کی وجہ سے اکثر ناممکن باتوں کو لوگ مان لیا کرتے ہیں۔ پس انسان کے لئے مناسب یہی ہے کہ ہر خبر و روایت کو اصول پر پرکھے اور جانچے اور بے لوث ہو کر عقل سلیم و طبع مستقیم سے ممکن و ممتنع میں صحیح صحیح فرق و تمیز کرے جو دائرۂ امکان میں ہو۔ اس کو قبولیت کا درجہ دے اور جو اس سے خارج ہو اس کو رد کر دے۔ مگر یہاں امکان سے مراد امکان عقلی نہیں جس کا دائرہ بہت وسیع ہے کیونکہ وہ واقعات میں کوئی حد قائم نہیں کر سکتا۔ بلکہ اس سے مراد امکان مادی ہے۔ یعنی جب ہم کسی شی کی جنس و صنف، مقدار عظمت و قوت کا پتہ لگا لیں تو پھر اس نسبت سے اس کے حالات پر حکم لگائیں۔ اور جو مذکورہ بالا امور سے خارج و نما ند معلوم ہو اس کو ممتنع جانیں۔ وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِیْ عِلْمًا وَاَنْتَ اَرْحَمُ الرَّاحِمِیْنَ۔ وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ۔

انیسویں فصل

(سلطان کا اپنی قوم اور اپنے اہل عصبیت کے خلاف غلاموں اور خود پروردہ لوگوں سے مدد لینا)

یہ تو معلوم ہی ہے کہ سلطان کے سارے امور سلطنت اسی کی قوم کے ہاتھوں سرانجام پاتے ہیں تو وہی قوم والے اس کے اہل عصبیت ہیں۔ اور کٹھن وقت میں اس کے معین و مددگار۔ انہیں کے بل بوتے پر وہ باغیوں کی سرکوبی کرتا ہے اور انہیں کی مدد سے وہ مملکت کے کام کاج چلاتا ہے۔ مثلاً وزارت کے عہدوں پر بھی یہی فائز ہوتے ہیں۔ اور خراج و محاصل کی وصولی بھی انہیں کے سپرد ہوتی ہے۔ کیونکہ یہی قوم کے افراد سلطنت کے حصول میں اس کے دست راست بنتے ہیں۔ اور ملک و سلطنت میں اس کے سہیم و شریک ہوتے ہیں۔ غرض اس کے سارے مہمات میں اس کا ہاتھ بٹاتے

ہیں چنانچہ سلطنت کے پہلے دور میں قوم کا سلطان کے ساتھ گہرا ربط و ضبط رہتا ہے۔ اب جب سلطنت دوسرے دور میں قدم رکھتی ہے تو بادشاہ خود مختار بن و مطلق العنانی کا دلدادہ بنتا ہے اور دوسروں کو مجد و بزرگی کا تن تنہا ٹھیکیدار جانتا ہے۔ اپنی قوم کو حکومت میں دست درازی سے روکتا ہے۔ جب یہ حالات رونما ہوتے ہیں تو اس کی قوم کے افراد اس کے دشمن ہو جاتے ہیں۔ انہیں حکومت سے روکنے کے لئے اور ان کو سلطنت میں حصہ بٹانے سے باز رکھنے کے لئے سلطان غیر قوم سے مدد حاصل کرتا ہے۔ اجنبی جانب کی پشت پناہی سے بادشاہ اپنی قوم پر غالب آتا ہے۔ اور امور سلطنت بھی انہیں کے ہاتھوں میں دیتا ہے۔ پس اس وقت سلطان سے سب سے زیادہ قرب و نزدیکی انہیں اجانب کو حاصل ہوتی ہے۔ سلطان کے خواص میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ اور جاہ و مرتبے دونوں بھی یہی ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہی غیر سلطان کی قوم کو اس کے جائز ملکی حقوق سے محروم کرتے ہیں۔ اور اس منصب و مرتبہ سے اس کو ہٹاتے ہیں جس کی وہ پہلے سے خوگر تھی۔ اور اس راستہ میں وہ جان کی بازی تک لگاتے ہیں اور موت تک کی پرواہ نہیں کرتے۔ جب اجانب کی یہ قربانیاں بادشاہ کے سامنے آتی ہیں تو بادشاہ ان کو حسن لطف و مہربانی سے نوازتا ہے اور ان پر سب کچھ قربان کرتا ہے۔ اور ان کو وہ سب کچھ دیتا ہے جو کبھی اپنی قوم کو دیا کرتا تھا۔ جیسے بڑے بڑے عہدے، جلیل القدر عہدے، وزارت، سپہ سالاری اور دیوانی کے محکمے ان کے سپرد کرتا ہے۔ بلکہ ان کو وہ القاب و خطابات عطا ہوتے ہیں جو اس کی قوم کو بھی نصیب نہ ہوئے کیونکہ وہ اس کے جان نثار، پولیس، پشت بادشاہ کو بھی گہرے دوست، ہمدرد و پرخلوص ناصح نظر آتے ہیں۔ مگر سلطنت کی یہ نازک حالت اس کے افسوسناک خاتمہ و خطرات کو پیدا کرتی ہے۔ اور اس کی اس مہلک بیماری کی نشانی ہے جو عصبیت کو فساد سے کم کر دینا اور اہانت ہے۔ وہ عصبیت جو کبھی اقتدار حاصل کرنے کا ذریعہ بنی تھی۔ ادھر اہل ملک جیسا بادشاہ کی نظر اپنے سے پھری ہوئی دیکھتے ہیں اور پتہ لگا لیتے ہیں کہ بادشاہ کے دل میں ان کی مطلق گنجائش نہیں تو وہ بھی بادشاہ کے خلاف دل میں حسد و کینہ رکھنے لگتے ہیں۔ اور اس پر ادبار و سماوی مصیبتیں گرنے کی آرزو میں دل میں چھپائے ہوتے ہیں۔ پھر اس کیفیت کا خمیازہ بادشاہ و سلطنت بھگتی ہے۔ کیونکہ یہ سلطنت کے لئے لاعلاج بیماری بن جاتی ہے پھر آئندہ نسلوں میں بھی یہ بیماری اپنی سمیت پھیلائے بغیر نہیں رہتی۔ تا آنکہ سلطنت کے نشانات ہی مٹ جاتے ہیں۔ اس حقیقت کی وضاحت کے لئے بنی امیہ کی تاریخ اٹھا کر دیکھئے کہ وہ کس طرح اپنی لڑائیوں میں اور اسی طرح امور ملکی میں، جوانان عرب سے ہی مدد لیا کرتے تھے مثلاً عمرو بن سعد بن ابی وقاص، عبداللہ بن زیاد بن ابی سفیان، حجاج بن یوسف، مہلب بن ابی صفرہ، خالد بن عبداللہ القسری ابن ہبیرہ، موسیٰ بن نصیر، بلال بن ابی بردہ بن ابی موسیٰ اشعری اور نصر بن سیار وغیرہ۔ بنی العباس کے عہد سلطنت کے عروج میں بھی ایسا ہی ہوا کہ عرب ہی کے کندھوں پر حکومت کا بوجھ رہا۔ لیکن جب سلطنت نے اپنا رنگ پلٹا اور سارا جاہ اور ساری بزرگی سلطان کی ذات واحد میں سمٹ کر رہ گئی اور عرب کو سلطنت میں دخل اندازی سے روکا جانے لگا تو وزارت عجم کے حصہ میں آئی اور امور سلطنت کو عجم نے سنبھالا۔ یعنی برمکہ، بنی سہل، اس کے بعد بنی طاہر، بنی بویہ، غلامان ترک بغا و وصیف جیسے لوگ، المستعین و اکتناف و ابن طولون وغیرہ وغیرہ باری باری سے خلافت و سلطنت پر حاوی ہو گئے۔ تو اب سلطنت بھی بانیان سلطنت عرب کے ہاتھوں سے نکلی اور وہ عزت و وقار سے محروم ہوئے۔ سُنَّۃَ اللّٰہِ فِی عِبَادِہٖ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بیسویں فصل

(سلطنتوں میں غلاموں، حلیفوں اور برداشتہ ہائے سلطنت کے حالات و کوائف)

سمجھ لیجئے کہ سلطنت کی نوازی ہوئی قومیں یا قبیلے حکمران قوم سے تعلقات و ربط ضبط رکھنے میں مختلف الحال ہوتے ہیں۔ کیونکہ کبھی ان کے مراسم و روابط قدیمانہ و دیرینہ ہوتے ہیں اور کبھی نئے و جدید۔ حقیقت یہ ہے کہ عصبیت کا مقصد اصلی مدافعت و تغلب نسب ہی سے تکمیل پاتا ہے۔ یعنی اپنوں کو غیروں سے بچانا اور دوسروں پر غلبہ و اقتدار حاصل کرنا یہی عصبیت کا اصل تقاضا ہے۔ اس لئے کہ خویش و اقارب اور اعزہ و رشتہ داروں میں ہر ایک کا دوسرے پر جان نثاری کرنا اور مٹنا اور غیروں و اجنبیوں میں ہر ایک کا دوسرے سے بے رخی و بے مروتی برتنا ایک فطری و طبعی امر ہے۔ اب وہ دوستی و میل جول اور وہ خلط ملط و خلا ملا جو غلامی یا حلف کے باعث پیدا ہوں وہ بھی نصرت و حمایت کے معاملہ میں نسب کی جگہ لے لیتے ہیں۔ بلکہ اس سے زیادہ گہرا اثر رکھتے ہیں۔ کیونکہ نسب گو طبعی و فطری ہے مگر پھر آخر وہمی ہے اور خیالی۔ اور اصل رشتہ وہ ہے جو پیدا ہو سنگ ساتھ رہنے سے، مدافعانہ جذبہ رکھنے سے، دیرینہ میل جول سے۔ ہم جلیس ہونے سے۔ ایک ہی جگہ تربیت و پرورش پانے سے یا اور شادی و غمی کے حالات میں یکجا زندگی گذارنے سے۔ جب ان راستوں سے رشتۂ محبت والفت قائم ہو جاتا ہے تو ایک، دوسرے پر جان نثاری کرنے لگتا ہے۔ اور مشکل وقتوں میں مدد و معاونت کے لئے تیار رہتا ہے۔ اور یہ کوئی فرضی بات نہیں بلکہ رات دن کی دیکھی بھالی بات ہے کہ لوگوں کے باہمی تعلقات اسی طرح پیدا ہوتے ہیں اور یہی اثرات دکھاتے ہیں۔ یہی حال احسان کرنے یا احسان مندی کا ہے کہ مربی و محسن اور تربیت یافتہ و محسن الیہ میں احسان کی وجہ سے ایک۔ خاص الخاص منسوبیت و یگانگت رونما ہوتی ہے جو نسب یا دیگر انواع تعلقات کی طرح اپنا اثر رکھتی ہے۔ دو طرفین کو یگانگت کے بندھن میں جکڑ دیتی ہے۔ اس رشتۂ احسان کو ہم گو نسبی رشتہ سے تعبیر نہیں کر سکتے لیکن اس کے نتائج و ثمرات سب اس میں موجود ہیں۔ پھر اگر قبیلوں اور بر سر اقتدار قوم میں یہ رشتہ ہائے تعلق قبل حصولِ سلطنت ہی قائم ہو گئے ہیں۔ اور اب تک چلے آ رہے ہیں تو اس اتحاد کی جڑیں بڑی مضبوط ہوں گی۔ صحیح جذبات پر اس کی بنا ہوگی۔ اور ثمرہ و فائدہ میں یہ نسب سے کچھ کم نہ ہوگا۔ یہ دو وجہوں سے حصولِ سلطنت سے پہلے یہ رشتۂ یگانگت قائم ہو جانے کی صورت میں رشتۂ نسب و رشتۂ دوستی میں فرق اٹھ جائے گا۔ حکومت ملنے پر ان میں ایسے گہرے اور قریب کے تعلقات ہوں گے کہ بہت ہی کم لوگ سمجھ سکیں گے کہ طرفین میں نسبی رشتہ نہیں بلکہ دوستانہ تعلقات و روابط ہیں۔ اس لئے حکمران خاندان اور ماتحت قبیلے آپس میں قریبی رشتہ دار اور خونی رشتہ میں باہم شریک ہونے والے معلوم ہوں گے۔ اور اگر رشتۂ احسان و تربیت طرفین میں بعد حصولِ سلطنت قائم ہوتا ہے تو سلطنت ان میں فرق و تمیز باقی رکھتی ہے۔ آقا اور ہوتا ہے اور غلام اور۔ اہل قرابت علیحدہ ہوتے ہیں اور اہلِ ولایت و دوستی علیحدہ۔ اور حالاتِ ریاست اسی کو مقتضی ہیں۔ حکومت سارے مراتب و رتبوں کو پرکھ کر جدا جدا کر کے رکھتی ہے۔ اس لئے اہل ملک و بر سر اقتدار طبقہ کے حالات بالکل ممتاز ہوں گے اور ہمیشہ اجنبی ہی سمجھے جائیں گے۔ ان میں آپس میں رشتۂ محبت کمزور اور ایک دوسرے کے ساتھ مدد کا مادہ بھی ضعیف ہوگا۔ اور قبل حصولِ سلطنت کرم و احسان سے جو رشتہ محبت قائم ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ کہیں زیادہ گھٹیا و ناقص ہوگا۔ دوسری وجہ یہ کہ جب احسان و تربیت کا رشتہ قبل حصولِ سلطنت عرصۂ دراز سے قائم ہوتا ہے تو اس رشتہ کی حقیقت کھلتی نہیں اور

اس کی نوعیت آشکارا نہیں ہوتی۔ بلکہ اکثر طرفین سے گہرے تعلقات ہونے کی وجہ سے نسبی رشتہ کا دھوکا لگتا ہے۔ یوں عصبیت میں زور پکڑے رہتی ہے۔ لیکن بعد حصولِ سلطنت پیدا ہونے والا رشتہ چونکہ قریب العہد ہوتا ہے۔ اور اکثر لوگ جانتے ہیں کہ طرفین میں رشتۂ نسب نہیں بلکہ رشتۂ احسان و تربیت ہے۔ اس لئے اس میں عصبیت بھی کمزور رہتی ہے۔ اور یہ خود بھی پہلے والے رشتہ سے (جو قبل حصولِ سلطنت قائم ہوتا ہے) ضعیف تر ہوتا ہے۔

تمام سلطنتوں اور ریاستوں میں یہی حال ہے کہ یہ سر اقتدار ہستی نے اگر عنان حکومت سنبھالنے سے پہلے ہی کسی پر احسان و کرم کیا ہے۔ اور وہ اس کے زیر تربیت ہے۔ تو بعد حصولِ مملکت یہ رشتہ سنگین تر و پائدار تر ہو جائے گا۔ اور احسان مند محسن الیہ نہیں معلوم ہوگا۔ بلکہ نہایت قریبی رشتہ دار یا بیٹا بھائی یا اور کوئی قریبی عزیز۔ اگر اس کے خلاف یہ رشتہ طرفین میں بعد حصولِ اقتدار قائم ہو ہے تو اس کو گہری قرابت کا درجہ نہیں مل سکتا اور اس میں پہلے رشتہ والی بات پیدا نہیں ہو سکتی۔ اور یہ کوئی فرضی بات نہیں بلکہ رات ان کی دیکھی دکھائی اور تجربہ کی بات ہے۔ تو سلطنت اپنی زندگی کے آخری ایام میں ایسا کرتی ہے کہ غیروں پر احسان و کرم کر کے ان کو اپنا کر لیتی ہے مگر ان غیروں کو طبقۂ اولیٰ (وہ جو سلطنت کے قبل ہی سے حلقۂ احسان میں آچکے ہیں) جیسی بزرگی یا ان جیسا مجد نصیب نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایک تو ان کے ساتھ احسان کا رشتہ قائم ہوئے ہی کتنا عرصہ ہوا ہوتا ہے۔ دوسرے حکومت بیچاری خود دم توڑ تی ہوتی ہے۔ اور قریب الختم ہوتی ہے۔ اس کے سایہ میں کوئی کیا فائدہ اٹھائے۔ اس لئے یہ بیچارے مرتبہ میں گرے ہی رہتے ہیں۔

یہ بھی واضح رہے کہ سلطان اپنے پرانے دوستوں کو اور اولین احسان مندوں کو چھوڑ کر نئے غیروں کو اس لئے سر لگاتا ہے اور احسان و نعمت کا ان پر بار گراں رکھتا ہے کہ اگلوں کے دلوں میں خود بادشاہ کے مقابلہ میں خود داری کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس کی اطاعت و فرمانبرداری سے منہ موڑنے ہیں۔ اور اس کو اسی نظر سے دیکھنے لگتے ہیں جس سے اس کی خود قوم یا اس کے اہل نسب اس کو دیکھتے ہیں۔ اور یہ اس گھمنڈ پر کہ عرصۂ دراز و مدت مدید سے یہ بادشاہ کی تربیت میں رہ چکے ہوتے ہیں اور اس کے باپ دادا اور اسلاف قوم کے ساتھ اٹھتے بیٹھتے ہیں۔ اور اس کے بزرگوں کے ساتھ ان کو ربط و ضبط ہوتا ہے۔ لہٰذا ان حالات کی بنا پر اگلوں میں خودداری اور عزتِ نفس کا زبردست مادہ پیدا ہو جاتا ہے۔ لامحالہ بادشاہ کو بھی ان سے اسی سبب سے نفرت ہو جاتی ہے۔ اور منہ موڑ کر دوسروں کو سینہ سے لگاتا ہے۔ اب یہ نئے چونکہ حال ہی میں منظورِ نظر ہوتے ہیں اور مرہونِ احسان۔ اس لئے یہ مجد و بزرگی کے درجہ تک نہیں پہنچتے۔ بلکہ اپنی حالت ہی پر برقرار رہتے ہیں۔ ایسے حالات اکثر سلطنتوں کے آخری دور میں رونما ہوتے ہیں۔ پھر بظاہر ہر دو طبقے اولیائے قدیم و جدید اولیائے دولت کہلائے جا سکتے ہیں۔ لیکن صحیح معنی میں اگلوں ہی کو اولیائے دولت کہتے ہیں اور نئے تو محض خادم اور مددگار کہے جا سکتے ہیں۔ نہ کہ اولیائے دولت۔ واللّٰہ ولی المؤمنین وھو علیٰ کل شیءٍ وکیل۔

اکیسویں فصل

(بادشاہ کے مسلوب الاختیار اور مغلوب ہونے کے بعد سلطنتوں میں جو حالات پیش آتے ہیں)

کسی قوم یا کسی قبیلہ کے کسی خاص خاندان یا گھرانہ میں جب سلطنت قرار پکڑ لیتی ہے۔ اور وہ ساری فاتح قوم میں تن تنہا اور بلاشرکت غیرے ملک کا مالک و مختار ہو جاتا ہے اور دوسرے خاندانوں کو پیچھے دھکیلتا ہے۔ اور پھر سلطنت سلسلہ بسلسلہ ایک نسل میں چلنے لگتی ہے تو اکثر و بیشتر وزرائے سلطنت اور مصاحبین بادشاہ کی طرف سے بادشاہ کے خلاف شورش اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ اور عنانِ حکومت اس خاندان کے ہاتھ سے چھین لی جاتی ہے۔ اور اس کا سبب زیادہ تر یہ ہوتا ہے کہ کوئی نااہل خاندان کا یا کم سن بچہ اپنے باپ ہی کی زندگی میں ولیعہد مقرر ہوتا ہے۔ یا اس کے مرنے کے بعد خویش و اقارب کی سعی و کوشش سے تختِ سلطنت پر بیٹھ جاتا ہے۔ جب یہ محسوس کیا جاتا ہے کہ سلطنت کا نیا والی و وارث اپنی کم سنی یا نااہلی کے باعث حکومت چلانے سے عاجز و قاصر ہے تو اس کا کفیل حکومت کی باگ سنبھال لیتا ہے خواہ وہ اس کے باپ کا وزیر و مصاحب ہو یا قبیلہ کا کوئی آدمی ہو۔ اور ملک کا نظم و نسق پورا اپنے ہاتھ میں لے کر بادشاہت کرنے لگتا ہے۔ اور کم سن بچہ کو امورِ ملکی سے دور رکھ کر عیش و عشرت اور ناز و نعمت میں ڈالے رکھتا ہے۔ اور امورِ سلطنت کی طرف اس کو نظر تک نہیں پھیرنے دیتا۔ تا آنکہ ملک کا مالک و مختار وہی ہو جاتا ہے۔ اب جب شہنشاہیت کی بو باس اس میں بھی رچ جاتی ہے اور بس جاتی ہے تو پھر یہ خیال کرنے لگتا ہے کہ شہنشاہیت کے معنی صرف اس قدر ہیں کہ کبھی کبھی تختِ سلطنت پر رونق افروز ہو کر لوگوں پر انعام و اکرام کرنا یا القاب و خطابات ان کو تقسیم کرنا اور عورتوں کے ساتھ گھر کی چار دیواری میں زندگی گذارنا۔ باقی رہا ملک کا نظم و نسق، اس کے امورِ حل و عقد، اس کے اوامر و نواہی، حالاتِ ملکی کی دیکھ بھال و چھان بین، ملک کی فوجی حالت یا اس کی اقتصادی حالت کی غور و پرداخت اور سرحدات کا انتظام و انصرام یہ اس بادشاہ کے نزدیک وزیر کا کام ہے۔ اور اسی لئے یہ سب کچھ امور وزیر ہی کی ذمہ داری پر چھوڑتا ہے۔ یہاں تک کہ اسی نہج سے اس بادشاہ کی ایک استبدادی حکومت قائم ہوتی ہے۔ اور پھر وہ اس کے بیٹے پوتوں میں چلتی رہتی ہے۔ چنانچہ تاریخ پتہ دیتی ہے کہ بنی بویہ، ترکمان، کافور اخشیدی وغیرہ کو مشرق میں منصور ابن ابی عامر کو اندلس میں اسی طرح سلطنت ملی۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مسلوب الاختیار بادشاہ خوابِ غفلت سے بیدار ہو کر اپنے حالات کا صحیح جائزہ لیتا ہے اور پھر کوشش و دوڑ دھوپ سے کھویا ہوا اختیار و استقلال پھر ہاتھ میں لے آتا ہے۔ اور با اختیار ہو کر غلبہ آور لوگوں اور باغیوں کی خوب سرکوبی کرتا ہے۔ کبھی ان کو تہ تیغ کرتا ہے اور کبھی ان کو ان کے مرتبوں سے معزول کرتا ہے۔ مگر ملک کی اس طرح بازیابی شاذ و نادر ہی وقوع میں آتی ہے۔ کیونکہ جب سلطنت کی طاقت اس قدر گر جاتی ہے کہ وزراء و اولیاء خود سر اور خود مختار ہو جاتے ہیں۔ تو پھر حالت سدھرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور پھر یوں ہی ملک وزیر در وزیر (۱) اکین دولت کا تختۂ مشق بنا رہتا ہے۔ اس لئے کہ اکثر ملک کی ایسی حالت اس وقت عالمِ ظہور میں آتی ہے کہ ملک عیش و عشرت کا گہوارا بن جائے اہلِ سلطنت ناز و نعمت میں ڈوبے ہوئے ہوں۔ بہادری و شجاعت کے جذبات ان سے نکل چکے ہوں۔ اور وہ آرام و آسائش تن آسانی و تن پروری کے دلدادہ و خوگر ہو گئے ہوں۔ اور یوں ہی پلے بڑھے ہوں۔ تو اب ایسے حالات میں وہ ملک و سلطنت کی دردسریوں کی طرف کیوں توجہ دینے لگے۔ اور خود مختاری و محکومیت میں ان کو کیا تمیز۔ ان کے نزدیک سلطنت کا سب

ہے بڑا مقصد یہ ہے کہ خوب رنگ رلیاں منائی جائیں۔ اور پورے لذت و عیش میں زندگی کے دن گذارے جائیں۔ پھر اراکین و اعاکین سلطنت کی طرف سے اس قسم کی پرورش زیادہ تر اس وقت وقوع پذیر ہوتی ہے کہ خاندانِ شاہی اپنی ساری قوم کو ملک و سلطنت سے بے دخل کر کے خود مختاری کا دم بھرنے لگتا ہے۔ اور سب کو غیر مستحق اور خود کو مستحق جاننے لگتا ہے۔

خلاصۂ بیان یہ کہ یہ دونوں بیماریاں یعنی بادشاہ کا مسلوب الاختیار ہو جانا اور وزراء و پروردۂ ہائے سلطنت کا اس پر زور پکڑنا سلطنت میں پیدا ہو کر رہتی ہیں۔ اور پھر وہ اکثر لا علاج ہوتی ہیں۔ وَاللّٰہُ یُؤْتِیْ مُلْکَہٗ مَنْ یَّشَآءُ وَ ھُوَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ۔

بائیسویں فصل

(جو لوگ سلطنت و سلطان پر غالب و حاوی آتے ہیں وہ سلطانی القاب میں شرکت گوارا نہیں کرتے)

یہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ ملک و سلطنت کی بنیاد قومی عصبیت ہی رکھتی ہے۔ اور دوسری عصبیتیں اس کی پشت پناہی میں ہوتی ہیں۔ جب بر سرِ اقتدار خاندان کا زور و دبدبہ سب پر جم جاتا ہے تو پھر سلطنت اسی خاندان کا حق ہو جاتی ہے اور وہ آزادانہ حکمرانی کرنے لگتا ہے۔ اور یہی عصبیت قومی سلطنت کے تحفظ و بقا کی بھی ذمہ دار ہوتی ہے۔ پھر اگر کوئی بادشاہ وقت کا منہ چڑھا ہو کر پورے کاروبارِ سلطنت پر چھا جائے اور وہ صاحبِ عصبیت ہے۔ مگر اس کی عصبیت خود اہلِ ملک کی عصبیت میں منضم ہے اور شامل۔ اور سلطنت اس کا موروثی حصہ نہیں تو ایسی صورت میں وہ خود مختاری حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ بلکہ صرف سلطنت کے فوائد و ثمرات پر ہاتھ ڈالتا ہے۔ مثلاً ملک کے در و بست کو اپنے ہاتھ میں لیتا ہے۔ حکومت کے امورِ کلیہ کو سنبھالتا ہے۔ غرض ملک کے سیاہ و سفید کا مالک بنتا ہے۔ مگر چونکہ ظاہری شہنشاہیت کے نام و نمود سے کنارہ کش رہتا ہے۔ اس لئے لوگ اسی غلط فہمی میں رہتے ہیں کہ یہ بادشاہ ہی کا کارکن و کارندہ اور حکم بردار ہے۔ اور در پردہ اسی کے احکام و اوامر کو ملک میں نافذ کرتا ہے۔ لہٰذا وہ کبھی شاہی القاب گوارا نہیں کرتا۔ اور ایسے مواقع سے وہ اپنے آپ کو دور ہی رکھتا ہے جس سے شبہ ہو کہ یہ تخت کا خواہاں ہے اور مختاری کا دلدادہ۔ حالانکہ در پردہ اس کو پوری پوری خود مختاری نصیب ہوتی ہے اور اس کے اختیارات پر پردہ خود بادشاہ کے ہاتھوں سے پڑتا ہے کہ شروع ہی سے خود امورِ سلطنت سے کنارہ کش ہو کر اور رنگ رلیوں میں لگ کر سلطنت کا سارا بوجھ اسی کے کندھوں پر رکھ دیتا ہے تو لوگ بھی دھوکا کھاتے ہیں کہ یہ اب بھی بادشاہ کا نائب ہی ہے اور اسی کا مقرر کردہ۔ اور حقیقت میں متغلب کی حالت ایسی کمزور ہوتی ہے اور لوگ اس کے اقتدار کو کسی طرح تسلیم کرنے پر تیار نہیں ہوتے کہ اگر وہ بھولے بھٹکے کھلم کھلا عنانِ حکومت سنبھالنے کا ارادہ کر بیٹھے تو بادشاہ کے اہلِ عصبیت ہی اس پر ٹوٹ پڑیں اور اس کو عدم کی ہوا کھلائیں۔ انہیں حالات کے پیشِ نظر وہ ظاہری شہنشاہیت کی طرف رخ نہیں کرتا۔ اور اس کو اپنے لئے خطرناک جانتا ہے۔ چنانچہ عبدالرحمٰن بن الناصر بن المنصور بن ابی عامر کے ساتھ یہی حالات پیش آئے کہ جب اس نے لقب شاہی اختیار کرنے کی کوشش کی اور ہشام اور اس کے اہلِ بیت کی ہمسری کا دم بھرنے لگا۔ اور اس کے باپ بھائی کی طرح محض سلطنت کے حل و عقد کے مالک بننے پر قانع نہ ہوا اور آخر ہشام سے طالب کر بیٹھا کہ اس کو ولیعہد خلافت کر دے تو بنو مروان اور سارے قریش اس سے بگڑ بیٹھے اور ہشام کے چچا زاد بھائی محمد بن عبدالجبار بن الناصر کے ہاتھ پر سب نے بیعت کر لی۔ اور پھر عامریین کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی حکو

غلاف میں جل گئی اور وہ صفحہ ہستی سے ہٹ مٹ گئے۔ ان کا خلیفہ بھی بیمار آگیا اور اس کی جگہ خاندانِ خلافت میں سے کسی اور کو تخت پر بٹھا دیا۔ غرض ملک کے حالات بالکل گڑبڑ و خلل ہو گئے۔ وَاللّٰهُ خَيْرُ الْوَارِثِيْنَ۔

تئیسویں فصل

(سلطنت کی حقیقت اور اس کے اقسام و اصطلاحیں)

ملک و سلطنت انسان کا طبعی تقاضا ہے اس کا ثبوت ہم دے چکے ہیں۔ کیونکہ انسان کے وجود اور اس کی حیات کی کوئی صورت سوائے اس کے متصور نہیں کہ وہ بنی نوعِ انسان کے ساتھ مل جل کر اور ایک دوسرے کی مدد و معاونت سے اپنی روزی حاصل کرے اور معزز و ریاست زندگی چلائے۔ جب انسان اجتماعی زندگی گذارنے پر مجبور ہوا تو انسانوں کا آپس میں معاملہ، لین دین اور ایک کا دوسرے سے حاجت روائی کا دروازہ بھی کھلا۔ اور چونکہ طبیعت انسانی میں ظلم و تعدی کا مادہ مرکوز ہے، اس لئے بعض بعض کی طرف حق تلفی کے لئے دست درازی بھی ضرور کرتا ہے۔ اور پھر اس کے مقابلہ میں مظلوم تحفظ حق کی خاطر مدافعانہ قدم اٹھاتا ہے اور بر سر پیکار ہوتا ہے۔ کیونکہ غیظ و غضب کا مادہ آخر سبھی میں ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لڑائی کی آگ بھڑک پڑتی ہے۔ آپس میں کشت و خون ہوتا ہے، ملک تباہ ہوتا ہے، خون کی ندیاں بہتی ہیں سب تباہ و برباد ہو جاتے ہیں تلف ہوتی ہیں۔ اور یوں نوعِ انسانی کے ختم ہونے کا اندیشہ پیدا ہوتا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے۔ لہٰذا نتیجہ یہی نکلا کہ انسانوں کا بالکل آزاد بغیر حاکم و بادشاہ کے زندہ رہنا محال ہے بلکہ ایسے حاکم و صاحب اقتدار کا ہونا لازمی ہے جو ایک کو دوسرے پر ظلم و تعدی کرنے سے روکے۔ اور اپنے قہر و غلبہ سے سب کو قابو میں رکھے۔ اور کسی کو اپنے فرمان سے باہر نہ نکلنے دے۔ مگر یہ قہر و غلبہ اس کو عصبیت سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم ذکر کر آئے ہیں کہ مطالبات اور ایسے ہی مدافعانہ امور بغیر عصبیت کے ہرگز تکمیل کو نہیں پہنچتے۔ اور یہ سلطنت کا درجہ چونکہ سب مراتب انسانی میں باعزت و باشرف ٹھہرا، اس لئے ہر ایک ہی کے دل میں اس کی طلب ہوتی ہے اور اس کی خواہش اور جن کو یہ عہدہ نصیب ہوتا ہے ان کو اس کے تحفظ میں ہر مدافعانہ پہلو اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اور یہ دونوں غرضیں یعنی مطالبہ و مدافعت بغیر عصبیتوں کے سرانجام نہیں پاتیں۔ پھر عصبیتیں مختلف ہوتی ہیں۔ ہر ایک کا تحکم و تغلب اپنی ہی قوم و قبیلہ پر ہوتا ہے لیکن ہر قبیلہ و قوم میں ایک بادشاہ نہیں ہوتا۔ بادشاہ در حقیقت وہ ہے جو ساری رعیت کو اپنے سامنے جھکالے۔ باج و خراج کی وصولی کر سکے۔ اطراف و جوانب میں فوجوں کی تعیناتی کرے۔ سرحدات کا داخلی و مناسب انتظام کرے۔ اور اس پر کوئی بالادست نہ ہو۔ ایسی ہی ہستی کو بادشاہ کہتے ہیں۔ اگر اس کی شوکت و عصبیت مذکورہ بالا امور میں سے کسی کی انجام دہی سے عاجز و قاصر ہے۔ مثلاً سرحدات کی حفاظت کماحقہ نہیں کر سکتا۔ یا باج و خراج کی وصولی پر قادر نہیں۔ یا افواج کا تعین مناسب مواقع و مواضع پر نہیں کر سکتا تو وہ اسی قدر ناکام بادشاہ ہے اور اس کی شہنشاہیت میں اسی قدر فرق اور کمی ہے۔ چنانچہ قیروانی اغالبہ کی حکومت میں ملوکِ بربر اور ابتدائے خلافتِ عباسیہ میں اکثر ملوکِ عجم اسی قماش کے تھے۔ اسی طرح اگر بادشاہ کی عصبیت دیگر عصبیات پر غلبہ نہ پا سکے اور سب کو اپنا زیر دست نہ بنا سکے بلکہ وہ خود کسی طاقت کی زیر دست ہو تو ایسا بادشاہ بھی اپنی سلطنت و اقتدار میں ناقص و ادھورا ہوتا ہے۔ اس قسم کے امراء و رؤسا ملک کے اطراف و جوانب میں ہوتے ہیں جو سب مل کر کسی ایک وسیع سلطنت کے زیر فرمان رہتے ہیں۔ جب کسی سلطنت کا

حلقۂ اقتدار جبت وسیع ہو جاتا ہے تو اس کے دور دراز اطراف و جوانب میں چھوٹے چھوٹے حکمراں رؤسا ہوتے ہیں۔ جو اپنی مرکزی حکومت کے زیر فرمان رہ کر اپنی حکومت چلاتے ہیں۔ مثلاً صنہاجہ عبیدیین کی وسیع سلطنت کے ماتحت رہ کر حکمرانی کرتے اور اسی طرح زناتہ کبھی امویین کی ماتحتی میں آتے اور کبھی عبیدیین کی ماتحتی میں۔ یہی ملوک عجم کا حال تھا جو دولت بنی العباس کے سایۂ عاطفت میں حکمرانی کرتے۔ اور فارس کے ملوک طوائف اسکندر اور اس کی قوم یونانیوں کی ماتحتی میں فرمانروائی کرتے تاریخ کے صفحات میں اس قسم کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں۔ وَاللّٰہُ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِہٖ۔

چوبیسویں فصل

(حکومت رانی میں بادشاہ کا حدِ اعتدال سے آگے قدم بڑھانا ملک کے لئے اکثر ضرر رساں اور فساد انگیز ثابت ہوتا ہے۔)

سمجھ لیجئے کہ رعیت کی فلاح و بہبود سلطان کی ذات، اس کے جسم، اس کی شکل کے حسن و جمال، اس کے چہرے کی ملاحت و پاکیزگی، اس کی جسمانی تنومندی، اس کی وسعت علمی، اس کی خوش خلقی، اور اس کے ذہن کی تیزی سے ہرگز وابستہ نہیں بلکہ رعایا کی بہبود و فلاح اور ان کی مصلحت اس اضافت و نسبت میں مضمر ہے جو بادشاہ کو رعیت سے حاصل ہے۔ کیونکہ سلطنت و حکومت ایک امر اضافی سے عبارت ہے۔ اور اس نسبت کا نام ہے جو منتسبین کے درمیان متحقق ہوتی ہے پس اس لحاظ سے سلطان درحقیقت وہ ہوا جو رعایا کا مالک ہو۔ اور ان کے کاموں کا سنبھالنے والا۔ یعنی سلطان وہ جس کی رعیت ہو۔ اور رعیت وہ جس کا کوئی سلطان و بادشاہ ہو۔ اور جس نوعیت کا تعلق سلطان رعیت کے ساتھ رکھتا ہے اسی تعلق یا نسبت کا نام ہم سلطنت و حکومت رکھتے ہیں۔ اب یہ سلطنت و حکومت اگر انصاف اور صالح اصولوں پر قائم ہے اور نہایت خوش اسلوبی سے چل رہی ہے تو بادشاہ کے وجود سے رعایا پورا پورا فائدہ اٹھائے گی۔ اور ان کے مصالح کا انتظام و التزام دل خواہ طریقے پر ہو سکے گا۔ اور اگر اس کے خلاف سلطنت کی بنیاد برائی و بدی پر قائم ہے۔ اور ظالمانہ اصولوں پر اس کا نظام چل رہا ہے تو یہ سلطنت رعایا کے لئے ضرر رساں اور تباہ کن ثابت ہوگی۔ یا بالفاظ دیگر یوں کہئے کہ سلطنت کی تمام تر خوبی نرمی و آشتی میں مضمر ہے۔ کیونکہ اگر بادشاہ جابر و متشدد ہو، سخت گیر ہو، رعایا کو اکثر سزا و عقوبت کے شکنجہ میں جکڑ دیتا ہو اپنی رعیت کی خوردہ گیری و عیب گیری میں لگا رہتا ہو اور اس کی لغزشوں کی ٹوہ میں مصروف ہو تو ایسی صورت میں لوگوں پر خوف زدگی اور ذلت چھا جائے گی اور وہ جھوٹ و دروغگوئی، مکر و فریب اور عیاری و چالاکی سے بادشاہ سے اپنی جان چھڑائیں گے۔ پھر ایک مدت تک یہ عمل کرنے سے یہ غلط کاریاں ان کی عادت ہی میں داخل ہو جائیں گی۔ ان کے احساسات بھی فساد پذیر ہوں گے اور ان کے اخلاق بھی نابکار و تباہ۔ کبھی ایسا ہوگا کہ جنگ و جدال و مدافعت کے موقعوں پر رعایا بادشاہ کا ساتھ چھوڑ دے گی۔ اور عین نازک وقت میں دغا دے گی۔ تو ایسی صورت میں حمایت و حفاظت کی شکل متصور نہ ہو سکے گی۔ اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ رعایا بادشاہ کے قتل کے درپے ہوتی ہے اور سلطنت تباہ و برباد ہو جاتی ہے۔ اور سارا نظام درہم برہم ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور اگر رعایا کی طرف سے ایسی صورتیں پیش نہ آئیں۔ اور بادشاہ کچھ دن اسی طرح اپنی رعایا پر تشدد کا ڈنڈا بجاتا رہا اور قہر و غضب کے پہاڑ اس پر توڑتا رہا تو کم از کم عصبیت تو تباہ ہو جائے گی۔ اور حمایت سے عاجز ہونے کی وجہ سے حکومت کی جڑ بنیاد کھوکھلی ہو جائے گی۔

اگر بادشاہ تشدد پسند نہیں۔ بلکہ رعایا کے ساتھ نرمی کے برتاؤ رکھنے والا، اس کی لغزشوں سے درگزر کرنے والا

ہے تو رعایا بھی اس سے مانوس ہو جاتی ہے اور مصیبتوں میں اس سے پناہ ڈھونڈھتی ہے۔ اور اس کی محبت دل کی گہرائی میں رکھتی ہے۔ اور اگر بادشاہ دشمن سے گتھ جائے تو رعایا بادشاہ کی حفاظت میں جان کی بازی لگا دیتی ہے۔ لہٰذا ان حالات کے تحت سلطنت کی ساری کلیں ٹھیک بیٹھ جاتی ہیں۔ اب رہے سلطنت کے توابع وثمرات تو وہ یہ ہیں کہ مثلاً بادشاہ رعایا کے ساتھ کرم واحسان سے پیش آئے۔ اور اس کی حفاظت و مدافعت میں سرگرمی دکھائے۔ بلکہ محض مدافعانہ ذمہ داریوں کو انجام دینے سے سلطنت کی حقیقت پوری ہو جاتی ہے اور اس کے فرائض کا حق ادا ہو جاتا ہے۔ تب بادشاہ کا رعایا پر مزید احسان و کرم یہ اس کی نرمی کے برتاؤ میں شمار ہے جو وہ اپنی رعایا کے ساتھ برتتا ہے۔ یا وہ ان کی معاشی درستی واصلاح کے سلسلہ میں عمل میں لاتا ہے۔ یہ اس کی ذمہ داریوں میں نہیں۔ بہرحال رعایا کے ساتھ احسان وکرم سے پیش آنے سے بادشاہ اپنی رعایا کا دل موہ لیتا ہے۔ اور اس کی رعیت اس پر دل و جان سے قربان ہوتی ہے۔

پھر اس حقیقت کو بھی سمجھ لیجئے کہ بیدار دماغ تیز فہم بادشاہوں میں مشکل ہی سے نرمی و ملاطفت کا مادہ ہوتا ہے۔ بلکہ بھولے بھالے سیدھے سادے لوگوں میں ہی یہ نرمی کا مادہ زیادہ پایا جاتا ہے۔ بیدار دماغی میں یہ رفق و نرمی یوں کم ہوتی ہے کہ بادشاہ اپنی باریک بینی ورسائی ذہن سے امور کے ان نتائج کو پہلے ہی سے دریافت کر لیتا ہے جہاں تک رعایا کا ذہن پہنچنے سے قطعاً عاجز ہوتا ہے۔ اور انہیں نتائج کے پیش نظر وہ رعایا پر اس کی طاقت سے اونچا بوجھ ڈال دیتا ہے۔ اسی لئے بیچاری رعایا مرمٹتی ہے۔ اور اسی نقطۂ نظر سے آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا "سِیْرُوْا عَلٰی سَیْرِ اَضْعَفِکُمْ" اور اسی حقیقت کے ماتحت شریعت نے حاکم میں شرط لگائی کہ وہ حد درجہ کا ذکی نہ ہو۔ اس کا ثبوت زیاد بن ابی سفیان کے قصہ سے ملتا ہے جب کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اس کو عراق کی حکومت سے معزول کیا۔ زیاد نے کہا کہ اے امیر المؤمنین! کیا آپ نے مجھ کو اس لئے معزول کیا ہے کہ میں حکومت کا کاروبار چلانے سے عاجز ہوں یا اس لئے کہ مجھ سے خیانت کا ارتکاب ہوا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ ان دونوں وجہوں میں سے کسی وجہ سے بھی میں نے تم کو معزول نہیں کیا۔ میں تمہاری خلاف معمول تیز فہمی سے کھٹک گیا کہ کہیں تم اپنی رعایا کے لئے وبال نہ ہو جاؤ۔ چنانچہ حاکم کے لئے فقہائے کرام نے یہ شرط قرار دی ہے کہ وہ افراط کی حد تک ذکی اور سیاست دان نہ ہو۔ جس طرح زیاد بن ابی سفیان اور عمرو بن العاص تھے۔ کیونکہ ایسی صورت میں حاکم کے ہاتھ سے ظلم و تعدی کا ارتکاب اور رعایا پر طاقت سے اونچا بوجھ پڑ جانا تقریباً ناگزیر سا ہوتا ہے۔ اس بحث سے صاف پتہ چلا کہ سیاست دان کا حد سے زیادہ ذکی و صاحب کیاست ہونا عیوب میں شمار ہے نہ کہ محاسن میں۔ کیونکہ یہ فکر کی تیزی کا دلیل ہے جس طرح بے وقوفی ٹھنڈے اور بیٹھ پن کی نشانی۔ آخر تمام اوصاف انسانی میں یہ کھلا ہوا اصول ہے کہ ان کے ہر دو طرف مذموم سمجھے جاتے ہیں۔ محمود صرف بیچ کا درجہ ہے۔ مثلاً بخشش متوسط ہونے کی وجہ سے محمود ہے۔ اور اس کے ہر دو طرف تبذیر و بخل مذموم۔ یا مثلاً شجاعت توسط کی وجہ سے پسندیدہ ہے۔ اور اس کے ہر دو طرف تہور وجبن مذموم و قبیح۔ یہی حال اور صفات انسانی کا ہے۔ یہی سبب ہے کہ جو شخص اونچے درجہ کی کیاست رکھتا ہے اس کو شیطانی صفات سے متصف کرتے ہیں کہ کہتے ہیں کہ وہ تو بنا بنایا شیطان ہے۔ یا پرلے درجہ کا چالاک و عیار ہے۔

پچیسویں فصل

(خلافت و امامت کی حقیقت)

درحقیقت سلطنت کا وجود انسان کی اجتماعی زندگی کے لئے ازبس ضروری ہے۔ اور سلطنت کا قیام تغلب و قہر کے بغیر متصور نہیں۔ اور یہ ہر دو جذبات قوتِ غضبی و قوتِ حیوانی کے نتائج و آثار ہیں۔ پس اسی لئے قہرمان ملک کے احکام حق و انصاف سے اکثر و بیشتر ہٹ جاتے ہیں۔ اور وہ اپنی ماتحت مخلوق کا دائرۂ حیات تنگ کر دیتا ہے۔ کیونکہ زیادہ تر ان کو اپنی ذاتی اغراض و شہوات پر چلنے پر مجبور کرتا ہے جو ان کی طاقت سے باہر ہوتا ہے۔ لہٰذا انہیں وجوہ سے بادشاہ وقت کی اتباع و پیروی سخت دشوار ہو جاتی ہے۔ پھر اگلوں اور پچھلوں کے اغراض و مقاصد میں بھی آپس میں فرق ہوتا ہے جو برسر اقتدار آتا ہے وہ ماتحت مخلوق کو اپنے ہی اغراض و شہوات کی طرف جھکاتا ہے۔ اس صورت میں ملک میں کوئی نہ کوئی بُرد و عصبیت بروئے کار آتی ہے۔ اور ملک میں قتل و غارت کا بازار گرم کر کے قیامتِ صغریٰ برپا کرتی ہے لہٰذا ان نازک حالات میں سخت ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ قوانینِ سیاسیہ وضع کئے جائیں جن کے ماتحت سب لوگ احکام سلطنت کی خلاف ورزی کی جرأت نہ کر سکیں بلکہ ان کے مطیع و تابع فرمان رہیں۔ چنانچہ اہل فارس وغیرہم کی سلطنتیں انہیں سیاسی قوانین کے ماتحت چلتی رہی ہیں۔ اگر کوئی سلطنت سیاسی قوانین وضع نہ کر سکے۔ یا ان کو ملک میں نافذ نہ کر سکے تو وہ اپنا اقتدار و وقار ملک میں قائم کرنے میں بھی ناکام و نامراد رہے گی۔ اور ملک پورے طور سے اس کے قابو میں آ نہیں سکتا البتہ کی یہی سنت اس کی اپنی مخلوق میں جاری و ساری ہے۔ اب یہی سیاسی قوانین اگر سلطنت و ملک کے عقلا و اکابر اور اہل دماغ و اہل بصیرت اشخاص کے اذہان سے ترتیب دیئے جائیں۔ اور وہی ان کے واضع ہوں تو یہ سیاست عقلی کہلائے گی۔ اور اگر یہ قوانین اللہ تعالےٰ کی طرف سے مرتب و وضع ہو کر کسی رسول و نبی کے ذریعہ مخلوق تک پہنچیں تو اس کو ہم سیاست دینی سے تعبیر کریں گے۔ یہ سیاست دینی دنیا و آخرت ہر دو عالم میں فائدہ و نفع دکھائے گی۔ صرف دنیا تو بہرحال انسان کا مقصد اصلی نہیں بن سکتی۔ جب کہ وہ سراسر عبث و بیکار ہے۔ اور جو ایک نہ ایک وقت موت و فنا کا شکار ہے۔ چنانچہ رب العزت نے فرمایا ہے "اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا" یعنی کیا تم یہ سمجھ بیٹھے ہو کہ ہم نے تم کو بیکار پیدا کیا ہے۔ لہٰذا انسان کا مقصدِ اصلی دین ہی ہے جو اس کو آخرت میں سعادت ابدی نصیب کرتا ہے۔ اسی لئے جتنی شریعتیں دنیا میں آئیں وہ تمام انسانوں کے لئے عبادات و معاملات کے احکام لائیں۔ یہاں تک کہ حکمرانی کے قوانین کو بھی ان میں نظر انداز نہیں کیا گیا جو انسان کی اجتماعی زندگی کے لئے طبعی شے ہے۔ پس دین و شریعت کی روشنی میں شریعتوں نے ملک میں قوانین نافذ کئے۔ تاکہ اللہ کی سب مخلوق رسول کے فرمان کے دائرہ میں آ جائے۔ اب سلاطین اپنے ذاتی جذبات قہر و غضب و قوائے غضبی کی تحریک سے جو کچھ بھی کرتے ہیں وہ ظلم و ستم و جور و تعدی ہے جس کو اللہ تعالےٰ کسی طرح بھی روا نہیں رکھتا۔ اور اسی ظلم کو مٹانے کے لئے تو اس نے سیاستِ دینی اتاری ہے۔ اسی طرح جو امور سیاستِ دنیوی کی رو سے سلاطین کے ہاتھوں سرانجام پاتے ہیں وہ بھی مذموم و قبیح ہی ہیں۔ کیونکہ ان کا اجراء نفاذ اللہ کے نور کی روشنی میں نہیں ہوتا۔ خود فرماتے ہیں۔ وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهٗ نُوْرًا فَمَا لَهٗ مِنْ نُّوْرٍ۔ رسول ہی کی ایک ایسی ہستی ہے جو بتوفیقِ خدا انسانوں کے امورِ آخرت کو خوب جانتی و پہچانتی اور ان کی مصلحتوں سے خوب واقف ہے۔ مگر عام انسانوں کی نظر سے وہ سب اوجھل ہیں۔ پھر کوئی گدا ہو یا غنی، فقیر ہو یا کہ مالدار سب کے اعمال

آخرت میں جوں کے توں ان کے سامنے آجائیں گے۔ اسی بات کی طرف آنحضرت نے اپنے کلام مبارک سے اشارہ فرمایا ہے۔ اِنَّمَا هِیَ اَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ عَلَیْكُمْ۔ اور قوانینِ سیاست دنیوی صرف دنیوی مصلحتوں کی رعایت رکھتے ہیں۔ کیونکہ انسان کی نظر دنیا کی ظاہری چیم ثام ہی کی حد تک محدود ہے۔ بخلاف شارع کے کہ ان کے سامنے آخرت کی اصلاح کا سب سے بڑا مقصد ہے۔ لہٰذا شریعتوں کے تقاضے کے بموجب تمام مخلوق کو دنیوی و اُخروی حالات میں احکام شرعیہ کی پابندی پر مجبور کیا جاتا ہے۔ اور اس پابندی کی ذمہ داری حضرات انبیاء علیہم السلام اور ان کے نائبین پر ہے جو انبیاء علیہم السلام کی نیابت انجام دیتے ہیں۔ ان باتوں بیان سے خلافت کی پوری وضاحت ہو گئی اور پتہ چلا کہ حکومت طبعی سلطان کا سب کو اپنی ذاتی اغراض و شہوات پر چلانے کا نام ہے۔ اور مملکت سیاسیہ انسانی عقل کے ماتحت چلانے کا نام۔ تاکہ انسان دنیا کے منافع حاصل کر سکے اور اس کی مضرتوں سے بچ سکے۔ اور خلافت اس سے عبارت ہے کہ سب کو شرعی نقطۂ نظر کے مطابق زندگی گذارنے پر آمادہ کیا جائے جس سے آخرت کی سعادت بھی نصیب ہو۔ اور دنیا کی وہ مصلحتیں بھی بہم پہنچیں جو سعادتِ اخروی میں معین و مددگار ہیں۔ کیونکہ شریعت کی رو سے دنیا کے تمام حالات اسی لحاظ سے قابلِ لحاظ و اعتنا ہیں کہ ان سے اصلاحِ زندگی آخرت ہو تو گویا خلافت اور زیادہ کھلے الفاظ میں اس سے عبارت ہوئی کہ دین کی حفاظت و دیکھ بھال اور دنیا کی سیاست رانی میں شارع علیہ السلام کی صحیح صحیح نیابت و جانشینی انجام دی جائے۔ اس حقیقت کو خوب ذہن نشین کر لیجئے تاکہ آئندہ بحثوں میں کام آئے۔ وَاللّٰهُ الْحَكِیْمُ الْعَلِیْمُ۔

چھبیسویں فصل

(منصبِ خلافت اور اس کے شروط کا اختلاف)

یہ ابھی بیان ہوا کہ خلافت در اصل اس کا نام ہے کہ دین کی حفاظت و غور پرداخت اور سیاستِ دنیا میں شارع علیہ السلام کی ٹھیک ٹھیک جانشینی و نیابت انجام دی جائے۔ اس کا نام خلافت بھی ہے اور امامت بھی۔ اور قائم و نائب کو خلیفہ بھی کہتے ہیں اور امام بھی۔ امام کے لفظ میں تو امامِ نماز کے ساتھ تشبیہ ہے کہ جس طرح اس کی حرف بحرف اتباع اور پیروی کی جاتی ہے۔ اسی طرح امام وقت کی بھی۔ اسی لئے اس کو امامتِ کبریٰ کہتے ہیں۔ اور خلیفہ کو خلیفہ بدیں وجہ کہا جاتا ہے کہ یہ نبی کی امت میں نبی کی خلافت و نیابت انجام دیتا ہے۔ کبھی مطلق خلیفہ کہتے ہیں اور کبھی خلیفۂ رسول اللہ۔ البتہ خلیفۃ اللہ کہنے میں اختلاف ہے۔ بعض علماء نے اس کی بھی اجازت دی ہے اس حجت کے پیش نظر کہ زمین میں خلافتِ عامہ جس طرح تمام انسانوں کو نصیب ہے اس کو بھی بالاولیٰ نصیب ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً یا فرمایا یَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ الْاَرْضِ۔ لیکن جمہور علماء نے خلیفۃ اللہ کہنا روا نہیں رکھا۔ کیونکہ آیات مذکورہ میں زیر بحث خلافت مراد نہیں۔ پھر اس پر دلیل یہ کہ ایک مرتبہ حضرت ابوبکرؓ کو خلیفۃ اللہ کے نام سے خطاب کیا گیا۔ تو آپ نے اس سے منع فرمایا اور فرمایا کہ میں خلیفۃ اللہ نہیں بلکہ خلیفۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں۔ اس کے ثبوت میں دوسری دلیل یہ کہ خلافت غائب و غیر موجود کی ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ چونکہ ہر وقت حاضر و موجود ہے اس لئے اس کی خلافت و نیابت کے کیا معنی ہیں۔

اور خلیفہ و امام کا تقرر و تعین واجب و لازمی ہے۔ اور اس کا وجوب اجماع صحابہ و تابعین سے ثابت ہے۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جب وفات ہوئی تو صحابہ کرام نے فوراً ہی حضرت ابوبکر صدیق رضی سے بیعت کی، اور اپنے امورِ ملکی انہیں کے سپرد کئے۔ پھر آپ کے بعد بھی انتخابِ خلیفہ و امام کو نہایت اہمیت رہی۔ اور ہر زمانہ میں اس پر عمل ہوتا رہا۔ کبھی انسانوں کو آزاد بے مہار نہیں چھوڑا گیا۔ تو گویا اس لحاظ سے خلیفہ و امام کے تقرر پر اجماعِ امت ثابت ہوا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ امامت کا قیام اجماع کی رو سے نہیں۔ بلکہ عقل کے ماتحت واجب ہے اجماعِ امت نے عقل کے تقاضے کو نافذ و جاری کیا ہے۔ اور عقل امامت کی اسی لئے مقتضی ہے کہ انسان کی اجتماعی زندگی اور اس کا وجود بغیر امام کے ممکن نہیں۔ کیونکہ جب بنی نوعِ انسان مل جل کر رہیں گے تو اغراض و مقاصد کے آپس میں ٹکرانے کی وجہ سے وہ بغیر لڑے جھگڑے رہ نہیں سکتے۔ پس جب تک کوئی فیصلہ کن حاکم نہ ہوگا۔ دنیا پوری کی پوری میدانِ جنگ بن جائے گی۔ اور پھر آخر میں ہلاکی کے بھینٹ چڑھے گی۔ اور نوعِ انسانی ختم ہو جائے گی۔ حالانکہ نوعِ انسانی کی حفاظت شریعت کا نہایت اہم مقصد ہے۔ چنانچہ حکما نے انسانوں میں نبوت کی ضرورت کو ثابت کرتے ہوئے اسی حقیقت کو ملحوظ رکھا ہے۔ اور اس دلیل میں جو کچھ خامی ہے وہ بھی ہم بتا چکے۔ ان کی دلیل کا ایک مقدمہ تو یہ ہے کہ حاکم عادل اللہ کی شریعت لے کر آتا ہے۔ جس کو سب انسان اپنا ایمان و عقیدہ جان کر دل و جان سے تسلیم کرتے ہیں۔ یہ یوں قابلِ تسلیم نہیں کہ کبھی حاکم قہر و زور، غلبہ و طاقت سے سب پر مسلط ہو جاتا ہے۔ اور شریعت کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ جیسے مجوسی قوم یا وہ اقوام جو اہلِ کتاب نہیں۔ اور دعوت دین ان تک پہنچی ہی نہیں۔ کہ ان کی حکومتیں بہر حال حکومتیں کہلاتی ہیں جو شریعت کے ماتحت نہیں بلکہ قہر و طاقت کے بل بوتے پر قائم ہوئیں۔ پھر حکماء کے قول کے بطلان میں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ لڑائی جھگڑے کے رفع دفع کے لئے کیا یہ کافی نہیں کہ عقل کی روشنی میں ہر شخص کو ظلم کی حرمت و برائی سمجھائی جائے۔ اور یوں مادہ حارّہ کا انسداد کیا جائے۔ یہ کیا ضروری ہے جیسا کہ حکماء کا دعویٰ ہے کہ رفعِ نزاع صرف شریعت ہی کی رو سے اور امام کے تقرر سے ہو سکتا ہے۔ بلکہ جس طرح امام کے تقرر سے رفعِ نزاع کی صورت ممکن ہے، اسی طرح صاحبِ شوکت بادشاہ کے تعین سے بھی جھگڑا مٹایا جا سکتا ہے۔ یا اس طرح کہ لوگ خود سمجھ سمجھا کر ظلم و تعدی اور جنگ و جدال سے ہاتھ کھینچ لیں۔ لہٰذا حکما کی دلیلِ عقلی جو اس مقدمہ پر مدار رکھتی ہے، نہیں چل سکتی۔ اور ماننا پڑتا ہے کہ خلافت و امامت کی ضرورت و وجوب پر صرف اجماعِ امت دلالت کرتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال بالکل ہی جدا ہے کہ امام کا تقرر نہ عقل کی رُو سے واجب ہے نہ شرع کی رو سے۔ معتزلہ میں سے اصم اسی خیال کا پیرو ہے۔ اور بعض خوارج وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک واجب صرف اس قدر ہے کہ حکمِ شریعت دنیا میں رائج و نافذ ہو۔ اگر سب انسان انصاف و عدل گستری پر متفق العمل ہو جائیں، اور احکامِ الٰہی کے نفاذ پر متحد العمل، تو پھر امام کے تقرر کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے۔ لیکن چونکہ اجماع اس مذہب کے خلاف ہے اس لئے یہ مذہب باطل ہے۔ اب اس کا سبب کہ یہ لوگ امامت کو لازمی و ضروری کیوں نہیں جانتے۔ اور انہوں نے کس بنا پر اپنا یہ خیال قائم کیا، یہ ہے کہ سلطنت اکثر و بیشتر ظلم و تعدی، لوگوں کے مالوں پر بے جا دست درازی اور دنیا کی لذات سے بھرپور لطف اندوزی کا باعث ہے۔ گویا سلطان وہ ہے جو ان سب بداعمالیوں کا مرتکب ہو۔ حالانکہ شریعت ان بدکرداریوں کی مذمت و برائی سے بھری پڑی ہے۔ ان کے ارتکاب کو سخت برا بتاتی ہے۔ اور ان کے ترک پر نہایت زور دیتی ہے۔ تو اب ایسی صورت میں امام و حاکم کی ضرورت کیوں محسوس کی جائے۔ اور کیوں اس کو روا رکھا جائے۔ مگر حقیقت میں یہاں

ان کو دھوکا لگا ہے۔ کیونکہ شریعت نے محض سلطنت کی مذمت نہیں کی۔ نہ اس کے قیام کو بُرا بتایا۔ البتہ ان مفاسد کی بُرائی کو آشکارا کیا ہے جو قہر و ظلم کی بنا پر یا لذات دنیوی کی لالچ میں رونما ہوتے ہیں اور ان کی بُرائی میں تو کوئی شک ہی نہیں مگر جہاں شریعت نے ان کی برائی کو کھولا ہے وہاں عدل و انصاف کا، شعائر قیام، احکام و رسوم دینی کا رواج اور ان کا تحفظ، الزاماً سب کی بھی مدح و تعریف کی ہے۔ اور ان اعمال پر ثواب و اجر کا امیدوار ٹھہرایا ہے۔ تو گویا امامت و حکومت کے بُرے و اچھے دو رخ ہیں۔ بُرے رخ کی شریعت نے مذمت کی ہے۔ اور اچھے رُخ کی مدح سرائی بعض امامت و سلطنت کو برا نہیں بتایا۔ نہ اس کے ترک کا حکم دیا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ مثلاً شریعت نے شہوت و غضب کی مذمت کی ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ شہوت و غضب کا مادہ بالکل ہوتا ہی نہیں چاہیئے کیونکہ بہر حال ان قوی کی بھی بہت کچھ ضرورت ہے۔ مقصد ان کی مذمت سے یہ ہے کہ نامناسب راستوں میں اور شریعت کے خلاف فرمان ان قوائے شہوانی و غضبانی سے کام نہ لیا جائے یوں تو حضرت داؤد و سلیمان علیہما السلام بھی ایسے صاحب سلطنت و ملک گذرے ہیں جن کی نظیر نہیں ملتی۔ حالانکہ ہر دو بزرگ برگزیدہ نبی تھے۔ اور اللہ تعالےٰ کے نزدیک مخلوقات میں مکرم و محترم۔ تو نفس امامت و سلطنت کیسے بُری قرار دی جاسکتی ہے

پھر ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ امامت کو واجب ٹھہرانے اور اس کو ضروری جاننے سے معتزلہ وغیرہ کا گریز یا اجتناب ان کو کوئی فائدہ نہیں پہنچاتا۔ کیونکہ اس کو تو آخر وہ بھی مانتے ہیں کہ شرعی احکام کا رائج و نافذ کرنا واجب و ضروری ہے اور یہ عصبیت و شوکت ہی سے ممکن ہے۔ اور عصبیت بالطبع حاکم و بادشاہ کا مطالبہ کرتی ہے۔ لہذا حاکم و بادشاہ کا ہونا تو ضروری قرار پایا۔ گو بظاہر امام نہ مقرر کیا جائے۔ تو جس بات سے وہ بچتے تھے وہی ان کے سامنے آگئی۔ اب جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امام کا مقرر کرنا اجماع کی رو سے ضروری و واجب ہے تو اس کی حیثیت فرض کفایہ کی سی ہے۔ اور ملک کے ارباب حل و عقد کے ذمہ ہے کہ وہ کسی امام کو چن کر مقرر کریں۔ اور تمام مخلوق پر واجب ہے کہ اس کی اطاعت سے منہ نہ موڑیں۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ۔

واضح رہے کہ امامت کی چار شرطیں ہیں۔ علم، عدالت، کفالت اور سلامتی حواس و اعضا جو رائے اور عمل کے لئے از بس ضروری ہے۔ البتہ پانچویں شرط میں اختلاف ہے۔ یعنی امام کا قرشی النسب بھی ہونا۔ اب ان میں علم کی شرط تو یوں لگی کہ امام اگر عالم نہ ہوگا اور شرعی احکام کی اس کو واقفیت نہیں ہوگی تو ان کو ملک میں جاری کیا خاک کرے گا پھر امام کا علم بھی اجتہادی درجہ کا ہو نہ تقلیدی حیثیت کا۔ کیونکہ تقلید ایک قسم کا نقص ہے اور امامت اوصاف و احوال میں کمال کو چاہتی ہے اس کو نقص سے کیا واسطہ۔ عدالت کی شرط بدیں سبب لگی کہ امامت ایک ایسا منصب دینی ہے جو ان تمام منصبوں کی نگرانی کرتا ہے جن میں عدالت شرط ہے تو منصب امامت میں تو بالاولیٰ عدالت شرط ہونی چاہیئے اگر محظورات شرعیہ کے ارتکاب سے کسی کے اعضا و جوارح میں نقصان آجائے تو اس کی عدالت بھی ساقط ہو جاتی ہے اور اگر امام بدعت پسند عقائد رکھنے لگے تو سقوط عدالت میں امت کا اختلاف ہے۔ شرط کفایت سے یہ مراد ہے کہ امام حدود شرعی کے قائم کرنے اور جنگ و جہاد میں شریک ہونے میں بے دھڑک و جری ہو۔ اور ان کے حالات سمجھنے میں تیز نظر۔ لوگوں کو پوری ذمہ داری سے حدود شرعیہ کی پابندی اور جہاد میں شرکت پر آمادہ و تیار کرے۔ عصبیت سے خوب واقف ہو اور سیاست سے پورا آشنا۔ تاکہ دین کی حفاظت، دشمنوں سے جہاد۔ احکام دینی کا

اجرا اور ملکی مصالح سیاست کی جو ذمہ داریاں امام کے ذمہ رکھی گئی ہیں۔ ان کو بہ آسانی بوجوہ انجام دے سکے۔ سلامتی حواس سے
اعضا سے یہ مقصد ہے کہ وہ ناقص ہوں نہ ازکار رفتہ۔ مثلاً امام مجنون نہ ہو، اندھا نہ ہو، بہرا نہ ہو اور گونگا نہ ہو۔ وجہ اعضا
سالم ہوں جو کاروبار میں کام آتے ہیں۔ مثلاً ہاتھ پیر و انثیین موجود ہوں۔ ان اعضا کی سلامتی کی شرط یوں لگی کہ یہ سب
امام کی ان تمام ذمہ داریوں اور کاموں کی انجام دہی میں زبردست دخل رکھتے ہیں جو اس کے ذمہ لگائے گئے ہیں۔ اور
اگر امام کی ظاہری صورت و شکل میں کچھ بھدا پن آگیا ہے۔ مثلاً ان مذکورہ اعضا میں سے کوئی ایک سرے ہی سے غائب ہو
تو اس سے چنداں نقصان نہیں۔ گویا سلامتی اعضا سے کمال اعضا و حواس مراد ہے۔ اگر ایسی صورت پیش آگئی کہ امام کو
تصرفات امور ملکی سے روک دیا گیا تو ایسا امام فاقد الاعضا ہی تصور ہوگا۔ یعنی اس کی امامت معتبر نہ ہوگی۔ جس کی دو
صورتیں ہیں پہلی صورت شرعاً [illegible] کے قریب ہے۔ اور اسے شرط واجب کہنا چاہئے۔ وہ صورت یہ کہ مثلاً امام
کو قید و بند میں جکڑ کر ایسا مقہور و مجبور کر دیں کہ وہ امور ملکی پر تصرفات سے بالکل عاجز ہو جائے۔ دوسری صورت یہ
کہ اس کے بعض معاونین و حامی مولوی اس پر ایسے چھا جائیں کہ وہ مجنون معطل کی طرح مسلوب الاختیار ہو جائے۔ یہ نہیں کہ
اس سے بدل کر کوئی بغاوت و جنگ و جدال کریں۔ ایسی صورت میں چھا جانے والے کی حالت دیکھی جاتی ہے۔ اگر اس کی رفتار
عمل دین کے مطابق ہے عدل گستر و انصاف پسند ہے، معقول سیاست داں ہے۔ تو اس کی امامت مانی جا سکتی ہے
اور اگر اس کی چال اس کے خلاف ہے تو مسلمانوں پر امام سابق کی مدد و معاونت فرض ہے۔ یہاں تک کہ اس کی
جان اس غلبہ اور دبے سے چھوٹ جائے اور خود مختار ہو کر آزادی کے سانس لے۔

اب رہی نسب قریشی کی شرط تو سقیفہ میں صحابہ کا اجماع اس پر منعقد ہو چکا ہے۔ چنانچہ انصار نے جب سعد ابن عبادہ سے بیعت کرنی چاہی اور مِنَّا اَمِيْرٌ وَمِنْكُمْ اَمِيْرٌ تو قریش نے آنحضرتؐ کے اس قول سے حجت پیش کی اَلْاَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ کہ امام قریش سے ہوں گے۔ اور یہ بھی کہا کہ آنحضرتؐ نے ہم کو مزید وصیت کی ہے کہ ہم تمہارے محسنوں و نیک اطوار لوگوں سے احسان پیش آئیں۔ اور تمہاری خطاؤں سے درگزر کریں۔ اگر امامت تمہارا حق ہوتا تو آنجنابؐ ہم کو تمہارے بارے میں وصیت یوں فرماتے۔ اس گفتگو پر انصار قائل ہو گئے۔ اور پھر یہ نہ کہا کہ مِنَّا اَمِيْرٌ وَمِنْكُمْ اَمِيْرٌ۔ اور سعد بن عبادہ سے بیعت کرنے کا خیال بھی چھوڑا۔ صحیح بخاری میں موجود ہے لَا يَزَالُ هٰذَا الْاَمْرُ فِيْ هٰذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ۔ غرض اس قسم کی اور بہت سی دلیلیں ہیں لیکن جب قریش کا زور گھٹا ان کی عصبیت میں فرق آیا۔ عیش و عشرت و آرام و نعمت کے بھی دلدادہ ہوئے اور زمین کے اطراف و جوانب میں بھی بکھر گئے تو یہ بار خلافت برداشت نہ کر سکے اور عجم ان پر چھا گئے اور وہی حل و عقد کے مالک بن بیٹھے۔ جب حالات نے ایسا انقلاب لیا تو اکثر محققین کو دھوکا لگا۔ اور قریشی کی شرط سے انکار کر بیٹھے۔ اور بعض آنحضرتؐ کے ظاہری الفاظ سے اپنے خیال پر دلیل پیش کرنے لگے۔ مثلاً آپ نے فرمایا ہے اِسْمَعُوْا وَاَطِيْعُوْا وَاِنْ وُلِّيَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ ذُوْ زَبِيْبَةٍ (سنو اور اطاعت کرو۔ اگرچہ تم پر ایک انگور جیسا چھوٹے سر والا حبشی غلام امیر بنا دیا جائے) حالانکہ آپ کے اس کلام سے حجت قائم نہیں ہوتی۔ کیونکہ آپ نے جو کچھ فرمایا ہے وہ تمثیلاً اور اس غرض کے پیش نظر کہ امیر کی اطاعت و پیروی میں مبالغہ سے کام لینا چاہئے۔ یا کبھی یہ لوگ حضرت عمرؓ کے اس قول سے دلیل لاتے ہیں کہ آپ نے فرمایا لَوْ كَانَ سَالِمٌ مَوْلٰى حُذَيْفَةَ حَيًّا لَوَلَّيْتُهُ اَوْ لَمَا دَاخَلَتْنِيْ فِيْهِ الظِّنَّةُ۔ حالانکہ یہ کلام بھی ان کے مفید مطلب نہیں۔ کیونکہ صحابی کا مذہب

ہمارے لئے حجت نہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ آخر قوم کا غلام بھی تو قوم ہی میں شمار ہوتا ہے۔ اور سالم کو قریش میں عصبیت ولاء حاصل تھی۔ اور عصبیت ہی شرطِ نسب کا فائدہ ہے۔ اور حضرت عمر رضؓ کے کلام کی بنا پر نظر آتی ہے کہ جب آپ نے خلافت کے معاملہ کو بہت اہمیت دی۔ اور اس کی شروط اپنی رائے میں موجودہ اشخاص میں سے کسی میں نہ پائیں۔ بلکہ سالم کی ذات میں موجود پائیں تو آپ نے سالم کو ترجیح دے دی۔ کیونکہ علاوہ خلافت کی قابلیتوں کے عصبیت نسب بھی از روئے ولاء ان کو حاصل تھی۔ گو صریح نسب کا رشتہ نہ پایا تھا۔ مگر اس کی حضرت عمر رضؓ نے چنداں ضرورت نہ سمجھی۔ اور یہ بھی اس سبب سے کہ نسب سے جو کچھ فائدہ منظور ہوتا ہے وہ عصبیت کا ہے۔ اور وہ عصبیت رشتۂ ولاء میں بھی موجود ہی ہے گویا حضرت عمر رضؓ کا زیادہ تر خیال عام مسلمانوں کی فلاح و بہبود پر مبنی تھا۔ اور وہ امورِ خلافت ایسے شخص کے ہاتھ میں دینا چاہتے تھے جس کا دامن ملامت و عیب سے بالکل پاک و بری ہو۔

قاضی ابو بکر باقلانی کے نزدیک بھی امامت میں قریشی النسب ہونے کی شرط نہیں۔ کیونکہ انہوں نے بھی اپنے زمانہ کا یہی رنگ دیکھا کہ قریشی عصبیت کا خاتمہ ہو گیا ہے۔ اور ملوکِ عجم خلفاء پر مسلط ہو گئے ہیں۔ اس لئے قرشیت کی شرط انہوں نے بھی ہٹا دی۔ اور خوارج کی رائے سے موافقت کی پرواہ نہ کی۔ یہ صرف اس لئے کہ ان کے عہد کے خلفاء کا سارا حال ان کی نظر میں تھا۔ مگر جمہور علماء اسی خیال پر جمے رہے کہ امامت کے لئے قرشیت کی شرط ہے۔ اگرچہ امام مسلمانوں کے حل و عقد سے قاصر ہی کیوں نہ ہو۔ پھر جمہور پر یہ اعتراض ہوا کہ اس صورت میں تو شرطِ کفایت بھی ہاتھ سے جائے گی۔ کیونکہ جب عصبیت ختم ہوئی تو اس کے ساتھ شوکت و قوت بھی چلی۔ اور پھر شرطِ کفایت کا بھی خاتمہ ہوا۔ اور جب کفایت زوال پذیر ہوئی تو علم و دین کیسے بچ سکتے ہیں۔ یوں گویا امامت کی ساری شرطیں بیک وقت مفقود ہوئیں۔ حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔ اب ہم یہاں اس امر کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ آخر نسب کی شرط میں حکمت کیا پیشِ نظر ہے۔ تاکہ مذاہب مذکورہ میں سے مذہبِ حق کا پتہ لگایا جا سکے۔

یہ حقیقت ہے کہ تمام احکامِ شرعیہ خاص خاص مقاصد و حِکَم پر مبنی ہیں۔ جن کی بنا پر وہ انسانوں میں رائج و نافذ کئے گئے ہیں۔ اسی اصول کے ماتحت جب ہم نسبِ قرشی کی شرط کی حکمت ٹٹولنے بیٹھتے ہیں تو اس کی حکمت صرف یہی نہیں پاتے کہ اس شرط میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت محفوظ ہے۔ اور اس نسبت سے برکت اندوزی مقصود ہے۔ جیسا کہ عام لوگوں کا خیال ہے اگرچہ اس سے انکار نہیں کہ قرشیت میں نسبت بھی ہے اور برکت بھی۔ لیکن محض برکت اندوزی شریعت کا مقصد نہیں۔ لہٰذا اس شرطِ قرشیت میں کوئی اور مصلحت بھی محفوظ ہونی چاہئے جو اصل غرض کا کام دے۔ جب بات کو اور زیادہ گہرائی سے دیکھا جائے تو عصبیت ہی پر آ کر نظر جمتی ہے کہ یہاں اسی کا اعتبار کیا گیا ہے۔ کیونکہ اسی سے حمایت و مطالبہ ممکن ہے۔ اور اسی کی بدولت امام کے بارے میں نزاع و اختلاف اٹھ جاتا ہے اور ساری امت اس کو بطمانینتِ قلب تسلیم کر لیتی ہے اور رشتۂ الفت و محبت میں فرق نہیں آنے پاتا۔ کیونکہ قریش کا ایک ایسا خاندان تھا جس کو تمام قبائلِ مضر پر غلبہ و اقتدار حاصل تھا۔ عصبیت و شرافت کی اس کو خاص عزت نصیب تھی۔ اور سارا عرب اس کی اس شرافت و عزت کا معترف و قائل تھا۔ اور اس کے اقتدار کو مانتا اور تسلیم کرتا تھا اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امامت غیر قریش کے لئے تجویز فرماتے تو کچھ بعید نہ تھا کہ امت میں پھوٹ پڑ جاتی۔ عرب غیر قریشی کے سامنے ہرگز سر نہ جھکاتے اور اس کی مخالفت پر تل جاتے۔ اور مضر کے قبائل میں سے کوئی بھی ان کی مدافعت

نہ کر سکتا تھا۔ نہ لوگوں کو جہاد کے لئے ابھار سکتا تھا۔ نتیجہ یہی نکلتا کہ لوگوں میں نااتفاقی کی خطرناک آگ بھڑک اٹھتی۔ اور سخت اختلاف کے شکار ہوتے۔ اور آنحضرت اسی نااتفاقی سے بہت خائف رہتے اور اتفاق پیدا کرنے کے لئے ان تھک کوششیں فرماتے۔ آپس میں پھوٹ و ناچاقی دور کرنے کی ترکیبیں سوچتے۔ تاکہ آپس میں یگانگت گہری ہو۔ اور عصبیت کا مادہ زور پکڑے اور حمایت و مطالبہ پر باحسن وجوہ عمل ہو سکے۔ اور قریش میں منصب امامت تجویز ہونے پر یہ ساری مذکورہ خلشیں یک دم دور ہو جاتی تھیں۔ کیونکہ وہ اپنے اقتدار کی لاٹھی سے جس سمت میں چاہتے لوگوں کو گھیرے جاتے۔ کسی کے بارے میں یہ خیال نہیں کیا جا سکتا تھا کہ وہ ان سے بدل جائے اور ان کے خلاف ہو جائے۔ اس لئے کہ اختلاف و نزاع کے روکنے پر ان کو پورا پورا قابو حاصل تھا۔ لہٰذا انہیں حقائق کے پیش نظر اور قریش کی زبردست عصبیت کے ماتحت امام میں قریشی النسب ہونے کی شرط لگی۔ تاکہ پوری امت اتفاق و اتحاد کے رشتہ میں منسلک ہو جائے۔ اور انتظام و انصرام باحسن وجوہ تکمیل پائے۔ چنانچہ جب امارت و امامت قریش کے ہاتھ میں آئی تو قبائل مضر نے اس کا ساتھ دیا۔ جب مضر ساتھ ہوئے تو پھر سارا عرب قریش کے سامنے سرنگوں ہوا۔ اور ساری قومیں مطیع و منقاد ہوئیں۔ اور پھر اسلامی فوجوں نے دور دراز ملکوں کو اپنے پاؤں سے روند ڈالا۔ چنانچہ دور فتوحات میں ایسا ہی ہوا۔ اور عہد بنی امیہ اور بنی العباس میں امامت کی بھی بڑھی ہوئی شان و شوکت باقی رہی۔ یہاں تک کہ خلافت کمزور پڑ گئی۔ عربی عصبیت کا شیرازہ بکھرا۔ غرض جو شخص عرب کے احوال و سیر سے پورا واقف ہے اور ان کے حالات کا گہرا مطالعہ کئے ہوئے ہے۔ وہ خوب جانتا ہے کہ قریش کو بطون مضر پر کثرت و قوت میں کس قدر فضیلت و برتری نصیب تھی۔ ابن اسحق نے بھی کتاب السیر میں ان تمام امور کا مفصل بیان دیا ہے۔

جب یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچی کہ قرشیت کی شرط امام میں اس لئے لگی کہ وہ اپنی عصبیت و غلبہ کے زور سے لوگوں کے اختلاف و نزاع کو مٹا ڈالے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ شرعی احکام کسی زمانہ یا عہد و قوم کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتے۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اسی سے شرط کفایت کا بھی وجود ہوا۔ اور عصبیت ہر دو شروط کے لئے علت ٹھہری اسی لئے ہم نے امام مسلمین میں یہ شرط ٹھہرائی کہ وہ ایسی قوم کا فرد ہو جس کی عصبیت اس زمانہ کی ساری عصبیتوں پر غالب ہو تاکہ سب اس کے حلقۂ اطاعت میں آ جائیں۔ اور پھر سب ایک جان اور ایک دل ہو کر اس کی حمایت کریں۔ یہ تو نا قابل انکار حقیقت ہے کہ قریش جو عصبیت رکھتے تھے آج دنیا میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ کیونکہ دعوت اسلامی کا سرچشمہ یہی تھے اور عرب کی ساری عصبیتیں ان کی پشت پناہی میں تھیں۔ اور اسی لئے وہ تمام قوموں پر چھا گئے۔ مگر اب قریشی عصبیت مفقود و معدوم ہو چکی ہے۔ اب اس کے سوا کیا چارہ ہے کہ ہر ملک میں اسی شخص کو امیر و امام بنایا یا مانا جائے جس کی عصبیت اس ملک میں غالب و باشوکت ہو۔ اگر خلافت الٰہی کے راز کو دریافت کیا جائے تو ہمارا بیان بعید از صداقت نہیں ٹھہرتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خلیفہ کو بندوں کی مصلحتوں کی دیکھ بھال اور نقصانات ان پر سے ٹالنے میں اپنا نائب قرار دیا ہے۔ اور اس کو امامت کی ذمہ داریوں سے مخاطب فرمایا ہے۔ اور کسی حکم سے مخاطب وہی ہوتا ہے جس کو اس کے کرنے پر قدرت و طاقت ہوتی ہے۔ چنانچہ امام فخرالدین رازی نے عورتوں کے بارے میں تصریح کی ہے کہ عورتیں بہت سے احکام شرعیہ میں مردوں کی تابع کی گئی ہیں۔ براہ راست ان سے خطاب نہیں ہوا۔ بلکہ قیاساً وہ بھی احکام میں شامل ہو گئیں۔ اس عمل کا راز یہی ہے کہ عورتیں خود مختار نہیں۔ بلکہ ان کے اختیار کی باگ مردوں کے ہاتھ میں ہے۔ البتہ عبادات میں خود عورتیں

بھی براہ راست مخاطب ہوئیں۔ کیونکہ عبادات کا اختیار ہر شخص علیحدہ رکھتا ہے۔ پھر اس راز خلافت سے قطع نظر ویسے بھی دنیا کے واقعات شاہد ہیں کہ کسی قوم و قبیلہ پر وہی شخص حکمرانی کرتا ہے جو ان سب پر غالب و حاوی ہو اور امور شرعیہ چونکہ بالعموم واقعات و مشاہدات کے خلاف نہیں ہوتے، اس لئے ماننا پڑے گا کہ امام شوکت و عصبیت والا ہی ہو سکتا ہے۔ وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔

ستائیسویں فصل

(امامت کے بارے میں شیعوں کے مختلف مذاہب و حالات)

بروئے لغت "شیعہ" متبعین و اصحاب کو کہتے ہیں۔ اور فقہاء و متکلمین کی اصطلاح میں حضرت علی رض اور آپ کی اولاد کے متبعین پر لفظ شیعہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ تمام شیعہ اس بات پر متفق القول ہیں کہ امامت ان مصالح عامہ میں سے نہیں ہے جن کا انتظام و انصرام عام لوگوں کی صوابدید پر رکھا جاتا ہے کہ مثلاً یہ جس کو چاہیں چن لیں اور امام بنا لیں بلکہ امامت ارکان دین میں ایک رکن رکین اور اسلام کی اصل و بنیاد ہے۔ اور نبی کے لئے ہرگز زیبا نہیں کہ اس سے غفلت برتیں۔ اور اس کو امت کی صوابدید پر چھوڑ دیں۔ بلکہ نبی پر پوری ذمہ داری ہے کہ امام کا خود چناؤ کریں۔ پھر امام کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کبائر و صغائر سے پاک و مبرا ہو۔

شیعوں کا عقیدہ ہے کہ آنحضرت امامت کے لئے حضرت علی رض کی نامزدگی فرما چکے تھے اور اس کا ثبوت وہ چند ان احادیث سے دیتے ہیں جن کی وہی روایت کرتے ہیں اور اپنے ہی مذہب کے موافق ان کی ترجمانی کر لیتے ہیں۔ عام اہل سنت والجماعت ان روایات کی حقیقت سے بالکل ناواقف و ناآشنا ہیں۔ بلکہ ان کی اکثر نقل کردہ روایت موضوع اور بناوٹی ہیں۔ ان کے طریقہ روایت میں سقم ہے یا وہ ان کی موافق مذہب تاویل و ترجمانی سے پاک ہیں۔

پھر شیعوں کی اس بارے میں نقل کردہ احادیث ان کے نزدیک دو قسم پر ہیں۔ ایک جلی دوسری خفی۔ جلی کی مثال مثلاً آنجناب کا فرمان مَنْ کُنْتُ مَوْلَاہُ فَعَلِیٌّ مَوْلَاہُ۔ "یعنی جس کا میں مولیٰ ہوں تو علی بھی اس کے مولیٰ ہیں" کہتے ہیں کہ اس نوعیت کی حدیث کسی دوسرے صحابی کے بارے میں مروی نہیں ہوئی۔ یہ خصوصیت حضرت علی رض ہی کو نصیب ہے اور اسی بنا پر حضرت عمر رض نے حضرت علی رض کو خطاب فرماتے ہوئے فرمایا اَصْبَحْتَ مَوْلٰی کُلِّ مُؤْمِنٍ وَّمُؤْمِنَۃٍ کہ آپ ہر مومن مرد و عورت کے مولیٰ ہو گئے۔" یا مثلاً آنحضرت نے فرمایا اَقْضٰکُمْ عَلِیٌّ" کہ تم میں سب سے زیادہ بہتر فیصلہ کن ہستی حضرت علی رض کی ہے۔" اور امامت سے مقصد "قضا باحکام اللہ" ہی تو ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے کلام اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ میں اُولِی الْاَمْرِ سے آپ ہی کی ذات شریف مراد ہے۔ جن کی اطاعت واجب قرار دی گئی ہے کیونکہ آیت میں اطاعت سے اطاعتِ حکم و قضا ہی مراد ہے۔ اور اسی بنا پر سقیفہ کے دن جب امامت کا معاملہ درپیش ہوا تو آپ ہی حکم بنائے گئے۔ یا مثلاً آنحضرت نے فرمایا مَنْ یبایعنی علی روحہ وھو وصی و ولی ھذا الامر من بعدی فلم یبایعہ الا علی۔

یہ روایات جلی تھیں۔ اب خفی کی مثال مثلاً یہ کہ سورۂ برأت جب اتری تو آپ نے زمانہ حج میں اس کی قراءت و تبلیغ کے لئے حضرت علی رض کو نامزد فرمایا۔ پہلے آپ نے حضرت ابوبکر صدیق رض کو اس مقصد کے لئے روانہ فرمایا تھا۔ لیکن

آپ کے پاس وحی آئی کہ اس کام کے لئے آپ اپنے قریبی رشتہ دار یا قوم کے کسی برگزیدہ آدمی کو بھیجیں تو آپ نے حضرت علی رض کو روانہ فرمایا۔ تاکہ اس سورت کی قراءت و تبلیغ کی ذمہ داری ادا فرمائیں۔ شیعہ کہتے ہیں کہ اس واقعہ سے حضرت علیؓ کی دیگر صحابہ پر فضیلت و برتری صاف نکلتی ہے۔ یا مثلاً کہتے ہیں کہ ایسی مثال موجود نہیں کہ آنحضرتؐ نے حضرت علیؓ پر کسی صحابی کو فضیلت دی ہو۔ البتہ حضرت ابوبکر رض اور حضرت عمر رض پر دو جنگوں میں فضیلت دی گئی۔ ایک مرتبہ حضرت اسامہ ابن زید رض کو اور دوسری مرتبہ حضرت عمرو بن عاصؓ کو۔ کہتے ہیں کہ یہ سب واقعات صاف شاہد ہیں کہ حضرت علیؓ خلافت کے لئے چن لئے گئے تھے۔ مذکورہ بیانات کے علاوہ اور روایات بھی نقل کرتے ہیں جو بالکل غیر معروف و غیر مشہور ہیں اور ان کی تاویلات سے دور کی بھی نسبت نہیں رکھتیں۔ جو فرقہ شیعوں کا مذکورہ احادیث کی بنا پر حضرت علی رض کی امامت کا اعتقاد رکھتا ہے اور آپ کے بعد آپ کی اولاد کی امامت کا اس کو "امامیہ" کہتے ہیں۔ یہ شیخین سے بے تعلقی ظاہر کرتے ہیں اس بنا پر کہ انہوں نے ان روایات کے ماتحت علی رض سے نہ بیعت کی نہ ان کو امام و خلیفہ بنایا۔ اور شیخین کی خلافت و امامت کو نہیں مانتے۔ اب وہ کٹر شیعہ جو حضرات شیخین کی ذات میں نقص و عیب نکالتے ہیں، ان کا قول ہمارے نزدیک بھی اور خود ان شیعہ کے نزدیک بھی مردود و باطل ہے۔

بعض شیعہ وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ احادیث مذکورہ حضرت علی رض کو باعتبار وصف متعین و مقرر کرتی ہیں نہ باعتبار شخص کے۔ یعنی وہ ان اوصاف کو ظاہر کرتی ہیں جو علی رض ہی کی ذات میں پائے جاتے ہیں۔ خاص ذات کی طرف اشارہ نہیں کرتیں۔ لوگوں سے صرف یہ قصور ہوا کہ ان اوصاف کو اس ذات پر چسپاں نہ کر سکے جن میں یہ حقیقۃً موجود تھے۔ اور دوسری ذات میں ان کا وجود تصور کر بیٹھے۔ اس خیال کے فرقہ کو زیدیہ کہتے ہیں۔ یہ شیخین سے بے تعلقی ظاہر نہیں کرتے نہ ان کی امامت میں نقص نکالتے ہیں لیکن علی رض کو شیخین سے افضل ضرور مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک چونکہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی امامت جائز ہے اس لئے یہ حضرت علی رض کی موجودگی میں شیخین کی امامت کے جواز کے قائل ہیں۔ اس کے بعد حضرت علی رض کے بعد سلسلہ خلافت چلنے میں بھی شیعہ مختلف القول و مختلف الخیال ہیں۔ بعض حضرت فاطمہ رض کی اولاد میں نصوص کی روشنی میں سلسلۂ خلافت یکے بعد دیگرے چلاتے ہیں۔ یہ امامیہ کہلاتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک امام کی شناخت اور اس کی تعیین ایمان کا جزو ہے اور اس کو ایک اصل الاصول مانتے ہیں۔ بعض وہ ہیں جو حضرت فاطمہ رض ہی کی اولاد میں سلسلۂ خلافت چلاتے ہیں لیکن روایات کو دخل نہیں دیتے۔ بلکہ انتخاب کا دارومدار شیوخ کی صوابدید پر رکھتے ہیں۔ یہ شرط لگاتے ہیں کہ امام عالم ہو۔ زاہد ہو۔ سخی ہو اور بہادر ہو۔ اور ساتھ ساتھ اپنی دعوت کا اعلان بھی کرے۔ یہ فرقہ زیدیہ کہلاتا ہے۔ گویا صاحب مذہب زید بن علی بن حسین الشہید کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ یہ زید اپنے بھائی محمد باقر سے اس شرط پر مناظرہ کیا کرتے تھے کہ امام کے لئے یہ ضروری ہے کہ اپنی امامت کا اعلان کرے۔ امام محمد باقر الزامی جواب دیتے کہ اس شرط پر تو خود ہمارے تمہارے والد بزرگوار زین العابدین بھی امام نہیں رہتے۔ کیونکہ آپ نے نہ دعوائے امامت کیا نہ دعوے کا خیال تک دل میں لائے۔ حالانکہ معتزلہ واصل بن عطا رئیس المعتزلین کے پیرو ان سے ہمیشہ جھگڑتے رہے۔ ادھر امامیہ نے جب دیکھا کہ زید شیخین کی امامت کو مانتے ہیں اور ان پر تبرا نہیں کرتے تو ان سے کنارہ کش ہو گئے اور خود ان کا شمار ائمہ میں نہ رکھا اسی لئے ان کو رافضی کہا جاتا ہے۔

بعض ان شیعہ میں سے وہ ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ خلافت کا حق حضرت علی رض اور حضرات حسنین رض سے منتقل ہوتا ہوا

محمد بن الحنفیہ تک پہنچا۔ اور پھر ان سے ان کی اولاد کی طرف۔ یہ فرقہ کیسانیہ کہلاتا ہے۔ گویا کیسان غلام محمد بن الحنفیہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ پھر ان مذکورہ فرقوں میں بھی ذیلی اختلافات ہیں جن کو ہم بخوفِ طوالت نظر انداز کرتے ہیں۔

ان شیعہ میں ایک فرقہ "غلاۃ" کا ہے جو عقل وایمان کی حدود سے باہر ہو گیا ہے اور ائمہ کی اُلوہیت کا قائل ہے ان میں پھر اختلاف رائے ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ ائمہ خود تو بشر ہیں مگر صفاتِ اُلوہیت سے متصف ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ خدا تعالےٰ ان ائمہ کی بشری ذاتوں میں حلول کر گیا ہے اور سما گیا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ نصاریٰ کے عقیدہ سے ملتا ہے جو وہ حضرت عیسٰی علیہ السلام کے بارے میں رکھتے تھے حضرت علی رضؓ کو جب ایسے گمراہوں کا پتہ چلا تو آپ نے ان کو آگ میں جلوا دیا اسی طرح محمدؒ بن الحنفیہ کو جب معلوم ہوا کہ مختار بن ابی عبید اس قسم کی الوہیت کا خیال رکھتا ہے تو آپ نے اس پر لعنت کی اور اس سے بریئت ظاہر کی۔ اسی قسم کی روایت حضرت جعفر صادق کے بارے میں بھی منقول ہے کہ آپ نے جب ایسے گمراہوں کی خبر سنی تو ان پر لعنت کی اور ان سے بریت ظاہر فرمائی۔

ان میں ایک فرقہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ امام کا کمال کسی دوسرے شخص (غیر امام) کو نصیب نہیں ہوتا۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ جب کسی امام کی وفات ہوتی ہے تو اس کی روح دوسرے کسی امام میں منتقل ہو جاتی ہے تاکہ اس میں بھی وہی کمال ہو جو پہلے امام میں تھا۔ یہ فرقہ گویا تناسخ کا قائل ہے۔ غلاۃ میں سے ایک فرقہ واقفیہ کے نام سے موسوم ہے۔ یہ امامت کے حق کو ایک ہی ذات میں محدود و محصور جانتا ہے اور اس کے سوا اور کسی کو امام نہیں مانتا۔ اب ان میں سے بھی بعض یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ امام زندہ ہے لیکن نظروں سے اوجھل ہے۔ اور حضرت خضرؑ کے قصہ کو اس کی مثال میں پیش کرتے ہیں یہی خیال حضرت علی رضؓ کے بارے میں بھی رکھتے ہیں کہ وہ اب تک زندہ ہیں اور بادل میں موجود ہیں۔ گرج آپ کی آواز ہے اور بجلی آپ کا کوڑا۔ محمدؒ بن الحنفیہ کے متعلق بھی اسی قسم کا خیال رکھتے ہیں کہ وہ اب تک سرزمین حجاز میں جبلِ رضوی میں بقیدِ حیات ہیں۔ چنانچہ اسی مذہب کا ایک شاعر کہتا ہے۔

اَلَا اِنَّ الْاَئِمَّۃَ مِنْ قُرَیْشٍ	جان لو کہ قریش میں سے چار امام برحق برابر
وُلَاۃُ الْحَقِّ اَرْبَعَۃٌ سَوَاءُ	کے مرتبہ والے ہیں
عَلِیٌّ وَّالثَّلَاثَۃُ مِنْ بَنِیْہِ	پہلے حضرت علی ہیں اور تین ان کے بیٹے ہیں
ھُمُ الْاَسْبَاطُ لَیْسَ بِھِمْ خَفَاءُ	جنہیں سب جانتے ہیں۔
فَسِبْطٌ سِبْطُ اِیْمَانٍ وَّ بِرٍّ	ایک وہ جو سراپا ایمان وتقویٰ ہیں دوسرے وہ
وَسِبْطٌ غَیَّبَتْہُ کَرْبَلَاءُ	جن کو واقعۂ کربلا نے روپوش کر دیا ہے۔
وَسِبْطٌ لَّا یَذُوْقُ الْمَوْتَ حَتّٰی	تیسرے وہ جو موت کی تلخی نہیں چکھیں گے یہاں
یَقُوْدُ الْجَیْشَ یَقْدُمُہُ اللِّوَاءُ	تک کہ ایک جرار فوج کی علم برداری کرتے ہوئے معرکہ آرائی کے لئے نکلیں گے۔
تَغَیَّبَ لَا یُرٰی فِیْھِمْ زَمَانًا	ایک زمانہ سے غائب اور روپوش ہیں۔ اور اب
بِرَضْوٰی عِنْدَہٗ عَسَلٌ وَّمَاءُ	رضوی پہاڑ میں زندہ موجود ہیں۔ شہد و پانی ان کے پاس ہے۔

فرقہ امامیہ میں سے جو لوگ غلاۃ ہیں خصوصاً اثنا عشریہ، وہ بھی بارہویں امام محمد بن الحسن العسکری ملقب بلقب مہدی کے متعلق یہی خیال وعقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ حلّہ (عراق) میں اپنے گھر کے تہ خانہ میں مع اپنی والدہ کے غائب ہو گئے آخر زمانہ میں ظاہر ہو کر دنیا کو عدل والنصاف سے بھر دیں گے۔ اور یہ اپنے خیال کے ثبوت میں ترمذی کی وہ حدیث پیش کرتے ہیں جو امام مہدی کے بارے میں وارد ہے ابھی تک ان کو ان مہدی کے ظہور کا انتظار ہے۔ یہاں تک کہ انہوں نے ان کا نام بھی "منتظر" ہی رکھ دیا۔ یہ ہر شب کو بعد نماز عشا تہ خانہ کے دروازے پر مع مرکب جا کھڑے ہوتے ہیں اور ان کا نام لیکر ان کو پکارتے ہیں اور ظاہر ہونے کی التجا کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ اندھیرا ہو کر ستارے چمک آتے ہیں تو آئندہ رات پر اس معاملہ کو موقوف رکھ کر گھروں کو واپس ہوتے ہیں۔ اب تک ان کا روزانہ کا یہی عمل دورد ہے۔

فرقۂ واقفیہ میں سے بعض وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ وہ امام جو مر چکے ہیں وہ پھر دنیوی زندگی حاصل کریں گے۔ اور اس کی مثال میں قصۂ اصحاب کہف، قصۂ اَوْ کَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَۃٍ اور بنی اسرائیل کے اس مقتول کا واقعہ پیش کرتے ہیں جس پر حکم الٰہی سے ذبح کئے ہوئے بیل کی ہڈی ماری گئی تھی جن کا ذکر قرآن کریم میں آچکا ہے۔ یا ایسی ہی قسم کے اور خارق عادات واقعات پیش کرتے ہیں جو بطور معجزہ کسی وقت ظاہر ہوئے تھے۔ حالانکہ ان کو استشہاد میں لانا بے محل و بے موقع بات ہے سید حمیری شاعر بھی چونکہ اسی طبقہ میں سے تھا اس لئے ایک جگہ یوں کہتا ہے:۔

إِذَا مَا الْمَرْءُ شَابَ لَهٗ فَذَانٌ وَعَلَّلَهُ الْمَوَاشِطُ بِالْخِضَابِ	جب مرد بوڑھا ہو گیا اور بالوں پر خضاب کی نوبت آگئی۔
فَقَدْ ذَهَبَتْ بَشَاشَتُهٗ وَاَوْدٰی فَقُمْ یَا صَاحِ نَبْكِ عَلَى الشَّبَابِ	تو سمجھ لینا چاہئے کہ خوشی کا وقت گذر گیا اور وہ بیچارہ ہلاکی کے نذر ہوا۔ تو لے ساتھی آ جوانی پر مل کر روئیں اور چار آنسو گرائیں۔
إِلٰى يَوْمٍ تَؤُوْبُ النَّاسُ فِيْهِ إِلٰى دُنْيَاهُمُ قَبْلَ الْحِسَابِ	اور اس دن تک روتے ہیں کہ قبل از حساب لوگ پھر دنیا میں لوٹ کر آئیں۔
فَلَيْسَ بِعَائِدٍ مَا فَاتَ مِنْهُ إِلٰى أَحَدٍ إِلٰى يَوْمِ الْإِيَابِ	پس جو کچھ کھویا جا چکا ہے وہ دم واپسی تک کسی کی طرف لوٹنے والا نہیں۔
أَدِيْنُ بِأَنَّ ذٰلِكَ دِيْنُ حَقٍّ وَمَا أَنَا فِي النُّشُوْرِ بِذِيْ ارْتِيَابِ	میں یہی ایمان وعقیدہ رکھتا ہوں کہ یہ دین حق ہے اور حشر ونشر میں مجھے ذرا شک وشبہ نہیں
كَذٰلِكَ اللّٰهُ أَخْبَرَ عَنْ أُنَاسٍ حَيُوْا مِنْ بَعْدِ دَرْسٍ فِي التُّرَابِ	اسی طرح اللہ تعالٰے نے خبر دی ہے کہ لوگ مٹی میں مل ملا کر پھر زندہ ہو جائیں گے۔

شیعہ کے بڑے بڑے لوگ خود ان غالی شیعوں کے خیالات واقوال کے ساتھ اتفاق نہیں کرتے۔ بلکہ ان کے احتجاجات کو باطل کرتے ہیں۔ اس لئے گویا شیعوں نے ہم کو غالی شیعوں کی تردید سے سبکدوش کر دیا۔ اور اس کا بوجھ خود ہی اپنے کندھوں پر لے لیا۔ کیسانی محمد بن الحنفیہ کے بعد ان کے بیٹے ابی ہاشم کی امامت کے قائل ہیں اور اسی لئے وہ ہاشمیہ کے نام سے مشہور رہیں۔ ابی ہاشم کے بعد یہ امامت میں پھر مختلف الخیال ہیں۔ بعض کہتے ہیں ان کے

بعد امامت ان کے بھائی علی کو پہنچی۔ اور پھر ان کے بیٹے حسن بن علی کو اور دوسرے کہتے ہیں کہ ابی ہاشم نے شام سے واپسی میں جب ارض سراۃ میں وفات پائی تو انہوں نے محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس کے لئے امامت کی وصیت کی۔ اور محمد نے اپنے بیٹے ابراہیم کے لئے جو امام کے نام سے مشہور ہیں اور ابراہیم نے اپنے بھائی عبداللہ بن الحارثیہ کے لئے جن کا لقب سفاح تھا اور انہوں نے اپنے بھائی عبداللہ ابی جعفر ملقب بالمنصور کے لئے۔ پھر اسی طرح ان کی اولاد میں یکے بعد دیگرے امامت منتقل ہوتی چلی گئی۔ یہ مذہب ان ہاشمیہ کا ہے جو دولت بنی العباس کے بانی مبانی ہوئے ابومسلم، سلیمان بن کثیر، ابوسلمہ الخلال وغیرہم کا بھی انہیں میں شمار ہے۔ بعض وقت اپنے خیال کو یوں پختہ کرتے ہیں کہ حق امامت ان کو حضرت عباس رض کے توسط سے پہنچتا ہے جو آنحضرت ﷺ کی وفات کے وقت حیات تھے اور چچا ہونے کی وجہ سے خلافت کے سب میں زیادہ حقدار تھے۔

زیدیہ کا مذہب یہ ہے کہ امامت کا تصفیہ ارباب حل وعقد کی تجویز پر موقوف ہے۔ نص کو اس میں دخل نہیں یہ سب سے پہلے حضرت علی کی امامت کے قائل ہیں۔ پھر آپ کے صاحبزادہ حسن رض کی امامت کے۔ پھر ان کے بھائی حسین رض کو امام مانتے ہیں۔ پھر کہتے ہیں کہ ان سے امام زین العابدین کی طرف امامت منتقل ہوئی اور ان سے ان کے صاحبزادہ زید بن علی کی طرف جو فرقۂ زیدیہ کے بانی ہیں انہوں نے کوفہ میں پہنچ کر دعوائے امامت کیا۔ مگر آپ شہید کر دیئے گئے۔ اور کناسہ میں آپ کو سولی دی گئی۔ آپ کی وفات کے بعد زیدیہ نے آپ کے صاحبزادہ یحییٰ کو امام مانا جو خراسان چلے گئے۔ اور پھر جوزجان میں قتل کئے گئے انہوں نے امامت کی وصیت محمد بن عبداللہ بن حسن بن الحسن السبط کے حق میں کی جو نفس الزکیہ کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ حجاز جا پہنچے اور مہدی کا لقب اختیار کیا۔ پھر ان کو منصور کی فوجوں نے آ پکڑا اور یہ شہید ہوئے۔ مگر اپنے بھائی ابراہیم کو اپنا جانشین مقرر کر گئے۔ انہوں نے بصرہ کو اپنی قرارگاہ بنایا اور عیسیٰ بن زید بن علی نے ان کی پشت پناہی کی۔ منصور نے ان کے مقابلہ کے لئے بھی فوجیں روانہ کیں نتیجہ یہ ہوا کہ ابراہیم و عیسیٰ ہر دو شہید ہوئے۔ حضرت جعفر صادق نے ان سانحات کی خبر پہلے ہی دے دی تھی جو آپ کی کرامت میں شمار ہوتی ہے۔

بعض شیعہ کہتے ہیں کہ محمد بن عبداللہ النفس الزکیہ کے بعد امامت محمد بن القاسم بن علی بن عمر کو ملی۔ یہ عمر زید بن علی کے بھائی تھے۔ محمد بن القاسم نے طالقان میں خروج کیا۔ مگر وہاں گرفتار ہو کر معتصم کے پاس پہنچا دیئے گئے۔ معتصم نے ان کو قید کر دیا۔ تا آنکہ انہوں نے دوران جیل میں وفات پائی۔ بعض زیدیہ اس کے قائل ہیں کہ یحییٰ بن زید کے بعد امامت ان کے بھائی عیسیٰ کو پہنچی جو ابراہیم بن عبداللہ کے ساتھ ہو کر منصور سے لڑے۔ پھر انہیں کی نسل میں سلسلۂ امامت کو چلاتے ہیں اور زنگی بھی آپ کی امامت کے داعی بنے جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ بیان کریں گے۔ بعض دوسرے زیدیہ کہتے ہیں کہ محمد بن عبداللہ کے بعد امام ادریس ہوئے جو مغرب کی طرف چل دیئے اور وہیں وفات پائی۔ پھر ان کے جانشین ان کے بیٹے ادریس اصغر ہوئے جنہوں نے شہر فاس بسایا۔ پھر انہیں کی اولاد مغرب میں سریر آرائے سلطنت ہوئی یہاں تک کہ ایک روز یہ بھی ختم ہو گئے۔ یہ سب کچھ ہم ان کے حالات میں بیان کریں گے۔ اس کے بعد زیدیوں کا شیرازہ منتشر ہوا اور تتر بتر ہو گئے۔ انہیں زیدیوں میں سے حسن بن زید بن محمد بن اسماعیل بن الحسن بن زید بن علی بن الحسین الشہید اور ان کے بھائی محمد بن زید داعی بن کر اٹھے۔ اور طبرستان کے مالک ہوئے۔ پھر دیلم میں ناصر اطروش نے اس دعوت کو زندہ کیا۔ اور سارے دیلم ان کے ہاتھ پر ایمان لے آئے۔ ناصر کا نام دراصل حسن بن علی بن الحسن بن علی بن عمر تھا

اور یہ عمر زید بن علی کے بھائی تھے۔ ناصر کے بعد طبرستان میں ان کی اولاد میں سلسلۂ سلطنت چلتا رہا۔ اور دیلم کو انہیں کی بدولت سلطنت ملی۔ اور پھر آخر خلفائے بغداد پر بھی یہ چھا گئے۔ جیسا کہ ہم ان کے حالات میں لکھیں گے

اب امامیہ کا سنیئے کہ وہ سلسلۂ امامت یوں چلاتے ہیں کہ حضرت علی رض کے بعد ان کے صاحبزادہ حسن رض بوصیت امام ہوئے۔ پھر ان کے بھائی حسین رض۔ پھر ان کے بیٹے زین العابدین پھر ان کے بیٹے محمد باقر پھر ان کے بیٹے جعفر صادق پھر یہاں سے اختلاف رائے کی وجہ سے ان میں دو فریق ہوگئے۔ ایک فرقہ حضرت جعفر کے بعد ان کے بیٹے اسماعیل کی امامت کا قائل ہوا جن کو "امام" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اسی فرقہ کو اسماعیلیہ کہتے ہیں دوسرا فرقہ ان کے دوسرے بیٹے موسیٰ کاظم کو امام مانتا ہے۔ یہی فرقہ اثنا عشریہ کے نام سے مشہور ہے کیونکہ یہ سلسلۂ امامت کو بارہ اماموں پر ختم کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بارہویں امام آخر زمانہ تک مخلوق کی نظروں سے اوجھل رہیں گے۔ اسماعیلیہ کا قول ہے کہ اسماعیل اپنے والد جعفر کی نص صریح سے امام مقرر ہوئے تھے۔ اسماعیل کی وفات گو اپنے والد سے پہلے ہو چکی تھی لیکن کہتے ہیں کہ نص کا مقصد یہ تھا کہ امامت کا سلسلہ انہیں کی اولاد میں چلے۔ جیسے کہ موسیٰ وہارون علیٰ نبینا وعلیہما السلام کے قصہ سے مستنبط ہوتا ہے۔ کہتے ہیں کہ اسماعیل کے بعد ان کے بیٹے محمد المکتوم میں امامت منتقل ہو کر آئی جو ائمۂ مستورین میں سب سے پہلے امام ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک امام جب صاحب شوکت نہ ہو تو وہ مستور ہی رہتا ہے۔ اور اس کے پیرو ظاہر میں اس کی دعوت کا علم بلند کرتے ہیں اور مخلوق پر اس کی حجت کو قائم کرتے ہیں۔ اور جب صاحب شوکت ہوتا ہے تو منظر عام پر آ کر خود اپنی دعوت کا اعلان کرتا ہے۔ اسماعیلیہ کے نزدیک محمد المکتوم کے بعد ان کے بیٹے جعفر صادق امام ہوئے۔ ان کے بعد ان کے بیٹے محمد الحبیب اور وہ ائمۂ مستورین میں آخری امام ہیں۔ اور ان کے بعد ان کے بیٹے عبید اللہ المہدی امام ہوئے۔ ابو عبداللہ شیعی کتامہ میں ان کا داعی بنا اور لوگ اس کے پیچھے لگ پڑے۔ اور اس کی دعوت پر لبیک کہا۔ پھر آخر مہدی کو سجلماسہ کی قید سے نکال لائے اور چند ہی روز میں قیروان و مغرب کی عنان حکومت بھی مہدی کے ہاتھ آئی۔ پھر مہدی کی اولاد مصر پر حکمرانی کرتی رہی۔ اسماعیل کی امامت کے قائل ہونے کی وجہ سے تو ان کو اسماعیلیہ کہتے ہیں۔ اور چونکہ یہ امام باطن (مستور) کے بھی قائل ہیں، اس بنا پر ان کو باطنیہ بھی کہتے ہیں اور ملاحدہ کا لقب انہوں نے اس لئے پایا کہ ان کے عقائد و اقوال ملاحدہ و زندیقوں سے ملتے ہیں۔ ان کے اقوال کچھ قدیم ہیں اور کچھ جدید۔ پانچویں صدی کے آخر میں حسن بن محمد الصباح نے اس مذہب کی صدا بلند کی۔ اور اس نے شام و عراق کے چند قلعوں پر بھی قبضہ کر لیا۔ اور پھر اس کی دعوت اسی طرح چلتی رہی۔ یہاں تک کہ مصر میں ملوک ترک نے اور عراق میں ملوک تاتار نے ان کا خاتمہ کیا۔ ابن صباح کی دعوت کا تفصیلی حال شہرستانی کی ملل و نحل میں مذکور ہے۔

ان میں سے فرقہ اثنا عشریہ کو متاخرین امامیہ کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ کہتے ہیں کہ اسماعیل کی وفات چونکہ ان کے والد جعفر صادق کی حیات میں ہو گئی تھی۔ اس لئے ان کے بھائی موسیٰ کاظم اپنے والد کی نص صریح سے امام مقرر ہوئے۔ پھر ان کے بیٹے علی رضا امام مانے گئے جن کو مامون نے اپنا ولیعہد بنایا تھا۔ مگر یہ مامون کی حیات ہی میں فوت ہو گئے سلطنت سنبھالنے کا موقع نہ مل سکا۔ پھر محمد تقی ان کے بیٹے امام تسلیم ہوئے۔ اور ان کے بعد ان کے بیٹے علی ہادی۔ پھر ان کے بعد ان کے بیٹے محمد الحسن العسکری۔ پھر ان کے بعد ان کے بیٹے محمد مہدی المنتظر امام قرار پائے لہٰذا شیعہ کے یہی مذاہب زیادہ شہرت پذیر ہیں گو ان مذاہب مذکورہ میں بھی ذیلی اختلافات بہت ہیں۔ لیکن ہم نے

ان کو عدم شہرت کی وجہ سے نظر انداز کر دیا۔ اگر کسی کو اس سے بھی زیادہ ان کے مذاہب کی تفصیل درکار ہو تو وہ ابن حزم و شہرستانی وغیرہ کی کتاب الملل والنحل کی ورق گردانی کرے۔ اس میں اس کو تسلی بخش بیان ملے گا۔ وَاللّٰهُ يُضِلُّ مَنْ يَّشَآءُ وَيَهْدِي مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ۔ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيْرُ۔

اٹھائیسویں فصل

(خلافت سلطنت کی شکل میں کس طرح تبدیل ہو گئی؟)

سمجھ لیجئے کہ ملک و سلطنت عصبیت کا ایک طبعی نتیجہ ہے جس میں اختیار کو کوئی دخل نہیں۔ عصبیت کا خود وجود اس کا متقاضی ہے۔ چنانچہ اس کی تشریح گذر چکی۔ اور اس کی بھی وضاحت ہو چکی کہ تمام دینی تحریکات یا اور کوئی عمومی تحریک بغیر عصبیت کے تکمیل نہیں پاتیں کیونکہ سارے مطالبات بلا عصبیت سر انجام نہیں پاتے۔ تو گویا عصبیت قوم کی بقا کے لئے لازمی امر ہے۔ اور اسی سے اللہ تعالےٰ کے علم و احکام دنیا میں تکمیل کو پہنچتے ہیں۔ اسی حقیقت کے پیش نظر حدیث صحیح میں یوں وارد ہے۔ مَا بَعَثَ اللّٰهُ نَبِيًّا اِلَّا فِي مَنَعَةٍ مِّنْ قَوْمِهٖ۔ ایک طرف تو یہ۔ دوسری طرف شریعت میں عصبیت کی مذمت و برائی بھی وارد ہے۔ اور اس کا لحاظ نہ کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ مثلاً آیا ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ اَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَفَخْرَهَا بِالْاٰبَاءِ اَنْتُمْ بَنُوْ اٰدَمَ وَاٰدَمُ مِنْ تُرَابٍ (اللہ تعالےٰ نے تمہاری جاہلیت کی عصبیت اور فخر نسب کو مٹا دیا۔ تم سب بنی آدم ہو۔ اور آدم مٹی سے پیدا ہوئے ہیں) اسی طرح اللہ تعالےٰ نے ارشاد فرمایا۔ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ (تم میں اللہ کا زیادہ مقرب وہی ہے جو زیادہ متقی ہے) ساتھ ہی ملک و سلطنت و اہل سلطنت کی مذمت و برائی بھی شریعت میں وارد ہے۔ اور ان کے نامناسب حالات کی برائی ظاہر کی ہے کہ وہ اکثر و بیشتر سلطنت حاصل کرنے پر اسراف و تبذیر میں بڑھ جاتے ہیں۔ اور اللہ تعالےٰ کے فرمان سے باہر قدم نکالتے ہیں۔ دینی جمعیت و الفت رکھنے پر زور دیا ہے۔ اور اختلاف و نا اتفاقی سے سختی سے روکا ہے۔ پھر یہ بھی واضح رہے کہ دنیا آخرت تک پہنچنے کی ایک قسم کی سواری ہے۔ جو سواری کھو بیٹھے اس کا منزل مقصود تک پہنچنا کیسا۔ اب جن دنیوی امور و افعال کی برائی و مذمت یا ان کے فعل سے ممانعت شریعت میں وارد ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ امور و افعال بالکل ہی چھوڑ دیئے جائیں اور سرے سے ان کو عمل میں لایا ہی نہ جائے۔ اور جن قوائے جسمانی کے زیر اثر ان افعال و امور کا ظہور ہوتا ہے ان کو محض معطل کر کے ڈال دیا جائے۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ دنیوی افعال کا رخ بقدر طاقت و توفیق صحیح و جائز غرض و غایت کی طرف پھیر دیا جائے۔ تاکہ تمام افعال کا مقصد بہتر شمار ہو۔ اور ایک ہی بہتر غایت و غرض کے ماتحت وہ عالم ظہور میں آئیں۔ جیساکہ آنحضرت نے فرمایا ہے مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهٗ اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ فَهِجْرَتُهٗ اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهٗ اِلٰى دُنْيَا يُصِيْبُهَا اَوِ امْرَاَةٍ يَّتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهٗ اِلٰى مَا هَاجَرَ اِلَيْهِ (جس نے اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہجرت کی۔ اس کی ہجرت بیشک اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہے۔ اور جس نے حصول دنیا یا کسی عورت کی خاطر ہجرت کی، اس کی ہجرت انہیں چیزوں کے لئے ہے نہ کہ اللہ

سلہ یا کتاب "تحفہ اثنا عشریہ" کا ترجمہ مطالعہ فرمائیں۔ جو حال ہی میں "نور محمد، اصح المطابع" نے شائع کیا ہے۔ یہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رح کی لاجواب تالیف ہے۔

ورسول کے لئے) مثلاً اگر غصہ کی برائی شارع علیہ السلام سے منقول ہے تو اس سے یہ مقصد نہیں کہ غصہ کا مادہ ہی نکال کر پھینک دیا جائے۔ کیونکہ اگر انسان قوت غضبیہ سے بالکل ہی محروم ہو جائے تو حق کی مدد کیسے کرے۔ جہاد کیسے لڑے اعلائے کلمۃ اللہ کی صورت کیسے متصور ہو۔ بلکہ اس غصہ کی برائی و مذمت مقصود ہے جو شیطانی جذبات کے ماتحت ہو۔ جس سے شیطانی اغراض پوری کی جائیں۔ پس ایک ہی غصہ کی صفت اگر شیطانی راستہ میں ہے تو بری ہے اور مذموم۔ اگر اللہ کے لئے ہے اور حق کی خاطر اور حق کی حمایت میں تو پسندیدہ ہے اور محمود۔ بلکہ خود شارع علیہ السلام کی طبیعت پاک میں غصہ موجود تھا۔ یہی حال شہوات کا ہے کہ اگر مثلاً شہوت کی برائی شریعت میں وارد ہے۔ تو اس سے یہ مقصد ہرگز نہیں کہ مادہ شہوت کی سرے سے بیخ کنی کر دی جائے۔ کیونکہ اگر یہ مادہ بالکل زائل ہو جائے تو انسانی حقوق طلبی میں فتور آجائے۔ بلکہ اس کی مذمت سے مقصد یہ ہے کہ مادۂ شہوت سے جائز و ممدوح راستوں میں کام لیا جائے۔ اور وہ بہتر مصالح پر مشتمل ہو۔ تاکہ انسان اپنے کو ایسا مطیع بندہ ثابت کرے جس کے سارے تصرفات و افعال فرامین الٰہیہ کے دائرہ میں ہوں۔ یہی طور اگر عصبیت کی مذمت بدیں الفاظ وارد ہے لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ (تمہارے رشتہ دار و اقارب اور اولادیں تمہارے ہرگز کام نہ آئیں گی۔) تو اس سے اس عصبیت کی مذمت مراد ہے جو باطل و ناجائز راستوں اور غلط کاریوں میں استعمال کی جائے۔ جس طرح ایام جاہلیت میں رواج تھا کہ اس کے گھمنڈ میں ہم ایک دوسرے پر بے جا فخر و غرور کریں۔ یا کسی پر ناحق اپنا حق جتائیں کیونکہ یہ ایک بے نفع بات ہے جس کا آخرت میں کوئی فائدہ متصور نہیں۔ البتہ وہ عصبیت جو حق کے راستہ میں کام آئے۔ اور اس کے زور سے حکم الٰہی دنیا میں نافذ و جاری ہو تو یہ عصبیت بلا شک و شبہ مستحسن ہے۔ اگر یہی عصبیت مٹ جائے تو شرائع یقیناً مٹ جائیں۔ کیونکہ شرائع کا وجود اور ان کی حقیقت عصبیت ہی سے تکمیل پاتی ہے۔ بعینہ یہی کیفیت سلطنت کی ہے کہ شارع علیہ السلام سے جہاں کہیں اس کی مذمت منقول و مروی ہے تو وہ اس حیثیت سے ہرگز نہیں کہ سلطنت کے زور سے دنیا میں حق کا پرچار ہو سب کو دین و مذہب کی طرف جھکایا جائے۔ اور دیگر دینی مصالح کا بھی لحاظ رکھا جائے۔ کیونکہ اس لحاظ سے تو سلطنت سراسر رحمت و برکت ہے۔ سایۂ رب العزت ہے۔ یہ بری کیوں ہو۔ ہاں اگر وہ بری ہے تو اس لحاظ سے کہ سلطنت کی آڑ میں باطل کا زور بڑھے۔ انسانوں کو ذاتی اغراض و شہوات کی بنا پر دبوچا جائے۔ ورنہ اگر اس کے خلاف حکومت رانی کا یہ مقصد ہو کہ دنیا میں سچی خلافتِ الٰہی کا نقشہ جمایا جائے۔ لوگوں کو عبادتِ الٰہی اور جہاد فی سبیل اللہ کے لئے تیار کیا جائے تو اس نوعیت کی سلطنت کسی طرح مذموم نہیں۔ چنانچہ یہی پاک غرض ملک طلبی میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے پیشِ نظر تھی کہ آپ نے اللہ کے دربار میں التجا کی رَبِّ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي۔ کیونکہ آپ خوب جانتے تھے کہ آپ کا نفس باطل و لغو سے پاک و بری ہے۔

اسی سلسلہ میں یہ تاریخی واقعہ بھی قابل غور و لحاظ ہے کہ حضرت عمرؓ جب شام کے دورہ پر تشریف لے گئے۔ اور حضرت معاویہؓ ان کے سامنے شاہانہ تزک و احتشام و لباس و پوشاک میں نمودار ہوئے تو حضرت عمرؓ کو معاویہؓ کی یہ سج دھج ناگوار معلوم ہوئی۔ اور فرمایا۔ معاویہ یہ کیا فرعونیت ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ امیر المومنین! میں ایسے سرحدی مقام پر قیام پذیر ہوں کہ دشمن مجھ سے قریب ہیں۔ جنگ و جہاد و تزک

واحتشام سے ان پر رعب داب ڈالنے کی ضرورت ہے۔ یہ جواب سن کر حضرت عمر رض خاموش ہو رہے۔ اور چونکہ معاویہ رض نے اپنے فعل کی بنا حق و دین کے مقاصد پر رکھی۔ اس لئے حضرت عمر رض نے ان کے کلام کی تردید نہیں فرمائی۔ اب یہاں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ سلطنت اگر سرے سے ہی قابلِ ترک و اجتناب ہوتی تو حضرت عمر رض معاویہ رض کے اس جواب کو تسلیم نہیں کرتے جو انہوں نے اپنی شہنشاہیت کے ٹھاٹھ کی توجیہہ میں پیش کیا۔ بلکہ اس کو ترک ہی کا حکم دیتے۔ اور حضرت عمر رض نے جو یہ فرمایا کہ "معاویہ یہ کیا فرعونیت ہے" اس سے اشارہ اہل فارس کی ان باطل پرستی ظلم و تشدد بغاوت، بے راہ روی اور اللہ تعالٰی سے غفلت و بے اعتنائی کی عادات بد کی طرف تھا جن کے وہ اپنے دور حکومت میں مرتکب ہوا کرتے تھے۔ اور اسی امر کا جواب معاویہ رض نے دیا کہ میری غرض اس ٹھاٹھ باٹھ سے اہل فارس جیسی باطل پرستی و خواہش رانی نہیں ہے۔ بلکہ میرے سامنے دینی مقصد ہے اور اسی پر اس عمل کی بنا ہے۔ یہ جواب سن کر حضرت عمر رض خاموش ہوئے۔ صحابہ کرام کا بھی یہی حال تھا کہ سلطنت و حکومت سے بچا کرتے اور اس کے نتائج کو سامنے لاکر اس سے اجتناب کی کوشش کرتے کہ کہیں باطل پرستی و خواہش پرستی سے مشابہت نہ ہو جائے۔ چنانچہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ نے امامت نماز کے لئے حضرت ابوبکر رض کو اپنا قائم مقام مقرر فرمایا کیونکہ دینی امور میں وہی چوٹی کی اہم چیز ہے۔ پھر اس واقعہ کو پیش نظر رکھ کر لوگوں نے آپ کو خلافت کے لئے چن لیا مگر خلافت کی ذمہ داری صرف اسی حد تک محدود تھی کہ لوگوں کو احکام شرعیہ کا پابند کیا جائے۔ اور اس نوعیت کی حکومت و سلطنت جو اس زمانہ میں اہلِ باطل میں رائج تھی، اس کا تصور بھی دماغوں میں نہ تھا کیونکہ ان حکومتوں سے باطل کو ملک میں فروغ ہوتا ہے۔ لہٰذا حضرت ابوبکر رض نے خلافت کی ذمہ داری کو سنبھالا۔ اور آنحضرت کے اسوۂ حسنہ کی سچی پیروی کی مرتدین سے جہاد کیا۔ یہاں تک کہ سارا عرب اسلامی رشتہ میں منسلک ہو گیا۔ پھر آپ نے خلافت کا بوجھ حضرت عمر رض کے کندھوں پر رکھا۔ اور حضرت عمر رض بھی آپ ہی کے نشانات قدم پر چلے۔ اقوام عالم سے آپ نے لڑائی لڑ کر ان کو زیر کیا اور پھر عرب نے آپ کی سرکردگی میں اہلِ ملک کی دنیوی دولت و ثروت چھین لی۔ پھر خلافت کی ذمہ داری حضرت عمر رض سے حضرت عثمان رض کی طرف منتقل ہوئی۔ اور آپ سے حضرت علی رض کی طرف۔ در پہ سب کے سب بزرگ خلفاء وجہ سلطنت سے دور کا تعلق بھی نہیں رکھتے ہیں۔ اور اس قسم کی سلطنت سے دوری کا ایک تو یہی سبب تھا جو سادگی کا سب سے اہم سبق دیتا تھا۔ دوسرے ان کی عربی بداوت کہ اس کے طفیل بھی یہ بزرگ تعیش سے دور تھے۔ کیونکہ عرب اس وقت تمام دنیوی حالات اور عیش و عشرت سے بالکل بے تعلق تھے۔ نہ تو دین ہی ان کو اس کی اجازت دیتا تھا۔ کیونکہ دین تو ان کو دنیوی لذتوں و نعمتوں سے دور ہی رہنے کا سبق پڑھاتا تھا۔ نہ ان کی بدویت اور مقام سکونت ہی اس کی اجازت دیتے تھے۔ کیونکہ وہ شروع ہی سے ایک سادہ زندگی کے عادی ہو گئے تھے۔ اور اسی سے وہ مانوس تھے۔ عیش سے ان کو کیا واسطہ اور کیا علاقہ۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ کوئی قوم بھی مضر کی طرح تنگ حالی اور سخت زندگی کی عادی نہ تھی کیونکہ وہ حجاز کی بے آب وگیاہ سرزمین میں پیدا ہوئے تھے۔ سرسبز و شاداب مقامات کی نعمتوں و لذتوں سے محروم تھے۔ ایسے مقامات ان سے دور دراز مسافت پر تھے۔ اور ان پر ربیعہ اور قبائل یمن قابض تھے۔ اس لئے وہ ان کی طرف قدم نہیں بڑھا سکتے تھے۔ عقارب و خنافس کھایا کرتے۔ اور اونٹ کی اون خون میں بکا کر کھاتے اور فخر کرتے قریش کی کیفیت بھی کھانے پینے اور رہنے سہنے میں اسی قسم کی تھی۔ یہاں تک کہ جب اللہ تعالٰے نے ان کو حضرت محمد ؐ

کے وجود باجود سے نوازا۔ اور قریش ہی میں آپ کو مبعوث فرما کر ان کو عزت بخشی۔ تو سارے عرب کی عصبیت دین کے مقصد کے لئے سمٹ آئی۔ اور پھر یہ ایک جان اور ایک دل ہو کر فارس و روم کی قوموں پر ٹوٹ پڑے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ان کی قسمت میں اپنے سچے وعدہ سے جو ملک و دنیوی دولت لکھ دی تھی وہ لے اڑے۔ پھر تو خوشحالی نے عربوں کا گھر دیکھ لیا۔ اور دولت کی یہ نوبت پہنچی کہ بعض جنگوں میں ایک ایک سوار کے حصہ میں تیس تیس ہزار اشرفیاں آئیں یا اس کے قریب قریب۔ غرض وہ دولت سمیٹی کہ جس کا کوئی حد و شمار نہیں۔ مگر عبرت کا مقام ہے کہ اس پر بھی انہوں نے اپنی سادگی اور بے مزہ زندگی کو نہیں چھوڑا اسی لئے نقل ہے کہ عمر رض اپنے کپڑوں میں چمڑے کے پیوند لگا لیتے۔ اور حضرت علی رض فرمایا کرتے کہ اے سونے چاندی میرے سوا کسی اور کو جا کر بہکا۔ حضرت ابو موسیٰ رض مرغ کا گوشت نہیں کھایا کرتے کیونکہ عرب میں مرغ کم دستیاب ہونے کی وجہ سے وہ اس کے خوگر نہ تھے اور آٹا چھاننے کے لئے چھلنی کا تو رواج ہی نہ تھا۔ اور بے چھنا آٹا کھایا کرتے تھے۔ زندگی تو ایک طرف ایسی سادہ اور دوسری طرف ان کے مکاسب و اموال اس کثرت و بہتات سے کہ دوسرے دنیا کے دولتمندوں سے مقابلہ کرتے۔ چنانچہ مسعودی حضرت عثمان رض کے عہد کے بارے میں لکھتا ہے کہ اس زمانہ میں صحابہ بڑی بڑی جاگیروں اور مال و دولت کے مالک بن گئے تھے۔ اور حضرت عثمان رض کی شہادت کے بعد ان کے خزانہ میں ایک لاکھ دینار اور دس لاکھ درہم موجود تھے۔ اور وادی قریٰ اور حنین میں جو آپ کی جاگیر تھی وہ بھی دو لاکھ دینار سے کم کی نہ تھی۔ اور اس کے علاوہ آپ نے اونٹ گھوڑے بہت چھوڑے تھے۔ زبیر رض کی وفات کے بعد ان کے ترکہ کی قیمت پچاس ہزار دینار تھی۔ اس کے علاوہ ہزار گھوڑے اور ہزار لونڈیاں اور تھیں طلحہ رض کی غلہ عراق کی یومیہ آمدنی ایک ہزار دینار تھی۔ اور ناحیہ سراۃ کے غلہ کی آمدنی اس سے بھی زیادہ بیان کی گئی ہے عبدالرحمن بن عوف رض کے اصطبل میں ہزار گھوڑے۔ ہزار اونٹ اور دس ہزار بکریاں موجود تھیں اور انتقال کے بعد ان کا ترکہ چوراسی ہزار معلوم ہوا۔ زید بن ثابت رض نے ایک لاکھ دینار کی جاگیر اور بہت کچھ نقد چھوڑا۔ اور چاندی سونے کی اینٹیں اس کے علاوہ تھیں۔ زبیر رض نے بصرہ، مصر، کوفہ اور اسکندریہ میں بڑے بڑے مکانات بنوائے۔ اسی طرح طلحہ رض نے بھی کوفہ میں اپنے لئے عمارت بنوائی۔ اور مدینہ میں اپنا گھر از سر نو چونے ساج اور اینٹ سے تعمیر کرایا۔ سعد بن ابی وقاص رض نے اپنا گھر سنگ سرخ سے بہت عالیشان اور بلند بنوایا۔ جس کا صحن کشادہ و فراخ اور اس کی بالائی منزل میں جھروکے رکھوائے۔ مقداد رض نے مدینہ میں مکان بنوایا جس کے اندر باہر چونے کا پلاسٹر کرایا۔ علی بن منبہ نے پچاس ہزار دینار نقد اور جاگیر چھوڑی۔ اور مال و اسباب جس کی قیمت تین لاکھ قرار پائی۔

لہٰذا ان تمام حقائق کو سامنے رکھ کر اس کا صحیح اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کی دولت و ثروت اسلام کی بدولت یک بیک کس حد تک پہنچ چکی تھی۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ یہ دولت دین کھو کر حاصل نہیں کی گئی تھی۔ نہ دین کے خلاف حکم۔ کیونکہ یہ سب کچھ ان کو غنائم و فیوء کے ذریعہ ملا تھا۔ پھر یہ بھی بد خرچی وغیرہ میں نہیں اڑایا جاتا۔ بلکہ حالات میں میانہ روی کا بہت لحاظ رکھتے۔ اس لئے یہ کثیر دولت صحابہ کرام کی ذوات عالیہ میں کسی عیب کا سبب نہ بنی۔ اور ان بزرگوں کو کسی طرح مورد عیب و الزام نہ بنایا۔ اب دنیا کی کثرت و بہتات جو بری و مذموم سمجھی جاتی ہے وہ بدیں جہت کہ اس کو فضول خرچیوں میں اڑایا جائے۔ اور میانہ روی کی زندگی سے باہر قدم رکھا جائے۔ لیکن اگر کثرت دولت کے باوجود حالات زندگی میں میانہ روی اور درمیانی چال کو نہ چھوڑا جائے۔ اور خرچ و اخراجات جائز و دین و مذہب کے

راستہ میں ہوں تو دولت کی زیادتی دین کے راستوں پر چلنے کے لئے امداد و معاون بنتی ہے اور آخرت کمانے کا ذریعہ بنتی ہے پس جب عرب کی بدویت و تنگ حالی انتہا تک پہنچی اور عصبیت کی بدولت سلطنت و حکومت بھی ہاتھ لگی اور شان و دبدبہ نصیب ہوا تو سلطنت کے اعزاز سے و خوش حالی کے پانے سے، کثرت مال و دولت کے مل جانے سے انہوں نے باطل کی طرف قدم نہیں بڑھایا۔ اور حق و انصاف کے راستوں کو نہیں چھوڑا۔ چنانچہ دیکھ لیجئے کہ حضرت علی رض اور حضرت معاویہ رض کے درمیان عصبیت کی بنا پر جب فتنہ و فساد کی آگ بھڑکی تو ان میں بھی نہ فریقین نے حق و اجتہاد کو نہیں چھوڑا۔ اور انہوں نے اپنی لڑائیوں میں کبھی دنیوی غرض، باطل پرستی، کینہ پروری و بغض پیش نظر نہ رکھا جیسا کہ بعض کو وہم ہو جاتا ہے۔ اور ان کے خیالات بہک جاتے ہیں۔ در اصل یہ اختلاف ایک اجتہادی اختلاف تھا اور ہر ایک فریق اپنے اجتہاد کی روشنی میں دوسرے کو غلط ٹھہراتا تھا۔ اسی بنا پر ہر دو فریق آپس میں ٹکرا گئے۔ مانا کہ حضرت علی رض حق بجانب تھے۔ مگر معاویہ رض بھی کسی باطل ارادہ سے ان کے مقابل میں نہیں آئے۔ ان کے پیش نظر بھی حق جوئی تھی۔ گو انہوں نے حق کے پانے میں خطا کی۔ اسی طرح سبھی مسلمان اپنے اپنے نقطۂ نظر سے حق پر جمے ہوئے تھے۔ باطل طلبی کسی میں بھی نہ تھی۔

اب درمیانی فتنہ فرو ہونے کے بعد جب مجد و بزرگی سلطان کی ذات واحد میں آکر سما گئی اور سیاہ و سفید کا اختیار ایک ہستی کے اختیار میں آیا۔ تو حضرت معاویہ رض اپنے اور اپنی قوم کے اس اعزاز و منصب عالی کو ہاتھ سے نہ دے سکے۔ اور یہ ایک امر طبعی تھا جس کا سبب عصبیت ہوئی ادھر بنو امیہ اور ان کے معاونین نے جو پیروی حق میں معاویہ رض کے طریق پر نہ تھے، یہ خوب سمجھ لیا تو معاویہ رض کی مدد میں انہوں نے کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ اور جان تک کی بازی لگا دی۔ اگر معاویہ طریق عمل بدلتے اور تقاضائے سلطنت کو نظر انداز کر کے لوگوں سے مخالفت کرتے تو جو اتحاد و اتفاق وہ پیدا کر چکے تھے وہ یک بیک ختم ہو جاتا۔ حالانکہ سلطنت کے تقاضے اور اتحاد و اتفاق کا وجود ان امور سے کہیں زیادہ اہم و قابل رعایت تھے جو پیش آئے اور جن کے وقوع کے بعد کسی بڑی مخالف کا اندیشہ نہ رہا چنانچہ عمر بن عبدالعزیز رح قاسم بن محمد بن ابی بکر کو دیکھ کر کہا کرتے کہ اگر مجھے اختیار ہوتا تو میں ان کو خلافت دیتا۔ اور اگر وہ قاسم کو ولیعہد مقرر کرنا چاہتے تو کر بھی سکتے تھے۔ لیکن بنی امیہ کے ارباب حل و عقد سے خوف زدہ تھے کہ بنی امیہ میں سے سلطنت نکل جانے پر کہیں ان میں نااتفاقی و پھوٹ نہ پڑ جائے۔ اور یہ سب کچھ سلطنت کے کھیل ہیں جس کی بنا عصبیت پر ہے۔

ماحصل پوری بحث کا یہ ہوا کہ سلطنت جب ملتی ہے اور ایک ہی شخص پورے نظام سلطنت کا واحد مختار اور سیاہ و سفید کا مالک ہوتا ہے۔ اور صداقت کے راستہ کو اور حق کی حمایت کو وہ اپنی سلطنت رانی میں نہیں چھوڑتا تو ایسی سلطنت کو کوئی بھی برا کہنے والا نہیں۔ چنانچہ حضرت سلیمان اور ان کے والد حضرت داؤد علیہما السلام بنی اسرائیل کے خود مختار بادشاہ تھے۔ حالانکہ ہر دو بزرگ اللہ تعالے کے برگزیدہ نبی تھے۔ اور حق و صداقت کے سچے پیرو اسی طرح معاویہ رض نے یزید کو اپنا ولیعہد بنایا کہ اگر ایسا نہ کرتے تو شورش مچ جاتی۔ کیونکہ بنی امیہ اپنے خاندان سے سلطنت کے منتقل ہونے کو کسی قیمت پر گوارا کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔ اگر معاویہ رض کسی اور کو ولیعہد بناتے تو بنی امیہ خود اس پر پلٹ پڑتے۔ گو اس کے ساتھ پہلے سے کس قدر بھی حسن ظن ہوتا۔ اور اس کی خوبی میں کسی کو شک و شبہ نہ ہوتا۔ ورنہ اس کے

خلاف معاویہ رضہ کے بارے میں کوئی خیال کرنا انصاف کا خون کرنا ہے۔ ان سے یہ کب ہو سکتا تھا کہ یزید کے فسق و فجور کو جانتے ہوئے اس کو اپنا ولیعہد مقرر کر جاتے۔ خدا کی ... میں ایسی بدظنی سے۔ اسی طرح مروان اور ان کے بیٹے گو بادشاہ تھے۔ مگر بادشاہت سے ان کا مقصد باطل پرستی، بغاوت و سرکشی کو فروغ دینا ہرگز نہ تھا بلکہ ان کی تمام تر کوشش یہ تھی کہ ملک میں حق و صداقت کا پرچار ہو، سچائی دینکی پھیلے۔ مگر بعض خاص مجبوریوں میں گھر کر بعض بعض افعال ان سے ایسے سرزد ہو جاتے جو اس کے خلاف نظر آتے۔ وہ بھی اس خوف سے کہ کہیں ان کی قوم میں افتراق نہ پھیل جائے۔ کیونکہ اتفاق و اتحاد کو ان کے نزدیک ہر مقصد پر فوقیت حاصل تھی۔ اور ہماری اس بیان کردہ تاریخی حقیقت پر ان کی اتباع سنت و پیروی دین اور ان کے حالات و اغراض جو بطریق صحیح سلف سے منقول ہوتے چلے آئے ہیں، صاف گواہ ہیں۔ مثلاً عبدالملک کے عمل سے امام مالک جیسے جلیل الشان امام اپنی کتاب موطا میں استدلال کرتے ہیں اور ان سے حجت لاتے ہیں۔ اور مروان کو تابعین کے طبقۂ اولی میں مانا گیا ہے جس کی عدالت سب کو تسلیم ہے۔ پھر عبدالملک کی اولاد میں حکومت کا سلسلہ چلا اور وہ بھی دین و مذہب میں اپنے سلف کے پایہ کے گذرے۔ انہیں میں عمر بن عبدالعزیز کا دور آیا۔ جنہوں نے اپنی خلافت کو خلفائے اربعہ کی خلافت کے نہج و طریق پر ڈال دیا۔ اور صحابہ کی پیروی کرنے میں سرمو کوتاہی نہیں کی۔ پھر ان کے بعد ایسے جانشین برسر اقتدار آئے جنہوں نے سلطنت سے اپنے ذاتی اغراض و مقاصد و خواہشات دنیوی میں فائدہ اٹھایا۔ اور ان کے سلف کی جو رفتار تھی یا ان کا جو شعار تھا کہ زندگی میں میانہ روی کا لحاظ رکھتے اور ہر امر میں حق سوئی کو نہ چھوڑتے۔ اس کو ایک دم خیرباد کہا۔ جب ان کی طبیعتوں میں ایسا انقلاب آیا تو لوگ بھی ان کے افعال اور کرتوتوں سے سخت متنفر اور بددل ہو گئے۔ اور پھر آخر دعوت عباسیہ کا علم بلند کر کے عنانِ حکومت بنی العباس کے سپرد کی۔ یہ بھی شروع شروع میں عدالت و انصاف کے بلند معیار پر قائم رہے۔ اور سلطنت کا سارا زور حق کے قیام اور مذہب کی برقراری پر لگا دیا۔ اور اس میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ یہاں تک کہ جب رشید کی اولاد کا دور دورہ آیا تو ان میں سے بعض نیک تھے اور بعض بد۔ پھر ان کی اولاد میں جب سلطنت چلی تو انہوں نے تو سلطنت سے دنیوی مزے اڑانے کا حق ادا کر دیا۔ اور دنیوی لذتوں اور لغویتوں میں ڈوب ہی گئے۔ اور دین و مذہب کو پس پشت ڈال دیا۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان کو بھی بربادی کے گھاٹ اتار دیا اور عجمی عربوں سے عنانِ حکومت چھین لی۔ اور دوسروں کو برسر اقتدار لے آیا۔ وَاللّٰهُ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ۔ اب جو تاریخ کی ورق گردانی کر کے گذشتہ خلفاء و ملوک کا حال اور ان کا اختلاف پڑھے گا کہ کوئی حق پر مٹتا ہے اور کوئی باطل پر جان دیتا ہے، تو ہمارے بیان کی صحت کو تسلیم کئے بغیر رہ نہیں سکتا۔

مسعودی نے امیہ کے حالات میں یہ قصہ نقل کرتا ہے کہ ابی جعفر المنصور کے دربار میں جب بنی امیہ کا قصہ چھڑا تو ابی جعفر بھرے دربار میں بول پڑا کہ عبدالملک ایک جبار شخص تھا۔ جو چاہتا کر گذرتا۔ اور سلیمان اپنی ہوا و ہوس کا بندہ تھا۔ اور عمر اندھوں میں کانا راجا تھا۔ ان میں اگر کوئی آدمی تھا تو وہ ہشام تھا۔ اور پھر یہ بھی کہا کہ بنی امیہ نے جب تک اللہ کی دی ہوئی سلطنت کو نظام و چستی و چالاکی سے تھامے رکھا۔ اور بلند بلند درجات کی طرف قدم بڑھاتے رہے۔ اور ناروا و نازیبا باتوں کو ترک کرتے گئے۔ اس وقت تک ان کی حالت اچھی رہی۔ مگر جب ان کی عیش پرست اولادوں کا دور آیا تو ان کی نظر اور ان کا ارادہ شہوات و لذات پر جا کر اور طرح طرح کی معصیتوں میں پڑے اور یہ نہ

سمجھے کہ اللہ نے ان کی رسی ڈھیلی چھوڑ رکھی ہے۔ اور اسی لئے اللہ تعالٰے کے مکر و کید سے بے خوف ہو کر بیٹھ گئے۔ خلافت کی حفاظت کا دھیان چھوڑا۔ ریاست کی ذمہ داریوں کو ہلکی چیز جانا اور سیاست کے میدان میں بڑی نااہلی کا ثبوت دیا جب یہ نوبت پہنچی تو اللہ تعالٰے نے بھی عزت ان سے چھین کر ذلت کا لباس ان کو پہنایا۔ اور اپنی نعمت سے ان کو تہیدست کیا۔

پھر عبداللہ بن مروان دربار میں حاضر ہوا۔ اور اس نے ایک واقعہ بیان کیا جو اس کو نوبہ کے بادشاہ کے ساتھ پیش آیا تھا کہنے لگا کہ جب میں فرار ہو کر نوبہ میں مقیم ہوا اور عرصہ تک وہاں ٹھہرا، تو ایک روز نوبہ کا بادشاہ میرے پاس آیا۔ میں نے اس کے لئے قیمتی و فاخرانہ فرش بچھوا رکھا تھا مگر وہ آکر زمین ہی پر بیٹھ گیا۔ میں نے کہا کہ آپ ہمارے بچھائے ہوئے فرش پر کیوں نہیں بیٹھے۔ تو اس نے جواب دیا کہ میں بادشاہ ہوں۔ اور ہر بادشاہ کا فرض ہے کہ چونکہ اللہ تعالٰے نے اس کو بلند مرتبہ نصیب کیا ہے وہ اللہ کی عظمت ظاہر کرنے کو تواضع و فروتنی و عاجزی کا مظاہرہ کرے۔ پھر مجھ سے کہنے لگا کہ تم شراب کیوں پیتے ہو جب کہ اللہ تعالٰے نے تمہاری مذہبی کتاب میں اس کی ممانعت کی ہے۔ میں نے کہا کہ اس گناہ کے ارتکاب کی جرأت ہمارے غلام اور نوکر چاکر کرتے ہیں۔ پھر کہا کہ تم کھیتی کو گھوڑوں کی ٹاپوں سے کیوں روندتے ہو۔ حالانکہ فساد پھیلانا تمہاری شریعت میں ناجائز و ناروا ہے۔ میں نے کہا کہ یہ فعل بھی ہمارے غلاموں اور نوکروں سے سرزد ہوا ہے۔ جو وہ اپنی جہالت میں کر بیٹھے۔ پھر بولا اچھا تم دیباج اور ریشم کیوں پہنتے ہو۔ اور سونے چاندی کا زیور کیوں استعمال کرتے ہو۔ حالانکہ یہ سب چیزیں تمہارے مذہب میں حرام ہیں۔ میں نے کہا کہ جب حکومت کی باگ ہمارے ہاتھ سے جانے لگی تو ہم نے عجم سے مدد لی جو ہمارے دین میں آملے تھے تو انہوں نے یہ رسمیں ہماری مرضی کے خلاف استعمال کیں۔ میرے یہ جوابات سننے کے بعد وہ اپنے ہاتھ سے زمین کریدنے لگا اور کہنے لگا۔ ہاں جو کچھ کیا وہ تمہارے غلاموں نوکروں اور ان عجمیوں نے کیا جو تمہارے مذہب میں داخل ہو گئے تھے۔ پھر سر اٹھا کر مجھ سے کہا کہ تم نے جو کچھ کہا وہ حقیقت کے خلاف ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ تم نے اللہ تعالٰے کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال سمجھا اور اس کی منع کردہ باتوں کے مرتکب ہوئے۔ اور اپنی سلطنت میں ظلم و ستم کو روا رکھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالٰے نے تم سے عزت کو چھین لیا۔ اور ذلت کا لباس تم کو پہنایا۔ اور ابھی تک قہر الٰہی اپنی غایت کو نہیں پہنچا ہے میں تو ڈرتا ہوں کہ اللہ کا عذاب تم پر کہیں ٹوٹ پڑے جب کہ تم میرے شہر میں اقامت پذیر ہو تو ہم بھی تمہارے ساتھ پس جائیں اور عذاب میں مبتلا ہوں۔ مہمانی بس تین ہی دن کی ہوتی ہے۔ زاد راہ مجھ سے لو۔ اور میرے ملک سے چل دو۔ منصور نے بہت تعجب کیا اور سر جھکا لیا۔ اب تم نے دیکھ لیا کہ خلافت سلطنت میں کیسے تبدیل ہو گئی۔ اور یہ بھی جانا کہ شروع میں محض خلافت تھی۔ اور ہر شخص پر خود اس کا مذہب حاکم تھا۔ اور دنیا کی ہر چیز کے مقابلہ میں وہ دین کو اختیار کرتے تھے۔ اگرچہ ان کا یہ عمل سب کو چھوڑ کر صرف انہیں کو ہلاک کر دے۔ یہ حضرت عثمان رض کی مثال موجود ہے کہ جب آپ اپنے گھر میں گھرے تو حضرات حسن رض حسین رض، عبداللہ بن عمر رض اور ابن جعفر رض یا اور حضرات بغرض مدافعت آئے۔ مگر حضرت عثمان رض نے باغیوں کے خلاف تلوار نکالنے سے سختی سے روک دیا۔ صرف اس خطرہ کے پیش نظر کہ مسلمانوں میں کہیں تفرقہ نہ پڑ جائے۔ اور وہ محبت و الفت ہاتھ سے نہ جاتی رہی جس سے مسلمانوں نے دین کی حفاظت کی تھی۔ اگرچہ آپ کا قتال سے روک دینا بالآخر خود آپ ہی کی ہلاکت کا باعث ہوا۔ مگر آپ نے اس کی قطعی پرواہ نہ کی۔ دوسری مثال حضرت علی رض کی ہمارے سامنے موجود ہے کہ

جب شروع شروع میں آپ کی خلافت پر بیعت کی گئی تو حضرت مغیرہ رض نے آپ کو مشورہ دیا کہ زبیر، معاویہ و طلحہ کو اپنی جگہ بحال رکھا جائے۔ یہاں تک کہ سب آپ کی بیعت پر متفق الرائے والقول ہو جائیں اور سب مسلمانوں میں اتحاد و اتفاق کی شکل پیدا ہو۔ پھر اس کے بعد آپ جو چاہیں کریں اور حقیقت میں سیاست ملکی کا یہی تقاضا تھا۔ لیکن حضرت علی رض نے اس مشورہ پر عمل کرنے سے انکار کیا محض اس لئے کہ یہ ایک دھوکے و غدر کی شکل ہے جو اسلام میں روا نہیں۔ پھر دوسرے روز جب حضرت مغیرہ رض آئے تو کہنے لگے کہ میں نے آپ کو کل جو مشورہ دیا تھا اس پر میں نے جب دوبارہ غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ خلاف مصلحت اور خلاف صواب تھا۔ اور حق آپ ہی کی رائے تھی۔ اس پر حضرت علی رض نے فرمایا کہ نہیں میں خوب جانتا ہوں کہ تمہاری کل کی نصیحت واقعی نصیحت تھی۔ اور آج کی بات ملاوٹ سے خالی نہیں ہے مگر میں کیا کروں کہ تمہاری نصیحت پر عمل کرنے سے مجھے حق روکتا ہے۔ ان بزرگوں کا واقعی یہی حال تھا کہ یہ دین کی اصلاح کی خاطر دنیا کے نقصان کو برداشت کر لیتے۔ اب ہم ہیں کہ ہم اپنے دین کو بگاڑ کر اپنی دنیا کی اصلاح کی فکر کرتے ہیں۔ پھر نہ دین ہی باقی باقی رہتا ہے نہ دنیا ہی ہاتھ آتی ہے

اب ان تاریخی واقعات سے آپ نے اندازہ لگا لیا کہ خلافت کس طرح سلطنت میں تبدیل ہوئی۔ اور خلافت کے صرف یہ معنی باقی رہ گئے کہ وہ دین و مذاہب دین کی حفاظت ہے اور حق کے راستوں کی پابندی ہے۔ لیکن اس وقت تک صرف یہی تغیر ہوا تھا کہ دین و شریعت کی حکومت کی جگہ ملکی حکومت قائم ہوئی تھی۔ مگر آگے چل کر تو عصبیت و شمشیر نے سارے اختیارات اپنے قبضہ میں لے لئے۔ پہلی حالت بنی امیہ میں معاویہ رض و مروان سے عبدالملک تک اور بنی العباس میں سفاح سے رشید اور اس کی کسی کسی اولاد تک باقی رہی۔ پھر خلافت عمل سے نکلی اور صرف نام سے باقی رہ گئی۔ اور سلطنت محضہ کا چلن و رواج پڑا تغلب و اقتدار اپنے کمال کو پہنچا۔ اور اس کا استعمال تمامتر غیظ و غضب کے ٹھنڈا کرنے اور دنیوی اغراض و شہوات کے پورا کرنے میں ہونے لگا۔ حکومت کی یہی نوعیت عبدالملک کی اولاد میں اور رشید کے بعد آنے والے بنی العباس میں رواج پذیر رہی۔ اور عصبیت عرب باقی رہنے کی وجہ سے خلافت کا نام چلتا رہا۔ حقیقت کچھ نہ تھی۔ اور خلافت و ملک ان دوروں میں ایک دوسرے سے ملتے جلتے رہے۔ مگر جب عربی عصبیت نے بھی بستر باندھا قوم سے صلاحیت رفو چکر ہوئی۔ حالات کا کایا پلٹ ہو گیا تو خلافت کا نام بھی مٹا۔ اور اب محض سلطنت و حکومت رہ گئی اور مشرق میں بادشاہان عجم کی جو شان تھی وہی یہاں بھی ظہور پذیر ہوئی کہ وہ صرف برکت خلیفہ کی اطاعت کا دم بھرتے تھے اور حکومت ہر حیثیت سے دوسروں کی تھی۔ خلیفہ کا اس سے کوئی سروکار نہیں تھا۔ یہی حال ملوک زناتہ نے عبیدیوں کا کر دیا تھا۔ اور متعدد و بنی یفرن بھی اندلس کے بنی امیہ اور قیروان کے عبیدیین کی اطاعت کا زبانی اقرار کرتے تھے۔ حالانکہ تمام سیاہ و سفید کے خود مالک تھے۔

حاصل پورے بیان کا یہ نکلا کہ پہلے محض خلافت رہی۔ سلطنت و حکومت کا اس میں شائبہ تک نہ تھا۔ پھر آگے چل کر دونوں آپس میں مل جل گئے اور گڑبڑ ہو گئے۔ پھر اور آگے بڑھ کر محض سلطنت رہ گئی۔ یہ جب کہ عصبیت ملک و عصبیت خلافت آپس میں جدا جدا ہو گئیں۔ واللہ یقدر اللیل والنھار وھو الواحد القھار۔

انتیسویں فصل

(بیعت کی حقیقت و اصلیت)

واضح رہے کہ بیعت طاعت پر عہد کرنے کا نام ہے۔ گویا بیعت کرنے والا اپنے امیر سے عہد کرتا ہے کہ وہ اپنے ذاتی اور مسلمانوں کے تمام امور میں امیر کے اختیارات کو تسلیم کرتا ہے۔ اور وہ ان میں سے کسی معاملہ میں بھی نہیں جھگڑے گا اور امیر کی طرف سے جو حکم بھی اس کو ملے گا خواہ اس کے موافق مرضی ہو یا خلاف مرضی وہ اس کو پوری اطاعت سے بجا لائے گا۔ پھر یہ رسم چل آرہی ہے کہ جب امیر سے بیعت کرتے ہیں اور عہد باندھتے ہیں تو اس کے ہاتھ میں ہاتھ دیتے ہیں تاکہ عہد کی اور زیادہ پختگی ظاہر ہو۔ یہ فعل گویا بائع و مشتری کے فعل کے مشابہ ہوا۔ اسی لئے اس کا نام بیعت رکھا جو باع کا مصدر ہے۔ اور اب بیعت مصافحہ کرنے سے عبارت ہوئی۔ لغت و شرع کے لحاظ سے بیعت کی یہی حقیقت ہے اور حدیث میں جو لیلۃ العقبہ و شجرہ کی بیعت کا ذکر آتا ہے اس سے یہی بیعت مراد ہے۔ یا جہاں کہیں بھی بیعت کا لفظ آتا ہے یہی معنی مراد ہوتے ہیں۔ بیعت الخلفاء و ایمان البیعہ بھی اسی زمرہ کی چیز ہے۔ خلفاء کی عادت تھی کہ بیعت میں عہد لیتے اور اس کو چند قسموں سے پختہ کرتے۔ اور اسی کو ایمان البیعہ کہا جاتا۔ اور اس میں اکثر دھوکا تھا۔ اسی لئے جب امام مالک سے اس اکراہی قسم کے بارے میں فتویٰ طلب کیا گیا۔ اور آپ نے فتویٰ دیا کہ اس کو بیعت سے ساقط کر دینا چاہیے تو والیان مملکت نے اس فتوے کو نہ مانا۔ کیونکہ یہ فتویٰ ایمان البیعہ میں دخل انداز ہوتا نظر آیا۔ اور پھر امام صاحب کو بھی اس فتوے کے باعث بڑی مصیبت کا سامنا کرنا پڑا۔

مگر آجکل ہمارے عہد میں جو طریقہ مشہور و رائج ہے وہ شاہانہ طریقہ سلام سے ملتا جلتا ہے۔ مثلاً یہ کہ زمین، ہاتھ، پاؤں یا دامن کو بوسہ دیا جاتا ہے۔ اور اسی طریق عمل پر بیعت کے لفظ کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ جو در اصل عہد و اطاعت کا نام ہے کیونکہ سلام و آداب کی بجا آوری بھی طاعت کے لوازم و نتائج میں سے ہیں۔ اور اب کثرت استعمال سے یہی طریق بیعت بیعت کی حقیقت عرفیہ بن گیا۔ اور پھر اس میں مصافحہ کی حاجت بھی محسوس نہیں کی جاتی جو اصل بیعت کا جزو حقیقت تھا۔ کیونکہ ہر خاص و عام سے مصافحہ کرنا کو اس شاہانہ عز و شان و فخر و اعزاز کے خلاف سمجھا جانے لگا۔ [illegible] منصب ملوکیت کے لئے لازم ہے۔ ہاں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بادشاہ تواضع و فروتنی کے پیش نظر اپنے خواص [illegible] سے مصافحہ کرتے ہیں۔ لہٰذا ان الفاظ سے بیعت کے عرفی معنی آپ کے ذہن نشین ہو گئے ہوں [illegible] ہر شخص کے لئے ضروری ہے۔ کیونکہ سلطان و امام کی بیعت تو بہرحال ہر شخص کے ذمہ واجب ہے۔ تو [illegible] معانی کی واقفیت بھی اسی لئے لازم ہے۔ وَاللّٰہُ الْقَوِیُّ الْعَزِیْزُ۔

تیسویں فصل

(ولیعہد کا بیان)

ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ امامت اپنی شرعی حقیقت رکھتی ہے۔ اور اس میں بڑی مصلحت مضمر ہے اور حقیقت [illegible] اس قدر ہے کہ امت کی دینی و دنیوی مصلحتوں پر غور و خوض کر کے ان کا حسب حال انتظام و انصرام کیا جائے

تو اس معنی کے ماتحت امام ولی امت ہوا اور ان کا امین جو اپنی پوری زندگی میں اپنے فرائض و ذمہ داریوں کا لحاظ رکھتا ہے اور اس کے مرنے کے بعد جو حالات پیش آنے والے ہیں ان کا انتظام و انصرام بھی حسب طاقت زندگی میں کر جاتا ہے۔ وہ یہ کہ خلق امت کی غور پرداخت کے لئے ایک ایسا اپنا جانشین مقرر کر جاتا ہے جس پر امت کو ایسا ہی اعتماد و بھروسہ ہوتا ہے جس طرح اس پر تھا اور شریعت میں اجماع امت سے اس عمل کا (ولیعہد مقرر کرنے کا) جواز ثابت ہے۔ کیونکہ حضرت ابوبکر رضہ نے صحابۂ کرام کے مجمع میں حضرت عمر رضہ کو اپنا جانشین و ولیعہد مقرر فرمایا۔ جس کو تمام صحابہ نے جائز رکھا۔ اور حضرت عمر رضہ کی اطاعت و پیروی اپنے اوپر لازم قرار دی۔ اسی طرح حضرت عمر رضہ نے قبل وفات ولیعہدی کے مسئلہ کو عشرۂ مبشرہ میں سے چھ بقیہ صحابہ کی صوابدید پر چھوڑا۔ اور ان کو اختیار دیا کہ وہ مسلمانوں کے لئے کوئی بھی امام چھانٹ لیں ان صحابہ نے مسئلہ انتخاب کو ایک دوسرے پر ٹالا۔ آخر یہ کہ انتخاب کا سہرا حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضہ کے سر بندھا آپ نے سوچ بچار کر کے مسلمانوں کی دلی منشا معلوم کی۔ تو سب کا دل حضرت عثمان رضہ و حضرت علی رضہ کی طرف جھکا ہوا پایا اس لئے انہوں نے حضرت عثمان رضہ سے بیعت کر لی۔ کیونکہ عبدالرحمٰن بن عوف رضہ بھی خود حضرت عثمان رضہ کے پیش آمدہ معاملات میں اپنے اجتہاد کو چھوڑ کر اتباع شیخین کو لازم سمجھتے تھے۔ لہٰذا حضرت عثمان رضہ کی خلافت سب کو تسلیم ہوئی اور وہ خلیفہ مان لئے گئے۔ اور ان کی اطاعت واجب سمجھی گئی۔ اب جس مجمع میں یہ مسئلہ انتخاب طے پایا۔ اس میں وہ سب صحابہ موجود تھے جو شیخین سے بیعت کر چکے تھے کسی نے اس مسئلۂ ولیعہدی و جانشینی پر اعتراض نہیں کیا بلکہ خاموش رہے۔ اس سے صاف پتہ چلا کہ وہ باتفاق رائے اس طریق جانشینی کے جواز کے قائل تھے۔ اور اس کی مشروعیت کو پہلے ہی سے جانتے تھے۔ اور یہ بات معلوم ہو ہی گئی کہ اجماع شرعی مسائل کے لئے حجت مانا گیا ہے۔

اب اگر امام اپنے باپ یا بیٹے کو اپنا ولیعہد مقرر کر دے تو ہم اس پر بدگمانی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جب وہ اپنی زندگی میں سارے امور و معاملات میں قابل اعتماد مانا گیا ہے تو وہ اپنی زندگی کے بعد کے معاملات میں جو فیصلے دے گیا ہے اس میں بھی ہم کو اس پر بدگمانی نہیں کرنی چاہئے۔ اور اس پر کوئی اتہام نہیں لگانا چاہئے۔ یہ بات ان لوگوں کے مذہب کے خلاف ہے جو کہتے ہیں کہ امام کا اپنے باپ یا بیٹے کو ولیعہد مقرر کرنا باعث اتہام ہے۔ یا جو صرف بیٹے کو ولیعہد بنانا اتہام کا سبب جانتے ہیں نہ باپ کو اور حقیقت میں یہ عمل بدگمانی و بدظنی سے بہت دور ہے۔ خصوصاً جب کہ کسی خاص مصلحت کا تقاضا بھی اس کے ساتھ شامل ہو۔ یا کسی خاص فتنہ و فساد سے بچاؤ مدنظر ہو تو ایسے وقت تو بدظنی کو سرے سے گنجائش نہیں ہوتی۔ جیسا کہ حضرت معاویہ رضہ نے جب اپنے بیٹے یزید کو اپنا جانشین بنایا تو ان کے اس فعل پر بنی امیہ کے ارباب حل و عقد کا اتفاق ان کے لئے کافی حجت تھا۔ اور اسی اتحاد و اتفاق کی مصلحت کو سامنے رکھ کر انہوں نے اور لوگوں کو چھوڑ کر یزید کو اپنی جانشینی کے لئے چھانٹا۔ یہ حقیقت ہے کہ بنی امیہ اس وقت یزید کے سوا اور کسی کی ولیعہدی کے لئے رضامند ہونے والے نہیں تھے۔ اور وہ قریش اور تمام مسلمانوں کی عصبیت اپنی پشت پناہی میں رکھتے تھے۔ خود بااثر تھے اور باشوکت۔ لہٰذا انہیں حالات کے پیش نظر معاویہ رضہ نے اور بہتر لوگوں کو چھوڑ کر یزید کا انتخاب کیا۔ اور فاضل و بہتر کو نظر انداز کر کے مفضول و کمتر کو مسند سلطنت پر لائے صرف اس لالچ سے کہ لوگوں کا اتحاد و اتفاق اور ان کی رائے میں یک جہتی کہیں ہاتھ سے نہ جاتی رہے۔ جس کے بقا کو شارع علیہ السلام نے بہت ہی اہمیت دی ہے ورنہ اس کے سوا معاویہ رضہ کے بارے میں اور کیا کہا جا سکتا ہے کیونکہ ان کی مسلمہ عدالت و صحبت نبوی کو دیکھتے ہوئے

زبان ان کے بارے میں بدگمانی کا خیال ظاہر کرنے سے گنگ ہے۔ مزید براں اکابر صحابہ کی موجودگی اور ان کا اس بارے میں سکوت اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ معاویہ رضؓ ہر بدظنی سے پاک ہیں۔ اور ان کو الزام نہیں دیا جا سکتا۔ نہ تو صحابہ ہی کی وہ شخصیتیں تھیں کہ وہ حق کے اظہار سے خاموش رہتے۔ نہ معاویہ رضؓ اس مزاج کے تھے کہ وہ عزت و شان مملکت کی خاطر حق کو اختیار کرنے سے باز رہتے۔ ان بزرگوں کی عدالت ایسی غلط کاریوں سے بہت بلند و بالاتر ہے۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ اگر یہ جانشینی حق تھی تو عبداللہ بن عمر رضؓ کیوں اس موقع سے ٹل گئے اور بچ کر چل دیئے تو اس کی وجہ درحقیقت یہ تھی کہ یہ اپنے تقوے و ورع کی بنا پر ہر مباح و ناجائز بات سے بچنا چاہتے تھے۔ اور کسی میں کسی قسم کا حصہ لینا نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ ان کی یہ زبردست احتیاط مشہور و معروف ہے۔ یزید کی ولیعہدی کے اتفاقی مسئلہ سے اگر کسی نے اختلاف کیا تو وہ ابن زبیر رضؓ تھے۔ مگر اجماع و اتفاق کے مقابلہ میں شاذ و نادر اختلاف کی ظاہر ہے کوئی وقعت حاصل نہیں۔ پھر معاویہ رضؓ کے بعد جو خلفاء آئے وہ حق کے متلاشی اور اس پر عامل رہے۔ مثلاً عبدالملک، سلیمان بنی امیہ میں سے اور سفاح، منصور، مہدی اور رشید بنی العباس میں سے یا ان جیسے اور جن کی عدالت و حسن رائے مسلم ہے۔ وہ مسلمانوں کے معاملات پر نیک نیتی سے سوچ بچار کرتے۔ اور وہ کسی کے موردِ الزام نہ بنتے انہوں نے اپنے بیٹوں اور بھائیوں کو اپنا جانشیں بنایا کسی نے ان پر انگشت نمائی نہ کی۔ اور یہ کہنا کہ ان کا یہ عمل خلفائے اربعہ کے عمل کے خلاف تھا تو ان کی حالت و شان کو خلفائے اربعہ کی حالت و شان سے کیوں ملایا جائے۔ حضرات خلفاء ظاہر ہے ایسے دور میں تھے کہ خلافت پر سلطنت کا رنگ مطلق نہ چڑھا تھا۔ خلیفہ محض مذہبی و دینی آدمی ہوتا۔ اور دین ہی کی روشنی میں اپنے ہر کام کو انجام دیتا۔ اسی لئے خلفاء اپنا ولیعہد صرف اسی کو بناتے جس کو دین و مذہب میں سب پر پیشوائی نصیب ہوتی۔ اور خلافت کا سہرا اسی کے سر باندھتے اب ان کے بعد حضرت معاویہ رضؓ کا زمانہ آیا تو زمانہ نے اپنا رنگ پلٹا۔ سلطنت کی آن بان بڑھی۔ اور دینی حکومت کی شان گھٹی۔ اور اب ایسے فرمانروا کی ضرورت محسوس ہوئی جو سلطنت میں یکتا اور عصبیت میں بے ہمتا ہو۔ لہذا اگر معاویہ رضؓ عصبیت کے تقاضے کے خلاف یزید کے علاوہ کسی اور کو مسندِ امامت پر لاتے تو اس کی امامت قبول کون کرتا! اور دیکھتے دیکھتے وہ ختم ہو جاتی۔ اور قوم اختلاف کا جو شکار ہوتی وہ بھی ظاہر ہے۔

ایک مرتبہ ایک شخص نے حضرت علی رضؓ سے پوچھا کہ حضرت اس کی کیا وجہ ہے کہ مسلمانوں نے آپ کی خلافت میں تو بڑا اختلاف کیا مگر حضرت ابوبکر رضؓ و عمر رضؓ کی خلافت میں تو کسی نے کوئی خلاف نہیں کیا۔ آپ نے جواب دیا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہر دو بزرگ مجھ جیسے لوگوں پر والی ہوئے۔ اور اب میں تم جیسوں پر والی ہوا ہوں۔ مطلب یہی ہے کہ اب سلطنت دینی جذبات سے یکسر خالی ہے۔ اس لئے یہ انقلاب رونما ہوا۔ دیکھئے مامون نے جب علی بن موسیٰ بن جعفر الصادق کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ اور ان کا نام رضا رکھا تو عباسیہ کیسا بُرا مانے۔ بیعت مامون کو توڑ کر اس کے چچا ابراہیم ابن المہدی سے بیعت کر لی۔ اور پھر ملک میں وہ خلفشار و گڑبڑی پھیل کر راہزنی تک شروع ہو گئی۔ غرض زبردست شورش و ہلچل برپا ہو گئی اور قریب تھا کہ حکومت ختم ہی ہو جائے کہ مامون خراسان سے بغداد کی طرف لپکا۔ اور پھر از سرِ نو بیعت لی۔ اور شورش نے قرار پکڑا۔

خلاصہ یہ کہ ولیعہد کے انتخاب میں عام لوگوں کے رجحان کو بہت بڑا دخل ہے۔ اور زمانہ کے رنگ ڈھنگ کا اس پر بہت اثر پڑتا ہے۔ زمانہ جیسے جیسے رنگ پلٹتا ہے۔ حالات دگرگوں ہوتے ہیں۔ قبیلے اور عصبیتیں اپنی رفتار

بدلتی ہیں۔ سو ویسے ہی ملک کے تقاضے لوگوں کے رجحانات کچھ کے کچھ ہوتے جاتے ہیں۔ اور مصلحتیں نئی نئی پیدا ہوتی ہیں پھر ہر ایک کا حکم علیحدہ ہوتا ہے اور ہر ایک کی بات الگ۔ اگر ولیعہدی کا مقصد محض یہ ہو کہ باپ دادا کی میراث بیٹے پوتوں میں محفوظ رہے تو دینی نقطۂ نظر سے یہ مقصد بالکل لغو ہے۔ کیونکہ خلافت وسلطنت اللہ کی عطا کردہ فضیلت ہے جس کو چاہے اس سے نوازے۔ لہٰذا اس کے انتخاب میں جہاں تک ہو سکے۔ نیک نیتی ودیانت داری سے کام لینا چاہئے تاکہ یہ منصب دینی وخلافتِ الٰہی عبث وبے کار ثابت نہ ہو۔

اب انتخاب ولیعہدی کے سلسلہ میں چند امور ایسے ہیں جو قابل بیان ہیں۔ تاکہ اس میں حق وناحق وصواب وغیر صواب کی تمیز ہو سکے۔

اوّل یہ کہ وہ فسق وفجور جو یزید سے اس کی خلافت کے عہد میں صادر ہوا، کیا وہ بروقت تقرری ولیعہدی معاویہ رضؓ کے علم میں تھا تو حقیقت یہ ہے کہ معاویہ رضؓ کی شخصیت باعتبار فضیلت وعدالت اس قسم کی بدگمانی سے پاک ہے اور بالکل بری۔ بلکہ وہ تو اپنے حینِ حیات میں یزید کو گانا سننے سے سختی سے روکا کرتے تھے جو دیگر امورِ فسق ہیں جس کا یزید نے ارتکاب کیا، کم درجہ ہے۔ پھر سماع کے بارے میں خود صحابہ مختلف الخیال والقول رہے ہیں۔

اب جب یزید سے بداعمالیاں آزادانہ صادر ہونے لگیں تو اس کے بارے میں مختلف الرائے تھے۔ بعض نے اس کے خلاف اٹھنے اور بیعت کو فسخ کرنے کا ارادہ کیا جس طرح حضرت امام حسین رضؓ وعبداللہ بن الزبیر ہوئے یا انہوں نے جو ہر دو اصحاب کے متبعین تھے۔ اور بعض نے اس کے خلاف قدم اٹھانے کو خلافِ مصلحت جانا اس خوف سے کہ کہیں فتنہ وفساد کی آگ نہ بھڑک اٹھے اور کشت وخون کا بازار نہ گرم ہو جائے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی خیال تھا کہ اگر یزید کے خلاف قدم بھی اٹھایا تو اس کو نبھا نہ سکیں گے۔ کیونکہ یزید کی پشت پر اس وقت بنی امیہ کی عصبیت تھی۔ اور قریش کے عام ارباب حل وعقد بھی اسی کی معاونت میں۔ بلکہ عصبیت مضر بھی اسی کی مدد پر تلی ہوئی تھی جس کے مقابلہ کی تاب کسی کو نہ تھی۔ اس لئے وہ یزید سے دست کش ہی رہے اور اس کی ہدایت کے لئے دعائیں کرتے۔ جمہور مسلمان اسی رائے اور خیال کے پیرو تھے۔ یہ دونوں مذکورہ فریق صاحبِ اجتہاد تھے اور صاحب الرائے جن کی کوئی تردید نہیں کر سکتا کیونکہ ان کی نیکی، ان کا تقویٰ اور ان کی حق طلبی مسلّم ہے اور مشہور ومعروف۔ ان کی تردید کوئی کیسے کرے۔ اللہ تعالیٰ ہم کو بھی انہیں مقدس بزرگوں کی پیروی نصیب فرمائے۔

دوسرا امر یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا جانشین کس کو مقرر فرمایا۔ اور شیعوں کے اس دعوے کی تحقیق میں کہ آنجناب نے حضرت علی رضؓ کے حق میں خلافت کی وصیت فرمائی تھی۔ شیعوں کا یہ دعویٰ صحیح طریق سے ثابت نہیں اور ناقلین روایات سے ایسا قصہ نہیں پہنچا۔ البتہ صحیح روایت میں اس قدر ضرور وارد ہے کہ آنحضرتؐ نے مرض الموت میں وصیت لکھنے کے لئے دوات قلم مانگا۔ اور عمر رضؓ نے اس سے منع کیا۔ اس سے صاف پتہ چلا کہ تقررِ جانشین کا مسئلہ بغیر حل کے رہ گیا۔ اسی طرح حضرت عمر رضؓ سے جب ولیعہد مقرر کرنے کا مطالبہ کیا گیا تو آپ نے کہا کہ اگر میں اپنا جانشین مقرر کر دوں تو یہ میرا عمل کچھ نیا نہیں ہوگا۔ مجھ سے بہتر یعنی حضرت ابوبکر رضؓ یہ کر چکے ہیں۔ اور اگر نہ مقرر کر دوں تو اس کی مثال بھی موجود ہے کہ خود آنحضرتؐ نے جو مجھ سے بہتر ہیں اپنا کوئی ولیعہد مقرر نہیں فرمایا۔ یہی ثبوت حضرت علی رضؓ کے الفاظ سے بھی ملتا ہے جن سے آپ نے حضرت عباس رضؓ کو خطاب فرمایا۔ یہ اس وقت کہ حضرت عباس رضؓ نے حضرت علی رضؓ

کو اپنا ہمراہ ان میں سے کر اور آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر مسئلۂ تقرر جانشیں کو حل کرنا چاہا۔ حضرت علی رضؓ نے اس مقصد کے لئے جانے سے انکار کیا۔ اور فرمایا کہ اگر آنجنابؐ نے اس کی ممانعت فرما دی تو پھر قیامت تک ہم اس کی آرزو نہیں رکھ سکیں گے۔ لہٰذا حضرت علی رضؓ کا یہ قول صاف دلیل ہے کہ آنجنابؐ نے اپنی جانشینی کے بارے میں کوئی وصیت نہیں فرمائی تھی۔ نہ کسی جانشیں کا تقرر فرمایا تھا۔

دراصل امامیہ کو اپنے اس غلط تخیل سے دھوکا لگا ہے کہ مسئلۂ امامت ارکانِ دین میں سے ہے۔ لہٰذا اس کا فیصلہ شارع علیہ السلام سے صادر ہونا چاہئے۔ حالانکہ اس تخیل کی کوئی بنیاد نہیں دراصل ولیعہدی کا معاملہ مصالح عامہ میں سے ہے جو عام مخلوق کی صوابدید پر موقوف ہے۔ کتنی ظاہر بات ہے کہ ولیعہدی کا مسئلہ اگر ارکانِ دین میں سے ہوتا تو اس کی حیثیت نماز کی سی ہوتی۔ یعنی آپ اپنا کوئی جانشیں مقرر فرماتے۔ جس طرح نماز میں حضرت ابوبکر رضؓ کو آپ نے اپنا قائم مقام مقرر فرمایا۔ اور جس طرح نماز کے معاملہ کی شہرت ہوئی اسی طرح اس کی بھی شہرت ہوتی۔ پھر سب سے بڑی دلیل یہ کہ حضرت ابوبکر رضؓ کو خلیفہ چننے کے لئے صحابۂ کرام کا ان الفاظ سے دلیل لانا کہ جب آنحضرتؐ نے ابوبکر رضؓ کو ہمارے دینی امر میں اپنا قائم مقام تجویز فرمایا تو ہم ان کو اپنے دنیا کے معاملہ میں کیوں بخوشی خلیفہ نہ چن لیں۔ اس سے اس امر کی پوری وضاحت ہو گئی کہ تمام صحابہ کے نزدیک جانشینی کے بارے میں آنحضرتؐ سے کوئی وصیت ثابت نہیں تھی۔ یہیں سے اس کا بھی علم ہوا کہ آنحضرتؐ کی وفات کے وقت امامت و جانشینی کے مسئلہ کو اس قدر اہمیت نہ تھی جس قدر اس کو آج ہے اور وہ عصبیت جو آجکل اتحاد و افتراق میں کرشمہ سازی دکھاتی ہے اس زمانہ میں بے اعتبار تھی۔ کیونکہ اس وقت دین و اسلام خوارق عادت کے بل بوتے پر چل رہا تھا۔ انہیں خوارق کے زور سے سب مسلمان ایک جان و دل تھے۔ اور اسلام کی خاطر مٹنے پر تیار تھے مثلاً یہ کہ مسلمانوں کی آنکھوں کے سامنے فرشتے ان کی کمک میں پہنچے۔ آسمانی خبریں پے در پے ان تک پہنچتیں۔ ہر واقعہ و سانحہ میں اللہ تعالےٰ کا کلام ان میں پڑھا جاتا۔ تو ایسے حالات میں عصبیت کی کیا ضرورت پیش آتی سب لوگوں کا اسلام کے سامنے سرِ تسلیم خم تھا۔ اور اس کی صداقت و حقانیت پر سب کو یقین کامل۔ معجزات کے پے در پے وُرُود۔ خدائی احکام کے مسلسل نزول اور فرشتوں کی بار بار آمد سے سب لوگ حیرت کے عالم میں تھے۔ اور کسی کو دم مارنے کی گنجائش نہ تھی خلافت لیجئے یا ملک و سلطنت، معاملہ جانشینی کو دیکھئے یا عصبیت و شوکت کو۔ یہ سب کچھ اسی عجیب نظام ملی میں مضمر تھے۔ اب جب معجزات کا دور ختم ہوا، مدد الٰہی کا سلسلہ ٹوٹا، اور وہ لوگ بھی اٹھ گئے جنہوں نے ان معجزات کو بچشم خود دیکھا تھا، خوارق کا منظر آنکھوں کے سامنے سے اوجھل ہوا، عادت نے پہلے کی طرح پھر معجزہ کی جگہ لی تو عصبیت کارفرما ہوئی۔ اور عادات پھر میدان عمل میں آئیں۔ اور ان سے مصالح یا مفاسد رونما ہونے لگے۔ اور اس نئی فضائے ملکی میں ملک و خلافت و جانشینی جیسی چیزیں زبردست ملکی مہمات میں شمار ہونے لگیں جو اس سے پہلے کوئی حقیقت نہیں رکھتی تھیں۔ ملاحظہ کیجئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں خلافت غیر اہم چیز تھی۔ اسی لئے آپ نے جانشینی کے مسئلہ کو بغیر حل کے چھوڑا۔ پھر خلافت راشدہ کے دور میں اس کو کچھ اہمیت حاصل ہوئی۔ کیونکہ مذہب کی حمایت و جہاد، ارتداد کے فتنہ کی روک تھام اور فتوحاتِ ممالک کے لئے خلافت کی ضرورت پیش آئی کہ کوئی خلیفہ ہو اور اس کی سرکردگی میں یہ سب امور سرانجام ہوں۔ اس لئے مسئلہ جانشینی گویا خلفاء کی اختیاری چیز ہوئی کہ وہ اس کو چاہیں چھوڑیں یا زیرِ عمل رکھیں۔ جیسا کہ ابھی حضرت عمر رضؓ کے قصہ میں معلوم ہوا۔ اور پھر آج تو جانشینی بہت ہی اہمیت پکڑ گئی۔ کیونکہ حمایت اور مصلحتوں کی سرانجامی پوری پوری اسی پر موقوف ہے۔ اور عصبیت کا بہت

شمار کیا جانے لگا۔ کیونکہ وہی سب کو متحد و متفق رکھ کر آپس میں جدائی و تفرقہ سے بچاتی ہے۔ اور مقاصد شرعیہ و احکام الٰہیہ کے بقا کی بھی وہی ذمہ دار ہے۔

تیسرا امر یہ ہے کہ وہ جنگیں جو ابتدائی دورِ اسلامی میں صحابہ میں یا تابعین میں لڑی گئیں وہ کن مقاصد و اغراض کے پیش نظر تھیں تو یوں سمجھئے کہ ان بزرگوں کے اختلاف تمامتر دینی امور میں تھے نہ کہ دنیوی معاملات میں۔ اور ادلہ صحیحہ میں اجتہاد کرنے سے یہ اختلافات رونما ہوئے تھے۔ اور مجتہدوں میں جب اختلاف اجتہادی پیدا ہوا اور ہم یہ مانیں کہ مسائل اجتہادیہ میں حق بہر حال ایک ہی ہوگا۔ اب جس مجتہد کی رائے حق سے مل جائے وہ مصیب ہے۔ اور جس کی نہ ملے وہ مخطی۔ اور چونکہ وہ حق کی جہت متعین نہیں۔ اس لئے اصابت کا احتمال ہر مجتہد کی جانب ہو سکے گا۔ اور کسی خاص مجتہد کو بالیقین مخطی قرار نہیں دیا جا سکے گا۔ اور کوئی مجتہد بھی گنہگار و قابلِ گرفت نہ ہوگا۔ اجماع امت اسی پر ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ اجتہادی اختلاف کے وقت سب مجتہد حق پر ہوتے ہیں اور ہر مجتہد باصواب ہوتا ہے تو پھر تو خطا و گناہ کی نسبت کسی طرف بھی نہیں کی جا سکتی۔ اب صحابہ و تابعین کا اختلاف ظاہر ہے اجتہادی اختلاف تھا اور مسائلِ دینیہ ظنیہ میں وہ آپس میں مختلف الرائے تھے تو مذکورہ حکم کے بموجب خطا و گناہ کی نسبت کسی مجتہد کی طرف بھی نہیں کی جا سکتی اور اس قسم کے اجتہادی اختلافات پر جو اسلام میں لڑائیاں چھڑیں وہ یہ تھیں کہ مثلاً حضرت علی رضا اور معاویہ رضا زبیر رضا و عائشہ رضا و طلحہ رضا کی لڑائیاں یا وہ جنگ جو امام حسین رضا و یزید کے درمیان اور ابن الزبیر و عبدالملک کے درمیان وقوع پذیر ہوئی الخ میں حضرت علی رضا کے ساتھ جو واقعات پیش آئے ان کی حقیقت محض اس قدر ہے کہ جس وقت حضرت عثمان رضا نے جام شہادت نوش فرمایا، زیادہ تر صحابہ شہروں میں پھیلے ہوئے تھے۔ وہ حضرت علی رضا کی بیعت کے لئے نہیں آئے۔ اور جو اس وقت مدینہ میں موجود تھے، ان میں سے بھی دو فرقے ہو گئے۔ ایک فرقہ ان کا جنہوں نے بیعت میں پیش قدمی دکھائی اور فوراً بیعت کرلی۔ دوسرا فرقہ وہ جس نے بیعت میں پس و پیش کی۔ اور اس کا انتظار کیا کہ سب لوگ کسی امام پر متفق الرائے ہو کر اس سے بیعت کرلیں۔ اس فرقہ میں یہ لوگ تھے۔ مثلاً سعد، سعید۔ ابن عمر، اسامہ بن زید، مغیرہ بن شعبہ، عبداللہ بن سلام قدامہ بن مظعون، ابی سعید خدری، کعب بن عجرہ۔ کعب بن مالک، نعمان بن بشیر، حسان بن ثابت، مسلمہ بن مخلد، فضالہ بن عبید وغیرہ وغیرہ۔ اور جو صحابہ شہروں میں پھیلے ہوئے تھے، انہوں نے بھی بیعت سے اس لئے ہاتھ کھینچا کہ پہلے حضرت عثمان کا قصاص لے لیا جائے۔ اور پھر بیعت کا مسئلہ سامنے آئے۔ تو گویا ان لوگوں نے تا قصاصِ عثمان رضا مسلمانوں کو بغیر امیر و خلیفہ کے چھوڑے رکھنا گوارا کیا۔ تا آنکہ مسلمان مشورے سے جس کو چاہیں اپنا خلیفہ چن لیں۔ ان کو یہ بھی خیال ہو گیا کہ حضرت علی رضا قاتلین عثمان رضا سے قصاص لینے میں سکوت کرتے ہیں نہ یہ کہ بناہ خدا کی آپ قتل عثمان رضا کے محرک تھے۔ چنانچہ معاویہ رضا نے حضرت علی رضا کو جب کھلم کھلا الزام دیا تو صرف یہ کہا کہ آپ قاتلین عثمان رضا سے قصاص لینے میں سکوت برتتے ہیں۔ نہ یہ کہ ان کے قتل میں آپ کا ہاتھ ہے۔ ادھر حضرت علی رضا اس نقطۂ خیال پر جمے ہوئے تھے کہ میری بیعت سب پر لازم ہوئی کیونکہ جب مدینہ کے باشندگان نے آپ کی بیعت پر اتفاق کیا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ کرام کا مقام سکونت و جائے قیام ہے تو ان لوگوں پر بھی بیعت واجب ہوئی جو مدینہ سے باہر تھے۔ اور آپ کا خیال یہ تھا کہ جب لوگ اتحاد و اتفاق کی لڑی میں پروئے جائیں گے۔ اور حالات سکون پذیر ہوں گے تو اطمینان سے قاتلین عثمان رضا سے قصاص لے لیا جائے گا۔ اور اس وقت یہ سب کچھ قابلِ عمل ہوگا۔ دوسرے صحابہ اس نظریہ پر قائم تھے کہ چونکہ صحابہ میں ارباب حل و عقد حضرات مختلف مقامات

پر پھیلے ہوئے ہیں۔ اور بہت کم صحابہ حاضر ہیں۔ اس لئے بیعت اپنے صحیح معنی میں متحقق نہیں ہوئی۔ کیونکہ بیعت میں اہل حل وعقد کا اتفاق بھی ضروری و لازمی ہے۔ اگر معدودے چند مل کر خلیفہ بنالیں اور بیعت کرلیں تو اس سے کچھ نہیں ہوتا۔ تو ان کا خیال تھا کہ مسلمان اس وقت بلا امیر و خلیفہ ہیں۔ اس لئے سب کو چاہیئے کہ پہلے قاتلین عثمان رہ کا مطالبہ کریں اور اس سے فراغت کے بعد کسی امام کو باتفاق رائے چن لیں۔ چنانچہ معاویہ رہ، عمرو بن العاص، ام المومنین عائشہ رہ، زبیر، ابن الزبیر، عبداللہ، طلحہ رہ اور ان کے بیٹے محمد، سعد، سعید، نعمان بن بشیر، معاویہ بن خدیج رہ اسی خیال کے پیرو تھے اور صحابہ جو اسی خیال کو صحیح مانتے تھے۔ اور مدینہ میں رہ کر بھی وہ بیعت سے دست کش رہے تھے یہ عصر اول کا اختلاف تھا مگر عصر ثانی میں اس بات پر سب کا اتفاق ہوگیا کہ حضرت علی رہ کی بیعت اپنی جگہ بالکل حق تھی۔ اور وہ سب مسلمانوں پر واجب تھی۔ اور یہ کہ حضرت علی رہ اپنی رائے میں حق بجانب تھے۔ اور اس کے برخلاف معاویہ اور ان کے متبعین غلطی پر تھے خصوصاً طلحہ اور زبیر رہ جنہوں نے بیعت کرنے کے بعد پھر توڑ ڈالی۔ عصر ثانی میں اس حق و باطل کی تمیز کے باوجود اس پر بھی سب کا اتفاق تھا کہ چونکہ فریقین صاحب اجتہاد تھے اس لئے ہر دو فریق گناہ و گرفت سے پاک و بری ہے

ایک مرتبہ حضرت علی رہ سے دریافت کیا گیا کہ جنگ جمل و صفین کے مقتولین کی نسبت آپ کا کیا خیال ہے کہ وہ ناجی ہیں یا قابل گرفت۔ آپ نے جواب دیا کہ قسم بخدا ان لڑائیوں میں جو بھی مرا وہ جنتی ہے بشرطیکہ اس کا دل پاک ہو۔ گویا آپ فریقین کے مقتولین کے بارے میں حکم لگا رہے تھے۔ طبری و دیگر مورخین نے یہی الفاظ نقل کئے ہیں بہرحال یہ وہ بزرگ ہیں جن کی عدالت ہر شک و شبہ و طعن و تشنیع سے مبرا و پاک ہے یہی وہ حضرات ہیں جن کے اقوال و افعال شریعت میں سند ہیں۔ اور اہل سنت والجماعت کا ان کی عدالت پر فیصلہ ہے۔ مگر چند معتزلہ جو اس بارے میں اختلاف کرتے ہیں تو اہل حق نے ان کے قول کو کوئی وقعت نہیں دی۔ اگر آپ انصاف کی نظر سے ان حالات کا مطالعہ کریں تو آپ حضرت عثمان رہ کے بارے میں اور ان کے بعد دیگر معاملات میں اختلاف کرنے والے سب صحابہ کو معذور جانیں گے اور کسی کو الزام نہیں دے سکیں گے۔ اور یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوں گے کہ یہ سب کچھ جھگڑا و فساد اللہ تعالے کی طرف سے ایک آزمائش تھی جس سے اس نے امت کو جانچا اور پرکھا تھا۔ اور یہ وہ وقت تھا کہ اللہ تعالے نے مسلمانوں کے ہاتھوں سے ان کے دشمنوں کا زور توڑ ڈالا تھا۔ اور ان کی زمین و ملک پر ان کو قابض و مالک بنا دیا تھا۔ اور بصرہ کوفہ، شام و مصر میں مسلمان بغرض حفاظت پھیلے ہوئے تھے۔ اور یہ بھی ایک حقیقت تھی کہ مرکز سے دور دراز شہروں میں جو عرب بسے ہوئے تھے۔ وہ جفا پیشہ و جفاکار تھے۔ ان کو آنحضرت کی صحبت نصیب نہیں ہوئی تھی کہ ان کے اخلاق کی اصلاح و درستی کی کوئی امید ہوتی اور آنجناب جیسے اخلاق سیکھتے۔ پھر اس کے ساتھ ساتھ جاہلیت کے جذبات و خو بیں ان میں پوری پوری موجود تھیں۔ مثلاً جفاکار تھے، عصبیت پرست، فخر و تکبر کے خوگر تھے اور ایمانی دولت سے غیر مطمئن۔ جب سلطنت اسلامی نے ملک پر قائم ہوکر زور پکڑا تو یہ عرب ان مہاجرین و انصار کے زیر اقتدار آئے، جو قریش، کنانہ، ثقیف، ہذیل، اہل الحجاز و یثرب میں سے سب سے پہلے مشرف باسلام ہونے والے تھے تو ان کو ان مہاجرین و انصار کی ماتحتی کھلکی اور اس پر کڑھنے لگے۔ کیونکہ وہ خود کو نسب میں بھی سب سے اونچا سمجھتے تھے۔ اور اپنی کثرت پر بھی ان کو ناز تھا۔ اور اس کا گھمنڈ کہ وہ فارس و روم جیسی بے پناہ طاقتوں سے ٹکرا چکے ہیں۔ مثلاً قبائل بکر بن وائل، عبدالقیس بن ربیعہ، قبائل کندہ و ازد یمن سے، تمیم اور قیس مضر سے کہ یہ سب اسی غلط فہمی میں مبتلا تھے۔ غرض یہ قریش

کے اقتدار سے جلتے اور اس سے بُرا مانتے۔ اور ان کی اطاعت و فرمانبرداری سے منہ موڑتے اور ان سے بچنے کے لئے حیلے حوالے ڈھونڈتے۔ کبھی کہتے کہ ہم پر ظلم ہوتا ہے اور اپنی حق تلفی کا ذکر چھیڑتے۔ کبھی کہتے کہ یہ قریش انصاف و عدل جاری کرنے میں کمزور ہیں۔ اس قسم کی باتیں ملک میں پھیلنے لگیں اور رفتہ رفتہ مدینہ تک پہنچ گئیں۔ پھر ان کی حالت تو آپ جانتے ہی ہیں انہوں نے ان خبروں کو بڑھا چڑھا کر اور ایک کی دو لگا کر حضرت عثمان رضؓ کے کانوں تک پہنچائیں۔ آپ نے حالات کے انکشاف کے لئے ابن عمر، محمد بن سلمہ، اسامہ بن زید رضؓ وغیرہ کو شہروں میں بھیجا۔ ان بزرگوں نے وہاں جاکر حالات کا جائزہ لیا تو عاملانِ قریش کی کوئی بے جا بات نہیں دیکھی۔ اور کوئی قابلِ اعتراض بات ان میں نہیں پائی۔ چنانچہ انہوں نے واپس آکر جیسا دیکھا تھا ویسا ہی کہہ دیا۔ ادھر شہروں کے شرارت پیشہ لوگوں نے اپنی شرارت کو جاری رکھا۔ بلکہ ان کی بداطواری اور بڑھتی گئی۔ یہاں تک کہ ولید بن عقبہ جو کوفہ پر عامل تھے ان پر شراب نوشی کا الزام لگایا اور ایک جماعت نے اس کی گواہی دی۔ حضرت عثمان رضؓ نے ان پر حد جاری کرکے ان کو معزول کیا۔ پھر مختلف شہروں کے لوگ اپنے عاملوں کی شکایتیں سلسلہ بسلسلہ لانے لگے۔ اور ان کو معزول کرنے کا مطالبہ کرنے لگے۔ یہی شکایتیں حضرت عائشہؓ علی رضؓ، زبیر رضؓ اور طلحہ رضؓ سے بھی کیں۔ اور انہیں شکایات پر حضرت عثمان رضؓ نے چند عاملوں کو معزول بھی کیا۔ لیکن لوگوں کی طعن و تشنیع کی زبان چلتی ہی رہی اور بند نہ ہوسکی۔ پھر کوفہ کے عامل سعید بن العاص کو وفد کی صورت میں بھیجا گیا جب وہ واپس گئے تو راستہ میں ان کو روک کر اور معزول کرکے لوٹا دیا۔ پھر خود مدینہ میں حضرت عثمان رضؓ و دیگر صحابہ میں اختلاف ہوگیا۔ سب صحابہ آپ پر معترض ہوئے کہ آپ عاملوں کو معزول کیوں نہیں کرتے۔ آپ نے فرمایا کہ ایسا نہیں ہوسکتا جب تک ان پر الزام ثابت نہ ہوجائے۔ پھر حضرت عثمان رضؓ کے دوسرے افعال و اعمال پر بھی صحابہ معترض ہوئے مگر حضرت عثمان رضؓ کا تمسک بھی اجتہاد سے تھا اور صحابہ کا بھی۔ پھر شورش پسندوں اور باغیوں کی ایک بڑی جماعت مدینہ پر چڑھ آئی۔ بظاہر یہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت عثمان رضؓ سے انصاف طلب کرنے آئے ہیں۔ حالانکہ وہ درپردہ حضرت عثمان رضؓ کے قتل کی سازش بناکر آئے تھے یہ جماعت بصرہ، کوفہ و مصر سے سمٹ کر آئی تھی۔ حضرات علی رضؓ، عائشہ رضؓ، زبیر رضؓ اور طلحہؓ وغیرہ بھی اس آنے والی جماعت کے ہم زبان و ہم قول ہوگئے۔ یہ کہتے ہوئے کہ واقعی انصاف کرنا چاہئے اور جیسے بھی ہوسکے معاملہ کو رفع دفع اور شورش کو فرو کرنا چاہئے۔ آخر عثمان رضؓ کو اپنی رائے پر لے آئے۔ اور ان کے کہنے سننے سے عاملِ مصر معزول کیا گیا۔ باغی مدینہ سے واپس چلے مگر پھر لوٹے اور آپ کے پاس ایک جعلی خط لائے اور دعویٰ کیا کہ یہ ہم نے حضرت عثمان رضؓ کے قاصد سے چھینا ہے جو عاملِ مصر کی طرف لے جا رہا تھا۔ اور اس میں درج تھا کہ ان باغیوں کی جماعت کو قتل کردو۔ حضرت عثمان رضؓ نے قسم کھا کر اس خط سے قطعی لاعلمی ظاہر کی۔ باغیوں نے پھر مطالبہ کیا کہ اچھا اپنے کاتب مروان کو ہمارے سپرد کردو۔ مروان نے بھی قسم کھا کر اپنی بریٔت ظاہر کی۔ حضرت عثمان بولے کہ اس سے زیادہ ثبوت صفائی میں کیا کیا جاسکتا ہے۔ پھر تو کھلم کھلا باغیوں نے حضرت عثمان رضؓ کے مکان کا محاصرہ کرلیا۔ اور موقع پاکر گھر میں گھس گئے۔ اور آپ کو شہید کردیا۔ اور یوں فتنہ و فساد کا دروازہ کھل گیا۔ اب ان معاملات میں اختلاف کرنے والے صحابہ میں سے ہر فریق کے پاس کافی عذر موجود تھا۔ اور ہر فریق دین کو پوری پوری اہمیت دیتا تھا اور مذہب کے کسی امر کو بھی کسی قیمت پر ضائع و تلف کرنے کا روادار نہیں تھا۔ ان کے تمام اعمال کا دارومدار اجتہاد پر تھا۔ اور اپنے اجتہاد ہی کی روشنی میں سب کچھ کرتے۔ باقی اور ان کے گہرے حالات و دلی نیتوں سے خدا ہی زیادہ باخبر و واقف ہے۔ بہرحال ہم کو تو تاب نہیں کہ کسی بدظنی کا خیال ان کے بارے میں قائم کرسکیں۔ کیونکہ

ان بزرگوں کے برگزیدہ حالات اور پسندیدہ اقوال ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ ہم ان کے متعلق نیک ہی خیال اور اچھا ہی گمان کریں۔

اب حضرت حسین رض کا واقعہ، تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ جب یزید کا فسق و فجور تمام اہل زمانہ کے سامنے آشکارا ہو گیا تو طرفدارانِ اہلِ بیت نے کوفہ سے حضرت امام حسین رض کو بلوایا اور لکھا کہ آپ تشریف لائیں، ہم آپ کی پشت پناہی میں ہیں۔ حضرت امام نے سوچا کہ یزید کی بدکاریوں کی وجہ سے یزید کے خلاف اٹھنا تو ہے ہی۔ خصوصاً جب کہ اس پر قدرت بھی ہو تو پھر تاخیر کیوں کی جائے۔ اور آپ نے اپنے میں اس کی اہلیت بھی پائی اور شوکت بھی۔ اہلیت تو بہرحال آپ میں آپ کے خیال سے بھی زیادہ ہی تھی لیکن شوکت کے اندازہ میں آپ صحیح نقطۂ نظر پر نہ پہنچ سکے۔ کیونکہ مضر کی عصبیت قریش میں کارفرما تھی اور عبد مناف کی عصبیت بنی امیہ میں۔ قریش اور سبھی لوگ اس حقیقت کو خوب جانتے تھے اور کسی کو اس سے مجالِ انکار نہ تھی۔ ابتدائے اسلام میں یہ عصبیت و شوکت یوں بھول و فراموشی کے نذر ہوئی تھی کہ خوارق عادت کا سلسلہ جاری تھا۔ وحی کا نزول ہو رہا تھا مسلمانوں کی مدد و معاونت میں فرشتوں کی کمک پہنچ رہی تھی۔ تو ان حالات میں لوگ اپنی عادتوں کو بھول بھال گئے اور جاہلیت کی عصبیت رفوچکر ہوئی۔ اور اب صرف وہ عصبیتِ طبیعہ باقی رہ گئی جس سے حمایت اور مدافعت ہو سکے۔ اور دین کے برقرار رکھنے اور جہاد کرنے میں اس سے کام لیا جا سکے۔ گو اس وقت دین تو اپنی بنیادوں پر مضبوط تھا۔ اور عادت اپنا اثر کھو چکی تھی۔ پھر جب حالات نے پلٹا کھایا کہ دورِ نبوت ختم ہوا اور حیران کرنے والے خوارق کے ظہور کا سلسلہ ٹوٹا تو عادات پھر اپنا رنگ دکھانے لگیں۔ اور مضر بنی امیہ کے سب سے زیادہ مطیع و فرمانبردار ہو گئے۔ لہٰذا اس بیان سے پتہ چلا کہ حضرت امام حسین رض سے معاملہ فہمی میں کچھ غلطی ہو تی۔ لیکن چونکہ یہ غلطی امر دنیوی میں تھی، اس لئے یہ آپ کی عظمتِ شان پر اثر انداز نہ ہو سکی۔ رہا حکم شرعی تو اس کے سمجھنے میں آپ نے ہرگز غلطی نہیں کی۔ کیونکہ اس کا مدار آپ کے گمان پر تھا۔ اور آپ کا گمان یہی تھا کہ آپ کو خروج پر قدرت حاصل ہے۔ جب حضرت امام مدینہ سے کوفہ کو روانہ ہوئے تو حضرات ابن عباس، ابن الزبیر، ابن عمر، ابن الحنفیہ آپ کے بھائی اور دوسروں نے آپ کو جانے سے روکا۔ اور انہوں نے سمجھا کہ آپ جانے میں غلطی پر ہیں۔ لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یونہی مقدر ہو چکا تھا۔ اس لئے امام حسین رض اپنے ارادہ سے نہ پھرے اور روانہ ہو گئے۔ حضرت امام حسین رض کے علاوہ دیگر صحابہ جو حجاز میں تھے یا یزید کے پاس شام و عراق میں اور اسی طرح ان کے تابعین یزید پر خروج کو نامناسب جانتے تھے اگرچہ وہ فاسق ہی تھا۔ کیونکہ اس میں فتنہ و فساد و خونریزی کا خطرہ تھا۔ اسی لئے وہ اس سے بچے رہے۔ اور حضرت امام حسین رض کا ساتھ نہ دیا۔ مگر یہ بھی نہیں کہ ان کو برا بتاتے یا ان کو گنہگار ٹھہراتے۔ کیونکہ آخر آپ بھی تو مجتہد تھے۔ اور مجتہدین کی یہی صفت ہے کہ ان کے اختلاف کو باعثِ گناہ نہیں سمجھا جاتا۔ اسی طرح ان صحابہ کو بھی گناہگار شمار کرنا سخت غلطی ہے جنہوں نے حضرت حسین رض کی مدد سے ہاتھ کھینچا۔ کیونکہ ان میں اکثر صحابہ تھے اور یزید کے ساتھ تھے۔ اور اس پر خروج کو بتقاضائے وقت جائز نہیں جانتے تھے چنانچہ خود حضرت امام نے اپنی فضیلت و استحقاق میں جابر بن عبداللہ، ابی سعید خدری، انس بن مالک، سہل بن سعد، زید بن ارقم جیسے صحابہ کے اسماءِ گرامی شہادت میں پیش کئے مگر کسی پر بھی ان میں سے یہ الزام نہیں لگایا کہ وہ میری مدد سے بیٹھ رہا اور میرا ساتھ چھوڑ دیا۔ کیونکہ آپ یہ ضرور جانتے تھے کہ صحابہ کا عمل بھی اجتہاد پر ہے۔ اور آپ کا عمل بھی اجتہاد ہی پر پھر اس پر کیا گرفت اور کیا الزام۔ ہر ایک کا اجتہاد اپنا اپنا الگ ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ کوئی شافعی و مالکی المذہب قاضی کسی حنفی پر نبیذ پینے پر حد لگائے جس کے مذہب میں یہ جائز ہے۔ پھر یہ بھی نہ سمجھا جائے کہ جس طرح دیگر

صحابہ نے اجتہادی اختلاف کے باعث حضرت امام کا ساتھ چھوڑا۔ اسی طرح امام موصوف کی شہادت بھی انہیں صحابہ کے اجتہاد ہی سے ہوئی ہوگی۔ خدا کی پناہ ایسا کیسے ہو سکتا ہے۔ اس گناہ کبیرہ کے ارتکاب کی ذمہ داری تو صرف یزید اور اس کے ساتھیوں کے کندھے پر ہے۔ پھر یہ بھی نہ کہئے کہ جب صحابہ کرام نے یزید کے فاسق ہونے پر بھی اس پر خروج کو جائز قرار نہیں دیا تو یزید کے افعال بھی ان کے نزدیک صحیح ہوں گے۔ ہرگز نہیں۔ فاسق کے وہی اعمال و افعال صحیح و قابل نفاذ ہوتے ہیں جو شریعت کے دائرہ میں ہوں۔ یہاں قتال کی تو کوئی صورت صحابہ کے نزدیک متصور نہ تھی کہ اس کو وہ جائز رکھتے کیونکہ باغیوں سے قتال کے لئے ان کے نزدیک امام عادل کی سرکردگی لازم ہے جو یہاں مفقود ہے اس لئے کہ یزید امام عادل نہیں کہ اس کی کمان میں لڑائی لڑی جائے۔

خلاصہ پوری بات کا یہی نکلا کہ صحابہ کے نزدیک نہ تو حسین رض کا یزید کے ساتھ لڑنا جائز تھا نہ یزید کی جنگ امام موصوف کے ساتھ۔ بلکہ یزید نے جو کچھ نازیبا حرکت کی وہ اس کے فسق و فجور کو بڑھاتی اور پختہ کرتی ہے اور اس کی بداعمالیوں پر مہر لگاتی ہے۔ اور حضرت امام شہید ہیں اور مستحق ثواب۔ اور وہ اپنے اجتہاد پر ہیں اور حق بجانب اور جو صحابہ یزید کے ساتھ تھے وہ بھی چونکہ اپنے اجتہاد پر قائم تھے اس لئے وہ بھی حق ہی کے پیرو مانے جائیں گے۔ اس مسئلہ پر قاضی ابوبکر بن العربی مالکی نے اپنی کتاب "عواصم وقواصم" میں جو خیال آرائی کی ہے۔ وہ حق و صداقت سے بعید ہے کہ کہا ہے کہ امام حسین رض اپنے نانا کی شریعت کے بموجب قتل کئے گئے۔ یہ غلطی یوں سرزد ہوئی کہ قاضی موصوف نے امام عادل کی شرط سے غفلت برتی ہے۔ سچ پوچھئے تو اہل الرائے سے لڑنے کے لئے حضرت امام کے زمانہ میں آپ سے زیادہ کون امامت و عدالت کی رو سے حقدار رہ سکتا تھا۔ پھر محض ایک فاسق و فاجر کی رائے سے آپ کے قتل کے بارے میں کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ شریعت محمدی کی بناء پر آپ قتل کئے گئے۔ اور ابن الزبیر رض کا واقعہ تو اس کی اصلیت یہ ہے کہ انہوں نے بھی امام حسین رض کی طرح حالات کا صحیح اندازہ لگانے میں غلطی کی اور دھوکا کھایا۔ کیونکہ بنی اسد شوکت و عصبیت میں بنی امیہ کے ٹکر کے نہ جاہلیت میں تھے نہ بعد اسلام۔ یہ ثابت ہو چکا کہ حضرت علی رض و معاویہ رض کے جھگڑے میں معاویہ کی طرف بھی خطا کی نسبت نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اجتہاد ان کی طرف بھی تھا اور اجتہاد بالاجماع خطا و صواب ہر دو کا احتمال رکھتا ہے۔ اسی طرح ابن الزبیر رض و عبدالملک کے تنازع میں بھی عبدالملک کو خطا کار نہیں ٹھہرا سکتے۔ رہا یزید کا معاملہ تو وہاں تو یزید کا فسق اس کو خطا کا نشانہ بنا رہا ہے۔ پھر عبدالملک تو سب لوگوں میں عدالت عظمیٰ رکھتے تھے ان کی عدالت کے ثبوت میں صرف یہی بس ہے کہ امام مالک ان کے فعل سے حجت لاتے ہیں۔ مزید براں یہ کہ ابن عباس رض و ابن عمر رض نے ابن الزبیر رض کی بیعت کو چھوڑ کر عبدالملک سے بیعت کی گو بوقت بیعت ابن الزبیر رض یہ ہر دو بزرگ حجاز ہی میں تشریف فرما تھے۔ اکثر صحابہ اسی خیال کی طرف جھکے ہوئے تھے کہ ابن الزبیر رض کی بیعت صحیح معنی میں متحقق نہیں ہوئی۔ کیونکہ بیعت کے وقت ارباب حل و عقد موجود نہ تھے جس طرح مروان کی بیعت میں یہ اہل حل و عقد غیر موجود تھے۔ دوسرے رخ میں ابن الزبیر رض اس کے خلاف رائے رکھتے تھے۔ بہرحال چونکہ ہر دو طرف مجتہد تھے اس لئے بظاہر حق کا احتمال ہر دو جانب تھا۔ اگرچہ تعین حق دشوار تھا۔ اور قتل و ہلاکی جو کچھ بعد میں رونما ہوئی وہ قواعد و قوانین فقہیہ کی رو سے ہوئی۔ مگر حضرت ابن الزبیر رض بہرصورت شہید ٹھہرے اور مستحق اجر و ثواب۔ کیونکہ ان کا ارادہ و قصد نیک ہی تھا۔ اور آخر دم تک وہ حق جوئی، حق طلبی و حق کی حمایت میں لگے رہے۔ یہی وہ نقطۂ خیال ہے جو تمام سلف صالحین

صحابہ و تابعین کے افعال کے بارے میں ہمیں قائم کرنا چاہیے۔ یہی بزرگ امت کے برگزیدہ وچیدہ اشخاص شمار ہوتے ہیں اگر انہیں کو ہم اپنے اعتراضات کا نشانہ بنائیں تو پھر امت میں عدالت کس میں ملے گی۔ ادھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی ہے خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِيْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ مَرَّتَيْنِ اَوْ ثَلَاثًا ثُمَّ يَفْشُوا الْكِذْبُ (میرے زمانہ کے لوگ بہترین امت ہیں۔ اور ان کے بعد وہ لوگ ہوں گے جو ان کے بعد آئیں گے (تابعین) اور پھر وہ جو ان کے بھی بعد ہوں گے (تبع تابعین) اور اس کے بعد تو جھوٹ کا دور دورہ ہوگا) دیکھیے کہ اس کلام میں آنحضرت نے عدالت کو قرن اول و اس کے بعد والی دو قرنوں کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے۔ جب حقیقت یہ ٹھہری تو یہ بہت احتیاط کا مقام ہے۔ دل و زبان کو قابو میں رکھیے۔ ایسا نہ ہو کہ ان بزرگوں کے افعال کے بارے میں کوئی بدظنی کا خیال یا شک دل میں کھٹکے یا ان کی شان میں کوئی خلاف شان لفظ زبان پر آجائے۔ بلکہ جہاں تک ہو سکے ان کے اعمال کی توجیہ بہتر ہی کرنی چاہیے۔ اور وہ سب لوگوں میں اس حسن ظن کے زیادہ حقدار ہیں۔ کیونکہ انہوں نے جو کچھ بھی اختلاف کیا وہ دلیل و حجت سے کیا۔ اور ان کا آپس کا قتل جہاد کی شکل میں تھا اور محض حق کی حمایت میں۔ اور یہ بھی خوب ذہن نشین کر لیجیے کہ ان بزرگوں کا اختلاف بعد میں آنے والی امت کے لئے سراسر رحمت ہے کہ جو جس کی چاہے پیروی کرے۔ اور اپنا امام، ہادی اور رہنما بنائے۔ و اللہ اعلم وھو علی کل شیئ قدیر و الیہ الملجأ و المصیر۔

اکتیسویں فصل

(خلافت دینیہ کے اعمال و اشغال)

اس امر کے پچھلے بیانات میں وضاحت ہوئی کہ خلافت دراصل شارع علیہ السلام کی نیابت و جانشینی ہے۔ کہ اس کے زور پر دین کی حفاظت بھی ہو اور دنیا کی سیاست بھی چلے۔ اور شارع علیہ السلام دین و دنیا ہر دو میں تصرف فرماتے ہیں۔ دین میں تصرف ان تکالیف شرعیہ کے بموجب جن کی تبلیغ کے لئے وہ نامزد فرمائے گئے ہیں۔ اور جن پر لوگوں کو عمل پیرا کرنے کے لئے ان کو ذمہ دار بنایا گیا ہے۔ اور سیاست دنیا میں تصرف ان مصالح کے تقاضا کے مطابق جن کی رعایت عمران بشری کے لئے ضروری ہے۔ یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہنچی کہ عمران بشری یا تمدن انسان کے لئے ضروری ہے اور اس کے مصالح کی رعایت بھی ناگزیر۔ کیونکہ اگر ان مصالح کی رعایت نظر انداز کر دی جائے تو انسانی آبادی ہلاکی کے نذر ہو۔ اور یہ بھی ہم بیان کر چکے کہ بادشاہ اور اس کا دبدبہ دنیوی مصالح کی حفاظت کے لئے کافی و وافی ہے ہاں البتہ اگر حکومت احکام شرعیہ کی روشنی میں چلے تو اکمل شمار ہوگی۔ کیونکہ شارع علیہ السلام انسانی مصالح کو سب سے بہتر سمجھتے ہیں۔ تو گویا ان حقائق کے پیش نظر حکومت اگر اسلامی نظام کے ماتحت ہے تو وہ خلافت میں درج ہوگی! و راسی کے توابع میں سے مانی جائے گی۔ اور اگر سلطنت و حکومت کو مذہب سے کوئی علاقہ نہیں تو وہ محض ایک سلطنت ہوگی۔ بہر صورت ہر سلطنت میں ذیلی چند در چند عہدے و محکمے ہوتے ہیں جن میں سلطنت کا کام تقسیم ہو کر لوگوں پر بٹ بٹا جاتا ہے۔ ہر عہدہ دار اپنے اس فرض منصبی کا ذمہ دار ہوتا ہے جس پر وہ بادشاہ کے حکم سے مقرر ہوا ہے۔ کیونکہ اقتدار اعلیٰ بادشاہ ہی کو نصیب ہوتا ہے۔ اور اس طرح سلطنت کا کام بحسن و خوبی چلتا ہے۔ اب منصب خلافت، تو حکومت اسی کے نیچے داخل ہے جیسا کہ ابھی بیان ہوا۔ اور اس کی بھی دینی ذمہ داریاں چند در چند اشغال و مراتب میں بٹی ہوئی ہیں

جس کا انتظام و انصرام خلفائے اسلامی کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ لہٰذا اب ہم ان دینی ذمہ داریوں یا عہدے داریوں کو معرضِ بیان میں لاتے ہیں جو خلافت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور پھر حکومت و سلطنت کے اعمال و اشغال کی طرف ہم اپنا روئے سخن پھیریں گے تو واضح رہے کہ دینی و شرعی ذمہ داریاں یا عہدے داریاں مثلاً نماز، فتویٰ، قضا، جہاد اور احتساب وغیرہ۔ یہ سب کے سب امامت کبریٰ (خلافت) کے نیچے داخل ہیں کیونکہ خلافت ہی ان تمام ذیلی ذمہ داریوں کی اصل اصول ہے۔ اور یہ سب اسی سے نکلی ہیں اور اسی میں داخل ہیں۔ ظاہر ہے کہ خلافت اس عام نظریہ پر قائم ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ سے قوم و ملت کے دینی و دنیوی تمام حالات میں مناسب تصرفات کئے جائیں۔ اور سب لوگوں پر احکام شرعیہ کا نفاذ و اجراء ہو۔ بدیں وجہ یہ سب عہدہ داریاں خلافت کے ضمن میں آجاتی ہیں۔ اور اسی کی درحقیقت یہ شاخیں ہوتی ہیں۔ ان میں امامت نماز کا منصب مرتبہ میں بہت اونچا ہے۔ بلکہ حکومت و سلطنت سے بھی بلند تر ہے۔ کیونکہ وہ تو خلافت کے ماتحت ہے۔ اور یہ خلافت کا ایک منصب اور وہ بھی بلند ترین۔ اور اس دعوے کی شہادت ہمیں اس استدلال سے ملتی ہے جو صحابہ کرام نے حضرت ابوبکر صدیق رض کو خلافت کے لئے منتخب کرتے وقت کیا تھا۔ اور بدیں معنی الفاظ ادا کئے تھے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو ہماری سرداری کے لئے دینی امر میں چھانٹا تو ہم آپ کو اپنے دنیوی امور کے لئے سردار و خلیفہ کیوں نہ بنالیں۔ اگر نماز سیاست سے بلند مرتبہ نہ ہوتی تو صحابہ کا یہ قیاس صحیح نہ ہوتا۔

جب بات یہاں تک پہنچی تو یہ بھی سمجھ لیجئے کہ مدینہ منورہ میں مسجدیں دو قسم کی ہیں۔ ایک بڑی مسجدیں جہاں کثیر تعداد میں لوگ جمع ہو کر نمازیں ادا کرتے ہیں دوسری ہر محلہ کی چھوٹی چھوٹی مسجدیں جو اہل محلہ کے لئے مخصوص ہیں۔ اور وہی وہاں نمازیں ادا کرتے ہیں۔ ان میں بڑی مسجدوں کا اختیار کسی خلیفہ کے ہاتھ میں ہوتا ہے یا بادشاہ، وزیر اور قاضی کے ہاتھ میں جن کو اختیار خلیفہ کی طرف سے ملتا ہے ان مسجدوں میں امام مقرر کئے جاتے ہیں جو نماز پنجگانہ نماز جمعہ، عیدین، خسوف، کسوف اور استسقا پڑھاتے ہیں اور تقرر و تعیین امام بہتر ہے اور موقع تاکہ رعایا کے مصالح عامہ میں کسی قسم کا خلل نہ پڑے اور جو علماء اقامتِ جمعہ کو فرض سمجھتے ہیں وہ تو تقرر امام کو واجب ہی قرار دیتے ہیں۔ اور جو مسجدیں خاص خاص محلوں و قوموں کی ہیں۔ ان کے اختیارات قرب و جوار کے رہنے والوں کے ہاتھ میں ہیں خلیفہ یا سلطان کو ان سے کوئی سروکار نہیں۔ اب امامت کے دیگر احکام اور اس کی شرطیں تو وہ کتب فقہ میں بسط و شرح کے ساتھ مذکور ہیں۔ یا کتب احکام سلطانیہ میں ان کا سراغ ملتا ہے۔ مثلاً ماوردی وغیرہ کی۔ اس لئے ہم یہاں اس بیان کو طول دینا مناسب نہیں سمجھتے۔ امامت نماز کے بارے میں خلفائے سابقین کا تو یہ عمل رہا کہ وہ اس کو کسی اور پر نہیں ڈالتے بلکہ اس ذمہ داری کو خود ہی انجام دیتے۔ دیکھ لیجئے کئی خلیفہ خاص مسجد میں بوقت اذان یا انتظار نماز زخمی ہوئے یہ اس لئے کہ یہ بزرگ امامت کی ذمہ داری کو خود برداشت کرتے۔ اور کسی اور کو اس میں اپنا جانشین نہ بناتے۔ پھر ان کے بعد دولتِ بنی امیہ میں بھی یہی عمل رہا کہ خلفائے امامت کے مرتبہ کو بلند درجہ سمجھنے کی وجہ سے اس ذمہ داری کے لئے خود ہی کو پیش کرتے۔ عبدالملک کے متعلق نقل ہے کہ انہوں نے اپنے حاجب سے کہہ رکھا تھا کہ تم کو ہر شخص کے روک لینے کا حق حاصل ہے مگر تین شخصوں کے روکنے کا۔ ایک کھانا لانے والا۔ کیونکہ کھانا تاخیر سے خراب ہو جاتا ہے۔ دوسرا موذن، کیونکہ وہ داعی الی اللہ ہے۔ اس کا روکنا کسی حالت میں ٹھیک نہیں۔ تیسرا ڈاکیہ کیونکہ ڈاک کے رک جانے یا اس میں دیر لگنے سے ملکی نظام درہم برہم ہوتا ہے۔ اب جب خلافت پر سلطنت کا رنگ چڑھا۔ اور شاہانہ طمطراق

ظہور ہوا اور عام لوگوں سے اپنے کو بچاتا اور اونچا سمجھنے کا خیال دماغوں میں آیا تو خلفاء نے امامت کے لئے اپنا نائب مقرر کرنے کی رسم جاری کی۔ کبھی کبھی خود بھی امامت کرتے یا عیدین و جمعہ کی نماز پڑھاتے۔ چنانچہ خلفائے بنی العباس اور عبیدیین کے شروع دور میں یہی رسم جاری رہی۔

اب اس کے بعد منصب فتوٰی ہے۔ اس کے لئے خلیفہ کے ذمہ لازم ہے کہ علماء و مدرسین میں سے کسی قابل ہستی کو چھانٹ کر فتوے کا کام اس کے سپرد کرے۔ اور اس کے لئے سہولتیں بہم پہنچائے اور جو فتوٰی دینے کی قابلیت نہ رکھتے ہوں ان کو فتوٰی نویسی سے قطعاً روک دے۔ کیونکہ فتوٰی نویسی کے عہدہ کا مسلمانوں کی دینی مصلحتوں میں بہت بڑا دخل ہے اس لئے خلیفہ ہی کے ذمہ اس کا انتظام و انصرام ہے۔ اور اسی کے کندھوں پر اس کا بوجھ ہے اگر کوئی غیر اہل اس منصب پر آجائے تو لوگوں کو گمراہ کر ڈالے۔ اور یہ بھی خلیفہ ہی کی ذمہ داری میں ہے کہ درس و تدریس و علم کی تعلیم و اشاعت کے لئے مساجد میں معلمین و مدرسین کو مقرر کرے۔ اگر بڑی مسجدیں ہیں جو براہ راست سلطان کی نگرانی و سرپرستی میں ہیں۔ اور اسی کی دیکھ بھال میں تو اس قسم کے دینی ادارے کے لئے سلطان کی اجازت لابدی ہے اور اگر عام مسجدیں ہیں تو اذنِ سلطان کی ضرورت نہیں۔ بہرحال مفتیوں و مدرسین پر کڑی نظر رکھی جائے کہ جو جس کے اہل نہ ہوں ان کو کبھی ان میں سے کوئی دینی ذمہ داری نہ سونپی جائے۔ ورنہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہدایت چاہنے والے گمراہ ہو جائیں گے اور بھلائی کے طلبگار بھٹک بھٹکا جائیں گے۔ اسی لئے حدیث شریف میں وارد ہے۔ اَجْرَأُكُمْ عَلَى الْفُتْيَا اَجْرَأُكُمْ عَلٰى جَرَاثِيْمِ جَهَنَّمَ (تم میں سے جو فتوٰی دینے میں زیادہ دلیر و بے دھڑک ہو وہ گویا دوزخ کا نوالہ بننے میں زیادہ جری ہوتا ہے) اسی اہمیت کی وجہ سے سلطان کے ذمہ یہ فرض لگایا گیا کہ وہ حسب مصلحت جس کو اہل دیکھے اس کو فتوے و درس کی اجازت دے۔ اور جو نا اہل ہو اس کو قطعی روک دے۔

رہا منصب قضا، تو خلافت کی ذمہ داریوں میں یہ داخل ہے۔ کیونکہ خلافت کا سب سے بڑا فرض منصبی یہ ہے کہ لوگوں کے آپس کے جھگڑے ایسے فیصل کرے کہ جھگڑے نمٹنے کی ہمیشہ کے لئے جڑ کٹ جائے۔ مگر فیصلہ کے لئے لازمی ہو کہ وہ کتاب و سنت سے اخذ کئے ہوئے احکام کی روشنی میں ہو۔ خلافت سے قضا کے اسی گہرے ربط کی وجہ سے اس کو خلافت کے فرائض میں سے مانا گیا ہے۔ اور اس کی ذمہ داریوں میں اس کا شمار ہے۔ اور عہد اسلام میں خلفاء اس منصب کو خود ہی سنبھالتے۔ اور اپنے سوا کسی اور کو یہ منصب سپرد نہ کرتے۔ حضرت عمر رض سب سے پہلے خلیفہ ہیں جنہوں نے قضا کے منصب پر دوسروں کو مقرر کیا۔ مثلاً مدینہ میں وہ خود اور ابو درداء رض قضا کے کام کو سنبھالتے اور آپ نے بصرہ میں شریح رض کو اور کوفہ میں ابو موسیٰ رض کو قضاۃ کا عہدہ سرفراز فرمایا۔ اور اس سلسلہ میں آپ نے ایک خط لکھا جو احکامِ قضا و فیصلہ جات کے لئے ایک جامع و مکمل دستور ہے۔ اور اسی اہمیت کی بنا پر ہم اس کو یہاں نقل کرتے ہیں

"اما بعد۔ البتہ قضا ایک زبردست فرض اور قابلِ اتباع سنت ہے۔ اس لئے سوچ سمجھ کر اس فریضہ کو انجام دو۔ اور ان امور کا لحاظ رکھو کہ انصاف کا دامن کبھی نہ چھوڑو۔ اور جو کچھ کہو اسے کر گذرو۔ اور اپنے روبرو اور اپنی مجلس و عدالت میں مساوات کو ہاتھ سے نہ دو۔ تاکہ شریف طاقتور تم سے طرفداری و بے جا رعایت کی امید نہ باندھے۔ اور کمزور تمہارے انصاف سے مایوس نہ ہو جائے۔ مدعی سے گواہ مانگو اور انکار کرنے والے سے قسم لو۔ اور مسلمانوں میں باہمی صلح بہت بہتر ہے اور جائز۔ مگر یہ نہیں کہ وہ صلح کسی حرام شی کو حلال کرتی ہو اور کسی حلال کو حرام۔ اور اگر کل تم

کوئی فیصلہ دے دو، اور تم اس کو ٹھنڈے دل سے سوچو۔ اور حق اس میں کچھ اور نظر آئے تو حق کو اختیار کرنے میں خبردار تم کو کوئی مشورہ و فیصلہ مانع نہ ہو کیونکہ حق قدیم ہے۔ اور حق کی طرف لوٹ آنا باطل پر جمے رہنے اور ڈٹے رہنے سے بدرجہا بہتر ہے اور جو بات تم کتاب اللہ و سنتِ رسول میں نہ پاؤ اور تم اس کے فیصلہ میں جھجکو تو امر زیرِ فیصلہ کے نظائر و اشباہ سامنے لاؤ۔ اور ان نظائر و اشباہ پر قیاس کر کے فیصلہ دے دو۔ اور جو شخص ایک حقِ غائب کا دعویٰ کرے یا کسی شاہدِ غائب کا معاملہ میں حوالہ دے تو فیصلہ کو تا ادائیگیٔ شہادت ٹال دو اور ملتوی رکھو۔ اگر وہ گواہ پیش کر دے تو اس کے حق میں فیصلہ دو ورنہ نہیں۔ شک و شبہ دور کرنے کے لئے بس یہی صورت ہو سکتی ہے۔ اور لاعلمی دور کرنے کے لئے یہی شکل مناسب ہے۔ ایک مسلمان کی گواہی دوسرے مسلمان کے حق میں قابلِ پذیرائی ہے سوائے اس شخص کی گواہی کے جس کو کسی جرم کی حد میں کوڑے لگ چکے ہوں۔ یا نسب و ولاء کے بارے میں اس پر کوئی شہادت اس کے خلاف ادا ہو چکی ہو۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے قسم سے معاف رکھا ہے اور محض شہادت کی تکلیف دی ہے۔ پھر اس کا بھی بہت لحاظ رکھو کہ کبھی اہلِ مقدمہ کو سخت سست نہ کہو۔ ڈانٹ اور جھڑکی سے کام نہ لو۔ کیونکہ اہلِ حق کی حق رسی اللہ تعالےٰ کے نزدیک بہت بڑا اجر رکھتی ہے۔ اور اس سے دنیا میں نیک نامی کی بنیاد پڑتی ہے۔ والسّلام۔"

خلفائے سابقین نے گو قضا کی ذمہ داری دوسروں کے ذمہ رکھی تھی لیکن جو امور سیاستِ عامہ سے متعلق تھے اور ان کی انجام دہی خلفاء ہی کے خاص فرائض میں سے تھی، مثلاً جہاد کا انتظام، فتوحات کا بند و بست، سرحدات کی حفاظت و حراست، ان کو وہ خود ہی چلاتے۔ ان کو دوسرے کسی پر نہ چھوڑتے۔ کیونکہ ان امور کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ غیروں کو تو محض مقدمات میں فیصلہ دینے کا حقدار جانتے۔ اور اسی لئے اپنا کام کچھ ہلکا کرنے کے لئے ان کو اس میں اپنا نائب اور قائم مقام بناتے۔ پھر قضا کی ذمہ داری اسی کے سپرد کرتے جو نسب و ولاء میں ان کا ہم عصبیت ہوتا۔ کسی اجنبی یا غیر کو یہ عہدہ نہ سنبھلاتے۔ اب اس منصبِ قضا کے احکام و شروط، تو وہ کتبِ فقہ میں مل سکیں گے یا کتب احکام سلطانیہ میں۔ حضرات خلفاء کے عہد میں تو قاضی صرف مقدمات چکانے کے اختیارات رکھتا تھا۔ لیکن حالات کے انقلاب سے جوں جوں خلفاء و ملوک سیاستِ کبریٰ میں زیادہ مشغول ہوتے گئے، رفتہ رفتہ قاضیوں کے اختیارات بڑھتے چلے گئے۔ اور دیگر امور بھی ان کے سپرد ہوتے گئے۔ اور پھر آگے چل کر تو فصلِ مقدمات کے علاوہ مسلمانوں کے حقوقِ عامہ کی نگہداشت بھی ان کے سپرد ہوئی مثلاً مجنونوں، یتیموں، مفلسوں اور بیوقوفوں کے مال کی غور پرداخت، وصیتوں کا اجرا، اوقاف کا انتظام و انصرام، رانڈوں کا نکاح کرانا جبکہ ان کے ولی نہ ہوں وغیرہ وغیرہ، راستوں و مکانات کی دیکھ بھال، دستاویزوں کی جانچ پڑتال، شہادتوں کی چھان بین، امینوں و نائبوں کے حالات کی خبر گیری، اور اس میں پوری معلومات بہم پہنچانا کہ کون عادل ہے اور کون قابلِ جرح، تاکہ جو کچھ فیصلہ ہو وہ وثوق و بھروسہ کے ساتھ ہو۔ غرض ان سب امور کی ذمہ داری قاضی کے حلقۂ اختیار میں آئی۔ اور اسی کے فرائض میں داخل ہوئی۔ خلفاء پہلے قاضی کو مظالم کے فیصل کرنے کا اختیار بھی دیا کرتے تھے (گویا محکمۂ فوجداری کا بھی حاکم بناتے) حالانکہ یہ ایک ایسا عہدہ ہے جو ایک حیثیت سے بادشاہ کے اختیارات میں داخل ہے اور ایک حیثیت سے قاضی کی ذمہ داریوں میں شامل۔ اور زبردست طاقت چاہتا ہے تاکہ ظالم کو ڈانٹ کر جھڑک کر یا سزا دے کر اس کی سرکشی کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا جائے۔ اور نرے قاضی یا اور کسی میں (سوائے سلطان کے) یہ زور و طاقت کہاں اس کی عام طور پر ذمہ داری بس اسی پر ختم ہو جاتی ہے کہ گواہی سُنے، طرفین کا اظہار لے، اور ہر چیز کی تحقیق و تفتیش میں

امارات وقرائن سے کام لے۔ اور اگر حقیقت فی الوقت نہ کھل سکے تو اس کو کسی اور تاریخ پر ٹال دے۔ فریقین کو صلح پر راضی کرے شاہدوں سے حلف لے۔ بس قاضی کے زیادہ سے زیادہ اختیارات یہی ہیں۔

خلفائے پیشین قضا کی ذمہ داریوں کو خود سنبھالتے اور مہدی عباسی تک یہی رسم چلی آئی۔ اور کبھی قاضیوں کے بھی سپرد کرتے جس طرح حضرت عمر رضہ نے حضرت ابوادریس خولانی کو عہدۂ قضا سرفراز فرمایا۔ اور مامون نے یحیی بن اکثم کو قاضی بنایا اور معتصم نے احمد بن ابی داؤد کو۔ اور بسا اوقات فوجی دستے جہاد کے لئے قاضی کی سرکردگی میں بھیجے جاتے جس طرح مامون کے عہد میں یحیی بن اکثم نے فوجیں لے کر سرزمین روم میں کئی مرتبہ جاکر جہاد کئے۔ اسی طرح منذر بن سعید قاضی عبدالرحمن الناصر اموی اندلس سے کئی بار مجاہدین کو لے کر جہاد کے لئے گئے اور قاضیوں کو فوج کی سپہ سالاری کی سپردگی خلفاء یا وزیر با اختیار یا سلطان با سطوت کے ذمہ ہوتی تھی۔

سلطنت عباسیہ و امویہ کے عہد میں اندلس میں اور عبیدیین کے دور حکومت میں مصر ومغرب میں جرائم کی دیکھ بھال و جانچ پڑتال اور حدود و سزاؤں کا جاری کرنا صاحب الشرطہ (پولیس افسر) کے سپرد ہوتا۔ یہ گویا دوسرا دینی و شرعی عہدہ تھا جو ان سلطنتوں میں وظائف شرعیہ میں شمار ہوتا۔ صاحب الشرطہ کے اختیارات قاضی سے کچھ زیادہ ہوتے۔ یہ تہمت کے مقدمات کی بھی سماعت کرتا۔ اور جرائم کے ثبوت پیش ہونے سے پہلے بھی یہ مجرم کو زجر و توبیخ کی بنا پر سزائیں دلوا سکتا تھا اور جب حدود لگ جائیں تو ان کو جاری کراتا۔ قصاص وخون کے مقدمات کے فیصلے دیتا۔ اور جرم سے باز نہ آنے والوں کی تعزیر و تادیب بھی اسی کے ذمہ ہوتی۔ لیکن جب خلافت طاق نسیاں میں رکھ دی گئی تو یہ قضا و صاحب الشرطہ کے بڑے عہدے بھی ختم ہوگئے۔ مظالم کی دیکھ بھال کی ذمہ داری تو سلطان نے سنبھالی خواہ خلیفہ کی اجازت سے یا اس کی بغیر اجازت اور صاحب الشرطہ کے فرائض دو منصبوں پر تقسیم ہوگئے۔ ایک منصب کے تحت میں جرائم کی تحقیق، حدود کا قائم کرنا، قطع و قصاص کے معاملات آئے۔ اور اس منصب پر ایک بالکل علیحدہ حاکم بٹھایا گیا جو باقتضائے سیاست نہ بمقتضائے شرع۔ احکام جاری کرتا، اس کو کبھی والی کہتے اور کبھی شرطہ۔ دوسرے منصب کے ذیل میں تعزیرات کا نفاذ اور ثابت شدہ جرائم میں حسب شرع حدود کا قائم کرنا وغیرہ شمار ہوا۔ اس منصب کی ذمہ داری بھی قاضی ہی کی دیگر ذمہ داریوں میں شامل کردی گئی چنانچہ ہمارے زمانہ تک عہدوں کی تقسیم کی یہی رسم چلی آرہی ہے۔

مگر اب قضا کا عہدہ عصبیت سلطنت سے خارج ہوگیا۔ کیونکہ جب تک خلافت محض دینی رہی تو قضا کا شمار بھی مراسم دینی میں ہوتا رہا۔ اور اہل عصبیت عرب ہی قضا کے عہدہ کو سنبھالتے۔ یا وہ لوگ جو خلفاء سے ولاء و حلف عصبیت کا تعلق رکھتے تھے یا مملوک و پروردہ ہوتے تھے۔ جن کے بارے میں خلیفہ کو اعتماد و بھروسہ ہوتا تھا کہ وہ اپنے فرائض منصبی کو باحسن وجوہ نبھا سکیں گے۔ مگر جب آگے چل کر خلافت کی آن بان ختم ہوئی اور ملک و سلطنت کا اس پر رنگ چڑھا تو اس قسم کے دینی عہدے خلافت سے کچھ بے تعلق سے ہوگئے۔ کیونکہ یہ القاب بادشاہ کو زیب نہیں دیتے۔ نہ اس کے مراسم میں شمار ہوتے۔ پھر امتداد زمانہ پر سلطنت بالکل ہی عربوں کے ہاتھ سے نکلی اور غیر عرب سریر سلطنت کے مختار ہوئے۔ مثلاً ترک اور بربر وغیرہ۔ تب تو خلافت کی یہ ذکر کردہ عہدہ داریاں عصبیت خلافت سے بہت ہی دور جا پڑیں۔ یہ صورت یوں تھی کہ عرب شریعت کو اپنا دین سمجھتے تھے اور جانتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں میں پیدا ہوئے ہیں۔ اور آپ ہی کے لائے ہوئے احکام شریعت دوسری قوموں میں رائج ہیں۔ لیکن غیر عرب اس طرز خیال کے نہ تھے۔ وہ تو دین کو عظمت کی نگاہ سے دیکھتے

تھے۔ اور اس با عظمت چیز کو اسی کے سپرد کرتے جو اس کا اہل ہوتا خواہ وہ ان کی عصبیت میں سے ہوتا یا نہیں۔ خلفائے سابقین کے زمانہ سے جن خاندانوں میں قضا کا منصب چلا آتا تھا بغیر لحاظ عصبیت سلطنت اس منصب کو انہیں خاندانوں میں باقی رکھتی مگر اس نوعیت کے قاضی ایسے ناز پروردہ آرام و آسائش کے دلدادہ ہوتے کہ بدویت اور سادہ زندگی کو بالکل بھلا چکے اور شہریت کے پورے پورے خوگر ہو چکے ہوتے۔ عادتیں امیرانہ، طریق وطور شاہانہ اور مدافعت نفس کے مادہ سے یکسر خالی و بیگانہ ہوتے۔ غرض دورِ خلافت ختم ہونے پر جب عہد سلطنت شروع ہوا تو قضا وغیرہ کے دینی مناصب ایسے ہی ضعیف الحال شہریوں کے حصہ میں آئے۔ اور یہ چونکہ نسبی اہلیت کھو بیٹھے تھے اور شہریت بھی ان میں پورے درجہ کی آگئی تھی اس لئے یہ عزت و وقار میں گرے اور ان شہریوں کی طرح جو عیش و عشرت اور خوشحالی کے مزوں میں ڈوبے ہوتے تھے اور عصبیت سلطنت سے دور کا علاقہ بھی نہیں رکھتے تھے۔ بلکہ سلطنت کے دست نگر و محتاج ہو کر رہتے تھے یہ قاضی و علمائے شریعت بھی حقارت و ذلت کے شکار ہوئے۔ سلطنت میں ان کا لحاظ و اعتبار محض اس لئے ہوتا کہ احکام شرعی ان کے توسط سے ملتے تھے۔ اور یہ احکام شرعیہ کے حاملین شمار ہوتے تھے۔ ورنہ ان کی ذاتوں و شخصیتوں کو کوئی شرف و عزت نصیب نہ تھا۔ مراتب شرعیہ کی بچی کچھ قدر چلی آرہی تھی اس لئے سلاطین کی مجلسوں میں ان کی کچھ آؤبھگت ہو جاتی۔ لیکن حکومت کے درو بست و حل و عقد میں تو ان غریبوں کو مطلق دخل نہ تھا۔ محض رسمی طور پر وہ بھی درباروں میں آن موجود ہوتے لیکن درحقیقت ان کی کوئی قدر و وقعت نہ ہوتی۔ اہل حل و عقد تو وہی ہوتے ہیں جن کے ہاتھ میں طاقت و قوت ہو۔ اور جو طاقت و قوت سے تہی دست ہوں تو ان کو انتظامی معاملات سے کیا علاقہ و کیا واسطہ ہاں احکام شرعیہ کا پتہ ان سے چلایا جاتا، فتوے ان سے طلب کئے جاتے اور بس ان کی ذمہ داری اسی پر ختم ہو جاتی

بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہاں حقیقت کچھ اور ہے وہ یہ کہ قاضیوں و علمائے دین کی وقعت و قدر اس لئے نہیں گھٹی کہ وہ عصبیتِ سلطنت سے تعلق نہیں رکھتے تھے۔ بلکہ ملوک نے خود ہی ان بزرگوں کو مجلس شوریٰ سے بے دخل کر دیا جو حقیقت میں سراسر غیر واجبی فعل تھا۔ کیونکہ شوریٰ میں شرکت کا ان سے زیادہ حقدار کون ہو سکتا ہے جب کہ ان کے بارے میں آنحضرت ؐ کا فرمان عالی موجود ہے اَلْعُلَمَآءُ وَرَثَةُ الْاَنْبِيَآءِ (علماء انبیاء علیہم السلام کے وارث قرار دیئے گئے ہیں) تو توں سمجھ لیجئے کہ لوگوں کا یہ خیال واقعیت و صداقت سے خالی ہے اس لئے کہ ملوک و سلاطین کی حکمرانی عمرانی اصولوں و تقاضوں پر مدار رکھتی ہے ورنہ اگر ایسا نہ ہو تو وہ سیاست ہاتھ سے کھو بیٹھیں۔ چنانچہ یہاں طبیعتِ عمران کا تقاضا ہے کہ فقہاء و قضاۃ امورِ ملکی کے درو بست سے دور ہی رکھے جائیں اور ان میں مداخلت کا اختیار ان کو نہ دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ شوریٰ ہو یا کہ معاملہ حل و عقد، ان میں صاحب عصبیت ہی اپنی کارگذاری بتا سکتا ہے وہ حل و عقد پر قدرت رکھتا ہے اور فعل و ترک فعل پر پورا اختیار۔ لیکن جو عصبیت سے خالی ہو نہ خود اپنا اس کو قابو ہو نہ مدافعتِ نفس پر قادر۔ بلکہ دوسروں پر دہ بوجھ ہوا اور غیروں کے بھروسہ وہ زندہ ہو تو وہ مجلس شوریٰ میں بیٹھ کے کس بیماری کی دوا بنے گا اور کس جگہ وہ قیمت اٹھائے گا۔ ہاں احکام شرعیہ کا اگر ذکر چھڑے اور قاضی سے کوئی فتوے طلب کیا جائے تو اس کا بے شک وہ مردِ میدان ہے اور اس میں وہ پورا آزمودہ کار۔ لیکن سیاستِ ملکی و نظم و نسقِ سلطنت سے اس غریب کو کیا واسطہ و کیا علاقہ۔ کیونکہ اس میں عصبیت ہی نہیں نہ عصبیت کے حالات و احکام سے یہ واقفیت رکھتا ہے۔ اور بادشاہ و امراء جو ان کا اعزاز و احترام کرتے ہیں وہ محض ان کے حسن عقیدت و حب دینی کی

نشانی ہے کہ وہ اپنے دل میں ہر اس شخص کی عظمت رکھتے ہیں جو کسی طرح سے دین سے اپنی نسبت یا اپنا ربط رکھتا ہو۔ تو آنحضرت کا قول مبارک "اَلْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْاَنْبِیَاءِ" تو یہ درحقیقت آجکل کے زیادہ تر فقہاء پر چسپاں نہیں ہوتا جو شریعت کے احکام کو زبانی رٹ لیتے ہیں کہ مثلاً عبادات کس نوعیت کی ہونی چاہئیں، معاملات و مقدمات میں فیصلے کیسے دینے چاہئیں۔ یہ باتیں یہ اس کو خوب بتا سکتے ہیں جو ان کو برتنا چاہئے اور ان اصولوں کو عمل میں لانا چاہئے۔ بس آجکل کے فقہاء و قضاۃ کی قابلیت و لیاقت کی یہ آخری سرحد ہے۔ اور ان میں سے بہت ہی کم ایسے ہیں جو خود ان کے بتائے ہوئے اصول دینیہ کی مثال اپنی ذات سے پیش کر سکتے ہیں۔ البتہ سلف صالحین رضوان اللہ علیہم اجمعین جو اہل دین اور اہل تقوی بھی تھے اور شریعت کے تمام تحقیقاتی پہلو پر حاوی ہوتے ہوئے خود شرعی صفات سے متصف بھی تھے۔ یا جو فقہاء یہ حیثیت رکھتے ہوں کہ زبان و عمل ہر دو سے شریعت کی ترجمانی کرتے ہوں تو وہ بے شک صحیح معنی میں وارث نبیؐ ہیں۔ مثلاً رسالۃ القشیری کے مصنف رحمۃ اللہ علیہ۔ غرض جو قولی و عملی ہر دو صفات سے متصف ہوں وہ درحقیقت عالم بھی ہیں اور صحیح وارث نبیؐ بھی۔ مثلاً فقہائے تابعین و سلف صالحین یا ائمہ اربعہ مجتہدین یا جو بھی ان بزرگوں کے طریق پر چلے اور ان کے بعد آئے تو ان کو وراثت حقیقی نصیب ہے۔ بلکہ میرا تو یہ نظریہ ہے کہ جو شخص محض عابد ہو وہ اس فقیہ سے زیادہ وراثت کا حقدار ہے جو عابد نہیں۔ کیونکہ عابد بہر حال ایک صفت (عبادت) میں تو وراثت کا حقدار ہے مگر فقیہ تو کسی چیز میں بھی وارث نبیؐ نہیں۔ وہ تو زبان کا دھنی ہے اور کیفیات عمل کا بہترین ترجمان۔ عمل سے بے چارہ کورا ہے۔ غرض ہمارے زمانہ کے فقہاء اکثر و بیشتر اسی قماش کے ہیں اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَقَلِیْلٌ مَّا هُمْ۔

عدالت:۔ یہ بھی ایک دینی عہدہ ہے جو قضا کی ماتحتی میں قائم ہوتا ہے۔ اور قاضی ہی کے زیر تصرف رہتا ہے اس عہدہ کی پوری حقیقت یہ ہے کہ "معدل" اس عہدہ کا عہدہ دار قاضی کے زیر فرمان تمام لوگوں کی عدالت و غیر عدالت کا پتہ رکھتا ہے۔ اور جب عدالت و محکمۂ قضا میں گواہی کا معاملہ پیش ہوتا ہے اور نزاع و جھگڑا پیدا ہوتا ہے تو معدل کی اس بارے میں تصدیق اٹل سمجھی جاتی ہے جس کو وہ عادل بتا دے وہ عادل ہے اور جس کو غیر عادل ظاہر کرے وہ غیر عادل۔ معدل ایک رجسٹر بھی اپنے پاس تیار رکھتا ہے جس میں لوگوں کے حقوق، ان کی املاک، ان کے قرض ان کے تمام معاملات کی پوری شرح و تفصیل درج ہوتی ہے۔ مگر یہ عہدہ وہی سنبھالتا ہے جو خود شرع کی رو سے عادل مان لیا جائے اور اتہام و الزام سے پاک و بری ہو۔ تمام لین دین کے معاملات اور قبالہ و دستاویز وغیرہ کی عبارتوں اور اس کی ترکیب کی دیکھ بھال اور احکام شرعیہ سے ان کی توفیق و تطبیق کرنا۔ اجرائے دستاویز جسے آجکل کی اصطلاح میں رجسٹری کہنا چاہیے یہ سب کچھ معدل کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ اور یہ سب ذمہ داریاں چونکہ شریعت ہی کی روشنی میں انجام دی جا سکتی ہیں اس لئے معدل کا علم فقہ سے واقف ہونا بھی ضروری قرار پایا۔ اور انہیں قیود یا شرطوں کے پیش نظر یا اس عہدہ کی ذمہ داریوں کو بمہارت انجام دینے کی خاطر یہ عدالت بعض معدل پیشہ لوگوں کے لئے مخصوص ہو گئی اور سمجھا جانے لگا کہ گویا معدل لوگ عدالت کے ٹھیکیدار ہیں اور انہیں کا یہ طرۂ امتیاز ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے یہ عدالت کی شرط تو ان کے ساتھ محض یہ منصب و عہدہ سنبھالنے کی خاطر لگی ہے۔ اور قاضی کی ذمہ داری ہے کہ ان کے حالات کی چھان بین کرتا رہے۔ اور ان کی عادات و خصائل کا جائزہ لیتا رہے تاکہ عدالت کی شرط کسی وقت بھی ان سے مفقود نہ ہونے پائے۔ اور اس میں سستی کو روا نہ رکھے۔ کیونکہ لوگوں کے حقوق کی حفاظت آخر قاضی ہی کے ذمہ ہے اور

اسی کے کندھوں پر اس کا بار و بوجھ ہے۔ اور وہی درحقیقت ان سب تحقیقات و تفتیشات کا ضامن ہے اور اس کے بارے میں عند اللہ و عند الناس جواب دہ۔ پھر منصبِ عدالت قائم ہو جانے سے قاضیوں کو معاملات کے فیصل کرنے میں بڑی بڑی سہولتیں بہم پہنچتی ہیں۔ کیونکہ شہر دور دراز مسافت تک پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور جب وہاں سے مقدمات قاضی کے سامنے آتے ہیں۔ اور گواہوں کی عدالت قاضی کے سامنے نہیں کھلتی تو قاضی مجبور رہوتا ہے کہ انہیں معدلین پر بھروسہ کرے اور انہیں کے ذریعہ وثوق تصدیق کر کے فریقین کے درمیان واجبی فیصلہ دے۔ اور ان معدلین کی تمام شہر میں نشستگاہیں اور بیٹھکیں مقرر ہوتی ہیں جہاں وہ پابندی سے بیٹھتے اٹھتے ہیں۔ اور اہلِ معاملات اپنے لین دین کا اجراء (رجسٹری) ان سے کراتے ہیں اور وہ اس کو اپنے رجسٹر میں لکھ لیتے ہیں۔

عدالت کا لفظ ایک تو اسی عہدہ و منصب کے لئے بولا جاتا ہے جس کی پوری تفصیل آپ کے سامنے آئی اور دوسری عدالت وہ ہے جو شرع میں جرح کے مقابلہ میں بولی جاتی ہے۔ کبھی ان دونوں عدالتوں کا اطلاق ایک ہی جگہ ہوتا ہے اور کبھی ان کا استعمال جدا جدا ہوتا ہے۔

محکمہ احتساب و ٹکسال

الحسبتہ:۔ محکمہ احتساب بھی ایک دینی و مذہبی عہدہ شمار ہوتا تھا گویا یہ تبلیغ دین کا ایک شعبہ تھا۔ اس منصب کے لئے مناسب آدمی کے انتخاب کی ذمہ داری خلیفۃ المسلمین پر ہوتی تھی وہ جس کو چاہتا تھا اس کام کے لئے تجویز کر لیتا تھا۔ پھر وہ اپنے مددگار کھڑے کر لیتا اور لوگوں کی بداعمالیوں و غلط کاریوں کی ٹوہ رکھتا اور پتے لگاتا۔ اور بیتہ لگنے پر واجبی تعزیر و تادیب عمل میں لاتا۔ اور ہر امر میں لوگوں پر پابندی لگاتا کہ وہ نقضِ مصلحتِ عامہ کی کوئی حرکت نہ کریں۔ مثلاً راستوں و گذرگاہوں پر بھیڑ نہ لگائیں۔ جانوروں اور کشتیوں پر غیر واجبی بوجھ نہ لادیں۔ جن مکانات کے گرنے کا اندیشہ ہو ان کو مالکانِ مکانات خود منہدم کر دیں تاکہ اچانک گر کر راہگیروں کو ضرر و نقصان نہ پہنچائیں مکتبوں کے استاد، بچوں و طالب علموں کو ضرورت سے زیادہ مارپیٹ نہ کرنے پائیں۔ غرض اسی قسم کی ذمہ داریاں محتسب کے فرائض میں شمار ہوتی تھیں۔ اور محتسب اس کا انتظار نہ کرتا کہ یہ سب جھگڑے اس کے سامنے بصورتِ مقدمہ لائے جائیں تو وہ ان میں غور و خوض کرے۔ بلکہ وہ خود ان امور کی دیکھ بھال رکھتا۔ اور ان حالات پر کڑی نظر رکھتا۔ اور جو کچھ اس کے علم میں آتا اس پر مناسب کاروائی عمل میں لاتا۔ اور سارے دعووں کی سماعت اس کے ذمہ نہیں تھی۔ بلکہ ان کی جو معاشی لین دین اور کاروباری میدان میں غلط کاریوں سے تعلق رکھتے تھے۔ مثلاً تول و وزن میں جو کچھ بے ایمانی و چالبازی کی جاتی، اس کی روک تھام اور اس کا انسداد اسی کے ذمہ تھا۔ اور نادہندوں اور لے لوٹ لوگوں سے قرض کی ادائیگی کرانا بھی اسی محتسب کے ذمہ ہوتا تھا۔ غرض ایسے سب معاملات اسی کے سپرد ہوتے جن میں شہادت کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ نہ کوئی خاص فیصلہ صادر کرنے کی۔ گویا محتسب کے ہاتھ میں ایسے معاملات دیئے جاتے جو کثیر الوقوع ہوتے اور سہل الفیصلہ۔ اور قاضی کو ان سے سبکدوش رکھا جاتا۔ اس لحاظ سے محتسب قاضی کا خادم ہوتا اور کاموں میں اس کا ہاتھ بٹانے والا۔ اسی بنا پر بہت سی اسلامی سلطنتوں میں مثلاً عبیدیئین کی حکومت میں مصر و مغرب میں اور امویین کے دورِ حکومت میں اندلس میں محتسب کا تقرر و تعیین قاضی ہی

کی صوابدید پر ہوتا تھا۔ وہ جس کو چاہتا اس کے لئے مقرر کر لیتا۔ پھر جب سلطنت نے خلافت کی جگہ لی اور تمام امور سیاسی براہِ راست سلطان کے زیرِ نگرانی آئے تو محکمۂ احتساب بھی اسی کی سرپرستی میں آگیا وہ جس کو چاہتا محتسب مقرر کرتا۔

سکہ یا ٹکسال:۔ اس کا نگراں مروّج سکہ کی دیکھ بھال رکھتا اور اور کھوٹ و کمی سے اس کو بچاتا تاکہ سکہ رائج الوقت کے بارے میں ہر شکایت کو رفع کرنا اسی کے ذمہ اور اسی کے فرائض میں سے ہوتا۔ پھر وہ اس پر بھی نگرانی رکھتا کہ سکہ پر بادشاہ کا نشان یا نام وغیرہ ٹھپہ شاہی سے کھودا ابھار دیا ہے یا نہیں۔ اس کے لئے ایک لوہے کا ٹھپہ ہوتا جس میں مخصوص چنور یا نقش کھدا ہوتا۔ اس کو درہم یا دینار پر جو اس کا وزن پہلے کر کے ہتھوڑے سے اس پر چوٹ ماری جاتی اور ٹھپہ کا پورا نقش درہم یا دینار پر بعینہٖ ابھر آتا۔ یہ نقش گویا علامت ہوتی کہ سکہ بالکل کھرا ہے۔ اور لین دین میں چلن کے قابل۔ اور سکہ کے کھرے پن کا معیار ہر موجودہ حکومت اپنا علیحدہ علیحدہ اندازہ و حد قائم کرتی جس کے ماتحت سکے کھرے کھوٹے اچھے برے ٹھہرائے جاتے۔ جب ایک ملک یا ایک حکومت میں سکہ کے کھرے ہونے کا ایک خاص معیار قائم ہوگیا تو وہ معیار گویا کسوٹی ہو جاتا۔ جو اس کے مطابق ہے وہ کھرا اور جو کم یا بدلا ہوا ہے وہ کھوٹا اور ناقابلِ چلن۔ ان سب امور کی دیکھ بھال ٹکسال کے نگران کے ذمہ ہوتی۔ اور چونکہ یہ ذمہ داری عام مسلمانوں کے حقوق سے تعلق رکھتی ہے اس لئے اس کی حیثیت دینی و مذہبی ہوئی اور خلافت کے فرائض میں اس کا شمار ہوا۔ اور اسی بنا پر ایک زمانہ میں قاضی کی نگرانی بھی اس پر ہوتی۔ لیکن آجکل ہمارے زمانہ میں جس طرح محکمۂ احتساب سلطان کے ہاتھ میں آیا اسی طرح ٹکسال بھی سلطان کی سرپرستی میں آگئی۔ یہ گویا وظائفِ خلافت کی آخری کڑی تھی جو زیرِ بیان آئی۔ بعض وظائف و مناصبِ خلافت نظر انداز ہوئے۔ کیونکہ وہ بالکل ہی معدوم ہو چکے ہیں۔ ان کا بیان اسی لئے ترک ہوا۔ اور بعض ایسے ہیں جو اب وظائفِ سلطانی میں داخل ہوئے۔ مثلاً منصبِ وزارت و امارت منصبِ حرب و عہدہ خراج، تو ان کا بیان انشاء اللہ جہاد کے ذکر کے بعد آئے گا۔ جہاد کا منصب بھی تقریباً مٹ مٹا گیا۔ اور خلافت کے ساتھ اس نے بھی بستر باندھا۔ مگر بعض بعض سلطنتوں میں اب بھی اس کی کچھ رسم باقی ہے۔ مگر اس کے سارے اختیارات سلطان کے ہاتھ میں ہیں۔ اسی طرح نسبوں کی تحقیق و تفتیش کا محکمہ بھی خلافت کے ساتھ نذرِ عدم ہوا۔ اس سے خلافت و بیت المال میں اثباتِ حقوق کے لئے کام لیا جاتا تھا۔ ماحصل یہ کہ آجکل کی تمام سلطنتوں میں موجودہ ملکی و سیاسی مراسم نے وظائفِ خلافت کی پوری پوری جگہ لے لی ہے۔ وَاللّٰہُ مُصَرِّفُ الْاُمُوْرِ کَیْفَ یَشَآءُ۔

بتیسویں فصل

(امیر المؤمنین کا لقب دورِ خلافت کی ایک پرانی یادگار ہے۔ اور یہ عہدِ خلافت ہی میں زبانوں پر پہلی مرتبہ آیا)

اس کی صورت یہ ہوئی کہ حضرت ابوبکر صدیق رضہ سے بیعت ہونے پر تمام مسلمان آپ کو خلیفۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے خطاب کرتے۔ اور اسی لقب سے آپ کو یاد کرتے۔ جب تک آپ بقیدِ حیات رہے، یہ اسم یوں ہی چلتی رہی۔ پھر آپ کے بعد جب حضرت عمر رضہ منصبِ خلافت پر رونق افروز ہوئے تو شروع شروع میں آپ کو مسلمان خلیفۂ خلیفۂ رسول اللہ کہتے۔ مگر یہ لقب کچھ لمبا ہونے کی وجہ سے زبان پر ثقیل معلوم ہوا۔ ایک تو کثیر الاستعمال پھر اضافت

کی الجھن۔ غرض اس کی ادائیگی بار بار دشوار نظر آئی۔ اور یہ بھی سوچا کہ خلافتوں کے ردو بدل سے اگر اسی طرح اضافتیں بڑھتی چلی گئیں تو یہ لقب سرے سے مہمل ہو جائے گا۔ اور مدلول پر صحیح دلالت نہ کر سکے گا۔ لہٰذا مسلمان اس لقب سے بچتے اور دیگر مناسب و موزوں القاب سے حضرت عمر رضؓ کو یاد کرتے۔ پھر اس زمانہ میں افواج کے سپہ سالاروں کو بھی امیر المؤمنین کے نام سے یاد کیا جاتا۔ اور ایام جاہلیت میں عرب لوگ آنحضرت ﷺ کو امیر مکہ یا امیر حجاز کہا کرتے۔ اور صحابہ کرام حضرت سعد بن ابی وقاص رضؓ کو امیر المؤمنین کہتے۔ کیونکہ جنگ قادسیہ میں آپ مؤمنین کے سردار مقرر ہوئے تھے۔ اور یہی صحابہ اس وقت مسلمانوں میں سربرآوردہ اشخاص شمار ہوتے۔ پھر کبھی کبھی بعض صحابہ نے حضرت عمر رضؓ کو امیر المؤمنین کے لقب سے پکارا تو سب سننے والوں نے اس لقب کو پسند کیا۔ اور خود بھی اسی لقب سے پکارنے لگے۔ کہا جاتا ہے کہ عبداللہ بن جحش رضؓ نے سب سے پہلے حضرت عمر رضؓ کو امیر المؤمنین کے لقب سے پکارا۔ بعض کہتے ہیں کہ عمرو بن العاص رضؓ اور مغیرہ بن شعبہ رضؓ سے اس لقب کی ابتدا کی۔ اور ایسی بھی روایت ہے کہ ایک قاصد کسی جیشِ اسلامی کی فتح کی خوشخبری لایا اور مدینہ میں پہنچا تو حضرت عمر رضؓ کو پوچھنے لگا اور کہنے لگا کہ امیر المؤمنین کہاں ہیں۔ مؤمنین نے اس لقب کو سنا تو بہت پسند کیا۔ اور اس کی اس ایجاد پر تعریف کی کہ واقعی اس نے خوب لقب دیا۔ حقیقت میں حضرت عمر رضؓ مؤمنین کے امیر ہی تو ہیں۔ پھر سب آپ کو اسی لقب سے پکارنے لگے۔ اور اس کی ایسی شہرت ہوئی کہ یہ خلافت بعد خلافت بطور وراثت چلتا رہا۔ اور دولتِ بنی امیہ میں بھی یہی لقب رواج پذیر رہا۔ اور خلفا کے علاوہ کسی اور کو اس لقب سے یاد نہ کرتے۔ اس کے بعد شیعوں نے حضرت علی رضؓ کو امام کے نام سے مخصوص کیا۔ گویا اس امامت کی صفت ٹھہراتے ہوئے جو خلافت کی مرادف ہے اور اپنے اس مذہب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ حضرت ابو بکر رضؓ کے مقابلہ میں حضرت علی رضؓ ہی امامت نماز کے زیادہ حقدار تھے تو حضرت علی رضؓ کو مخصوص اس لفظ سے خطاب دینا ان شیعوں کی ایجاد ہے۔ پھر بعد کے آنے والے خلفاء کو یہ امام ہی کے نام سے موسوم کرتے رہے لیکن جب انہوں نے زمام حکومت سنبھالی تو امام کے لقب کو امیر المؤمنین کے لقب سے بدل دیا۔ چنانچہ شیعہ بنی العباس کا یہی عمل رہا کہ ابراہیم تک تو وہ اپنے ائمہ کو امام کے نام سے یاد کرتے۔ مگر جب ان کی دعوت کھلم کھلا ظاہر ہوئی اور بنی امیہ سے جنگ وجدال کے لئے علم و رایات ترتیب دیئے جانے لگے۔ اور پھر آخر ابراہیم مارے گئے تو ان کے بھائی سفاح کو شیعوں نے امیر المؤمنین کا لقب دے دیا۔ ور افریقہ کے رافضیوں نے بھی ایسا ہی کیا کہ وہ اولاد اسماعیل میں سب کو امام ہی کہتے رہے۔ یہاں تک کہ عبید اللہ المہدی اور اس کے بعد اس کے بیٹے ابو القاسم کو بھی انہوں نے امام ہی کہا۔ مگر جب ان کی سلطنت کی جڑ بنیاد مضبوط ہو گئی تو انہوں نے اپنے اماموں کو امیر المؤمنین کہنا شروع کر دیا۔ اور مغرب میں ادارسہ نے بھی اپنا یہی طریقہ رکھا کہ ادریس کو امام کہتے رہے۔ اور اسی طرح ان کے بیٹے ادریس اصغر کو بھی۔ اس کے بعد امیر المؤمنین کا لقب پھر خلفا میں چلا۔ اور یہ خاص طور سے ان فرمانرواؤں کے لئے تمغۂ امتیاز بنا جو حجاز، شام اور عراق کی عنان حکومت سنبھالے ہوئے تھے جو مقامات امواطن عرب یا دیار عرب کہلاتے ہیں۔ اور جو درحقیقت مراکز دولتِ اسلامیہ ہیں۔ اور اہل دین و فتح کے مستقر۔ پھر جب سلطنت شباب پر آئی تو خلفا نے آپس میں ایک دوسرے سے تمیز کے لئے اور القاب بھی اختیار کر لئے۔ کیونکہ امیر المؤمنین کا لقب چونکہ سب میں مشترک تھا اس لئے یہ باعثِ تمیز نہیں ہو سکتا تھا۔ مثلاً بنی العباس نے سفاح، منصور، مہدی، ہادی اور رشید وغیرہ جیسے القاب وضع کر لئے جن کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ یہ لقب ان کے برگزیدہ ناموں کے لئے پردہ بن جائیں۔ اور خاص و عام ان کے نام زبان پر لاکر ان کی توہین نہ کریں۔ چنانچہ انہیں

ملکی قسم کے لقبوں کی رسم اس خاندان میں چلتی رہی۔ یہاں تک کہ افریقہ میں عبیدیین نے بھی اسی رسم کو توڑا اور مرغ حالانکہ اس سے پہلے مشرق میں بنو امیہ نے یہ القاب اختیار نہیں کئے۔ کیونکہ ان میں اس وقت بدویت و سادگی عربوں کی تو پوری موجود تھی۔ عربی بو باس و خصلت ان میں بحال خود باقی تھی غرض انہوں نے اس تک بدویت کو خیر باد نہیں کہا تھا اور نہ حضارت سے وہ کسی طرح آشنا تھے۔ اور اندلس میں بنو امیہ نے اپنے مشرقی اسلاف کے القاب اختیار کئے۔ اگرچہ وہ خود تہذیب اسلاف کے مقابلہ میں کمتری کے معترف تھے۔ کیونکہ وہ اصل مرکز عرب یعنی خلافت اور اس کا دارالحکومت ان کے ہاتھ سے نکل چکا تھا جو عصبیت عرب کا سرچشمہ تھا اور اس کا خاص مرکز۔ لیکن بہرحال ان کے لئے یہ دوری اور کمزوری باعث ہوئی کہ یہ ان خطرات و مہالک کے شکار نہیں ہوئے جن کے بنی العباس لقمہ بنے۔ اب جب چوتھی صدی کے شروع میں عبدالرحمٰن ثالث یعنی ناصر الدین بن محمد بن الامیر عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمٰن کا عہد سلطنت شروع ہوا اور مشرق میں خلافت عباسیہ پر جو کچھ بیتی اور گذری تھی وہ زبان زد خلق ہوئی کہ عجم اس پر چھا گئے۔ اور یہ کہ خلفاء میں بغاوت و سرکشی بھی ہوا اور قتل و غارت کا سلسلہ بھی چلا۔ تو عبدالرحمٰن نے بھی خلفائے مشرق و افریقہ کی طرح اپنا لقب امیر المومنین الناصر لدین اللہ رکھا۔ عبدالرحمٰن کے بعد پھر یہ رسم پچھلوں میں چل پڑی کہ خلفا امیر المومنین کے ساتھ خود یہ مخصوص القاب چسپاں کرتے رہے۔ گویا یہ رسم ان میں ابتدائی تھی ان سے آخر میں اس کا پتہ نہیں چلتا۔ بہرحال عبدالرحمٰن کے بعد تقریباً کافی یہ سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک کہ عربی عصبیت نے دم توڑا۔ اور خلافت کا نام مٹا۔ ادھر عجم کے غلام بنی العباس پر چھا گئے عبیدیین کے پروردہ قاہرہ میں ان پر صنہاجہ مغرب میں امرائے افریقہ و زناتہ پر آئے اور ملوک طوائف اندلس میں بنو امیہ پر چھا گئے۔ اور طوائف کو آپس میں بانٹ لیا۔ اور خلافت اسلامیہ کا شیرازہ بکھرا تو مغرب و مشرق میں ملوک نے القاب میں اپنا رویہ بدلا۔ سلطان کے نام سے تو سبھی موسوم تھے۔ مگر مشرق میں عجمی بادشاہوں کو کچھ خصوصی القاب خلفائے عباسیہ کی طرف سے سرفراز ہونے لگے۔ جن سے یہ جتلانا ہے کہ شاہان عجم خلفاء کے مطیع و فرمانبردار ہیں۔ اور ان کی سلطنت خلفا کی نظر میں قابل تحسین ہے۔ مثلاً شرف الدولہ عضد الدولہ، رکن الدولہ، معز الدولہ، نصیر الدولہ، نظام الملک، بہاء الدولہ، ذخیرۃ الملک وغیرہ۔ یہی حال عبیدیین کا تھا کہ وہ بھی امرائے صنہاجہ کو خصوصی القاب عطا کرتے۔ پھر جب صنہاجہ خلافت پر پورے غالب آگئے تو انہوں نے انہیں القاب پر کفایت کی۔ اور خلافت کے القاب سے کنارہ کش رہے۔ گویا خلافت کے ساتھ ایک ادب و احترام کا رویہ ظاہر کرتے ہوئے اور بتاتے ہوئے کہ القاب خلافت خلافت ہی کے صفات امتیازیہ ہیں جس میں غیر کو شرکت کا کوئی حق نہیں۔ یہ ہم پہلے بتا چکے کہ غاصبین و متغلبین کا یہی رویہ ہوتا ہے۔ مشرق میں عجمیوں نے جب ملک پر خود مختاری صحیح معنی میں پالی۔ اور ان کی سلطنت کے قدم پورے جم گئے۔ اور دوسری طرف خلافت کی عصبیت رخو چکر ہوئی تو انہوں نے اپنے خاص خاص القاب اختیار کرلئے۔ مثلاً ناصر و منصور وغیرہ۔ اور پچھلے القاب میں خفیف سی تبدیلی کرکے یہ ظاہر کرنے لگے کہ گویا اب ان کی گردن خلفاء کی ولا و اطاعت سے پوری نکل گئی۔ مثلاً دولت کی جگہ دین کا لفظ رکھ کر یوں کہلائے جانے لگے۔ صلاح الدین، اسد الدین اور نور الدین وغیرہ۔ ادھر اندلس میں ملوک طوائف کا یہ عمل رہا کہ انہوں نے القاب خلافت کو آپس میں بانٹ لیا۔ کیونکہ ان کی استبدادیت زبردست تھی۔ اور وہ پھر آخر خلافت کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے تو انہوں نے ناصر، منصور، معتمد، مظفر وغیرہ القاب اپنے رکھ لئے جیسا کہ ابن شرف ان کی مذمت میں کہتا ہے۔

مِمَّا يُزَهِّدُنِي فِي أَرْضِ أَنْدَلُسٍ
أَسْمَاءُ مُعْتَضِدٍ فِيهَا وَمُعْتَمِدٍ
أَلْقَابُ مَمْلَكَةٍ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا
كَالْهِرِّ يَحْكِي انْتِفَاخًا صَوْلَةَ الْأَسَدِ

سرزمین اندلس میں معتمد و معتضد کے نام مجھے ناگفتی پر آمادہ کرتے ہیں۔ کہ انہوں نے ملوکانہ القاب اختیار کر لئے ہیں۔ ان کی مثال ایسی ہے جیسے کہ بلی پھول کر شیر کی صورت بننا چاہتی ہو۔

ہاں البتہ ان لئے صنہاجہ نے انہیں القاب پر کفایت کی جو ان کو خلفائے عبیدیین کی طرف سے عطا ہوا کرتے تھے۔ مثلاً نصیر الدولہ، معز الدولہ وغیرہ اور یہ القاب ان کو اس وقت سرفراز ہوئے تھے کہ انہوں نے دعوت عباسیین کے مقابلہ میں دعوت عبیدیین کی صدا بلند کی تھی۔ پھر ان کو خلافت سے بہت دوری ہو گئی۔ اور اس کے عہد کو یہ بھول بھال گئے تو ان القاب کے الفاظ بھی ان کے دماغ سے نکلے اور پھر صرف لفظ سلطان ان کے نام کے لئے باعث زیب و زینت بنا۔ یہی حال مغرب میں مغراوہ کا ہوا کہ انہوں نے سب القاب چھوڑ کر سلطان کے لقب کو پسند کیا۔ کیونکہ ان کی بدویت و سادگی یہی چاہتی تھی۔

اور مغرب میں جب خلافت کے آثار مٹے اور ملک لمتونہ یوسف بن تاشفین بربر کی طاقت کو اپنی پشت پناہی میں لئے ہوئے اٹھا اور سمندر کے ہر دو طرف مراکش و اندلس پر قابض ہو گیا۔ تو یہ چونکہ از خود نیک طینت و نیک خصلت تھا اور اقتدار دوست بھی، اس لئے اس نے ارادہ کیا کہ خلیفہ کے حلقۂ اطاعت میں آ جائے تاکہ مراسم دینیہ کی ایک گونہ تکمیل ہو۔ لہٰذا اس مقصد کے پیش نظر اس نے عبداللہ بن العربی اور اس کے بیٹے قاضی ابوبکر کو جو اشبیلیہ کے مشائخ میں سے تھے۔ بطور وفد مستظہر باللہ عباسی کے پاس بھیجا۔ رسم بیعت کی تکمیل کے لئے اور یہ درخواست لے کر کہ خلیفۂ بغداد اس کو مغرب کا والی مقرر کرے۔ چنانچہ یہ وفد یہ خوش خبری لے کر لوٹا کہ یوسف خلافت کی جانب سے مغرب پر نائب مقرر ہوا اور اس کو اختیار ملا کہ خلافت کے مخصوصات لباس و رتبہ وغیرہ اختیار کرے۔ اور فرمان خلافت میں بھی اس کو امیر المؤمنین کے لقب سے خطاب کیا گیا۔ لہٰذا اس نے یہی لقب رکھ لیا۔ یوں بھی کہا جاتا ہے کہ یوسف بن تاشفین کو اس واقعہ سے پہلے بھی مرابطین امیر المومنین ہی کہا کرتے تھے۔ مگر اس کے باوجود خلافت عباسیہ کا ادب و احترام پورا پورا اپنے دل میں رکھتے تھے۔ کیونکہ یہ یوسف خود بھی اور ایسے ہی اس کی قوم مرابطین دین کے سچے پیرو اور سنت کے متبع تھے۔

اس کے بعد مہدی نے دعوت حق کا علم بلند کیا اور اشعریہ کا ہم خیال ہوا۔ اہل مغرب کو آمادہ کیا کہ سلف کے نشانات قدم پر چلیں اور ظواہر شریعت مثلاً مسئلۂ تجسیم وغیرہ کو چھوڑ چھاڑ دیں جیسا کہ اشاعرہ کا مشہور مذہب ہے اس کے متبعین "موحدین" کے نام سے مشہور ہوئے۔ پھر مہدی کو یہ بھی پتہ تھا کہ اہل بیت رضوان اللہ علیہم اجمعین امام معصوم کے قائل ہیں کہ اس کا ہر زمانہ میں موجود ہونا ضروری ہے۔ تاکہ نظام عالم قائم رہ سکے تو اس کا نام بھی امام پڑا۔ کیونکہ ابھی بیان ہوا کہ شیعہ اپنے خلفاء کو امام ہی کا لقب دیا کرتے تھے۔ پھر امام کے ساتھ معصوم کا نام بھی بڑھا۔ گویا اسی عقیدہ کا اظہار کرتے ہوئے کہ امام کو معصوم بھی ہونا چاہئے۔ اس نے امیر المؤمنین کے لقب سے یوں گریز کی کہ اول تو شیعوں کا مذہب قدیم یہی ہے کہ وہ اپنے خلفاء کو امام کے نام سے پکارتے ہیں۔ دوسرے اس میں یہ بھی مصلحت تھی کہ کہیں خلفائے مشرق کے القاب و اولاد سے مشابہت نہ پیدا ہو جائے۔ پھر اس کی جانشینی عبدالمؤمن کو ملی تو اس نے امیر المؤمنین کا لقب اختیار کیا۔ اور اس کی

اولاد بھی اسی لقب سے مشہور رہی۔ اور اسی طرح ان کے بعد آل ابی حفص نے اسی لقب کو [illegible] افریقیہ کے ماتحت [illegible] اس
لقب کے دوسروں سے زیادہ حقدار ہیں کیونکہ ان کا شیخ الشیوخ مہدی ہو چکا ہے [illegible] اور جس کے اولیاء بھی
[illegible] انہوں نے [illegible] کو ان میں اختیار کیا تھا قریش کی عصبیت [illegible] ملوک کے [illegible]
[illegible] کا رواج تھا [illegible] سلطنت کا [illegible]
[illegible] ہے۔ اور [illegible] کی طرح امیر المومنین کے لقب سے [illegible] خلافت کا [illegible]
[illegible] کیونکہ وہ اسی کو ان [illegible] کے [illegible] تھے پہلے [illegible]
پھر ان کے پیچھے بھی اسی لقب کو پسند کرتے [illegible] یہاں تک کہ [illegible] لقب کے [illegible]
اور ملک کے کمال اور حکومت کے [illegible]

تینتیسویں فصل

(مذہب عیسائیت میں الفاظ "پاپا" و "بطرک" کی تشریح [illegible])

[illegible] مذہب [illegible] کے بعد قوم میں ایک ایسی ہستی کا ہونا [illegible] ہے جو [illegible] قوم کو [illegible]
ہوئے احکام و مسائل دین پر کاربند رکھے [illegible] شخص [illegible]
[illegible] ہو گا جو معلوم ہو چکا کہ اجتماع [illegible] کے لئے قانون سیاست [illegible] ایک
ایسے شخص [illegible] ہے جو لوگوں کی مصلحتوں کی دیکھ بھال کرے [illegible]
[illegible] سے ہستی کو بادشاہ و سلطان کہا جاتا ہے [illegible]
دین [illegible] جمعیت رکھتا ہو [illegible] جیسے [illegible] جائے
چلائی جائیں۔ خواہ بصورت [illegible] رغبت [illegible] خلافت [illegible] مسلمانوں میں
ساتھ ساتھ [illegible] لیا [illegible] خلافت [illegible]
اور سلطنت کے ساتھ [illegible] خلافت کا [illegible] اور دین کی بنیاد مضبوط [illegible] ان [illegible]
(۲) دعوت کا یہ حال نہ تھا۔ نہ وہ [illegible] دنیا میں پھیلنے [illegible] جہاد [illegible] مذہبی [illegible] تھی [illegible]
[illegible] سے [illegible] جنگ [illegible] تھیں۔ اسی لئے ان میں جو دین کی حفاظت [illegible] قائم ہو [illegible]
کا نائب خلیفہ یا جانشین مقرر ہوا تو اس نے سیاست ملکی سے کوئی سروکار نہیں رکھا [illegible] اور وہ محض بالعرض
یا کسی غیر دینی امر کی وجہ سے مثلاً عصبیت کے تقاضا کے بموجب۔ کیونکہ عصبیت [illegible] حکومت و اقتدار کا تقاضا کرتی
ہے [illegible] سیاست سے بے تعلقی یوں تھی کہ ان پر ان کے دین کی طرف سے [illegible] ڈالی گئی تھی کہ وہ دوسری
قوموں پر غلبہ حاصل کر کے ان کو دین پر چلنے پر مجبور کریں جس طرح مذہب اسلام میں پابندی لگائی گئی ہے ان سے مطالبہ
محض یہ تھا کہ صرف اپنی خاص قوم [illegible] رکھیں۔ چنانچہ اس حقیقت کا ثبوت [illegible] واقعہ سے ملتا ہے کہ موسیٰ
علیہ السلام کے بعد بنی اسرائیل میں حکومت و سلطنت کا تقریباً چار سو برس تک کوئی ذکر و فکر ہی نہ رہا۔ ان کی
تمام توجہ اس پر صرف ہوئی کہ کسی صورت سے دین کی بنیادیں مضبوط ہو جائیں۔ اور جو شخص اس دینی ذمہ داری کا حامل

ہوتا تھا اس کو "کاہن" کہتے تھے۔ اس کو گویا موسیٰ علیہ السلام کی خلافت و نیابت کا مرتبہ حاصل تھا۔ یہ امور نماز و قربانی کی نگرانی کرتا۔ عہدہ کہانت کے لئے یہ شرط تھی کہ کاہن ہارون علیہ السلام کی اولاد سے ہو۔ کیونکہ موسیٰ علیہ السلام نے کوئی اولاد نہیں چھوڑی تھی۔ پھر سیاست چلانے کے لئے جو اجتماع بشری کے لوازم طبعیہ میں سے ہے انہوں نے ستر سردار چھانٹے تھے جو احکام عامہ کا لوگوں میں اعلان کرتے تھے۔ اور کاہن ان میں سب سے بڑا دینی مرتبہ رکھتا تھا اور دنیوی امور سے کوئی سروکار نہیں رکھتا تھا۔ ایک مدت تک یہی اسلوب نظام رہا۔ یہاں تک کہ بنی اسرائیل میں عصبیت نے زور پکڑا اور شوکت ملکی بڑھی تو یہ بنی اسرائیل بیت المقدس اور اس کے قریب وجوار کی زمین پر قابض ہو گئے اور کنعانیوں کو دبا لیا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زبانی ان کو خوشخبری مل چکی تھی کہ ایک وقت وہ اس مقدس سرزمین کے وارث ہوں گے۔ پھر فلسطین کی قومیں اور کنعان، ارمن اردن، عمان، عرب ان سے نبرد آزما ہوئے۔ اس وقت ان کی ریاست و حکومت کی باگ انہیں منتخب شدہ سرداروں کے ہاتھوں میں تھی۔ تقریباً چار سو برس تک عنان حکومت یہی سنبھالے رہے۔ گویا ان کے دور میں بنی اسرائیل کو صورت سلطنت نصیب نہ ہوئی۔ اس لئے یہ سب قوموں سے پٹتے رہے۔ وہ بتیس دانتوں میں ایک زبان بنے رہے۔ پھر ان میں طالوت بادشاہ کی حیثیت سے اٹھے جنہوں نے قوموں کا تختہ الٹ دیا جالوت بادشاہ فلسطین مارا گیا۔ پھر طالوت کے بعد حضرت داؤد و سلیمان علیہما السلام یکے بعد دیگرے تخت شاہی پر رونق افروز ہوئے۔ اور ان کی سلطنت نے زور پکڑا یہاں تک کہ حجاز تک پھیل گئی۔ ادھر اطراف یمن و بلاد روم سے جا ٹکرائی۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کے بعد عصبیت کے تقاضا کی بنا پر سلطنت اسباط پر بٹی۔ اور اس کے دو حصے ہو گئے جزیرہ و موصل پر دس سبط فرمانروائی کرنے لگے اور قدس و شام بنی یہوذا و بنیامین کے زیر نگیں آئے۔ پھر بابل کا بادشاہ بخت نصر تھا اور اس نے ان کے ہاتھ سے سلطنت چھین لی۔ پہلے اسباط عشرہ پر قابو پایا۔ پھر بنی یہوذا کو دبا لیا۔ گویا بنی اسرائیل کی ہزار سالہ حکومت نے بخت نصر کی گود میں دم توڑا۔ بخت نصر نے ان کی مسجد کو تباہ کیا۔ تورات کو جلا دیا اور ان کے دین کو مٹا ڈالا۔ اور ان کو اصبہان و بلاد عراق کی طرف جلا وطن کر دیا یہاں تک کہ کسی کیانی بادشاہ نے ستر برس کے بعد ان کو پھر ان کے اصلی مقام کی طرف لوٹایا۔ انہوں نے اپنے وطن میں پہنچ کر مسجد کی تعمیر کرائی دین کو از سر نو پھیلایا اور حسب سابق دینی سرداری کاہنوں کے ہاتھ میں دی۔ اور فرمان کیانیوں ہی کا چلتا رہا۔ ایک زمانہ گذرنے پر اسکندر اور یونان فارس پر چھا گئے۔ اور یہود ان کے زیر اقتدار آ گئے۔ اس کے بعد یونانیوں کی سلطنت کے تاروپود بھی کمزور پڑ گئے۔ اور بنی اسرائیل عصبیت کے بل بوتے پر ان کے اوپر پلٹ پڑے حتیٰ کہ خود کو ان کی غلامی سے چھڑا لیا۔ قوم کی کمان کاہنوں کے ہاتھ میں آئی جو بنی حشمنائی کی اولاد میں سے تھے یہ سب مل کر یونان سے لڑے اور ان کا خاتمہ کیا۔ پھر روم ان پر چڑھ آئے اور انہوں نے ان پر غلبہ پاکر ان کو اپنا محکوم بنا لیا۔ بعد ازیں رومی بیت المقدس کی طرف بڑھے۔ جہاں بنی ہیرودس بنی حشمنائی کے خویش حکمرانی کر رہے تھے بیت المقدس کا محاصرہ کر لیا۔ اور ایک مدت تک محاصرہ قائم رہا۔ آخر یہ کہ رومیوں نے بزور اس کو فتح کر لیا۔ رومیوں نے بیت المقدس میں داخل ہو کر خون کی ندیاں بہا ڈالیں۔ مکانات کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور بیت المقدس کو پھر مسمار کر دیا۔ ہیرودس کی اولاد کو روم کی طرف جلا وطن کر دیا یا اس سے بھی پرے یہ گویا مسجد کی دوسری مرتبہ بربادی تھی۔ اسی واقعہ کو یہود "جلوہ کبریٰ" (بڑی جلا وطنی) کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اب اس کے بعد ان کی سلطنت میں جان نہیں پڑی۔ کیونکہ یہ عصبیت کھو بیٹھے تھے۔ بلکہ رومی حکومت کی غلامی میں زندگی کے دن کاٹنے لگے۔ ان کے دین کی ریاست اعلیٰ کاہنوں

کے ہی ہاتھ میں رہی۔ جیساکہ دستور چلا آتا تھا۔

اس کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا دور مبارک آیا۔ اور آپ نیا دین لے کر تشریف لائے جو شریعت موسوی کے اکثر حصہ کا نسخ اپنے ساتھ لایا۔ آپ کے ہاتھ سے عجیب معجزے ظاہر ہوئے۔ مثلاً مادر زاد اندھے اور کوڑھی کا اچھا ہونا، مردوں کا جی اٹھنا وغیرہ۔ آپ کے ہاتھ پر بہت سے ایمان لے آئے جن میں بارہ آپ کے حواری تھے۔ آپ نے ان کو مختلف اطراف میں دین کا مبلغ بنا کر بھیج دیا۔ یہ وہ دن تھے کہ اغسطس قیصر اول تخت سلطنت پر متمکن تھا۔ اُدھر ہیرودس یہودیوں پر فرمانروائی کر رہا تھا جو بنی حشمنائی کا ملک دبا بیٹھا تھا۔ یہودی حضرت مسیح علیہ السلام سے حسد کرنے لگے۔ اور ان کی تعلیم کو جھٹلانے لگے۔ اور اسی بنا پر ان کے بادشاہ ہیرودس نے اغسطس قیصر روم کو لکھ لکھ کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے خلاف خوب بھڑکا دیا۔ اور پھر آخر اغسطس نے آپ کے قتل کا حکم جاری کر دیا۔ اس کے بعد وہی واقعات پیش آئے، جن کا ذکر قرآن کریم میں آ چکا ہے۔ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر اٹھا لئے گئے تو حواری تبلیغ مذہب کے لئے مختلف اطرافِ ملک میں پھیل گئے۔ اور زیادہ تر ملک روم تک پہنچے۔ بطرس ان میں سب سے بڑا تھا۔ یہ قیاصرہ کے دارالملک رومہ میں پہنچا۔ انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر اتری ہوئی انجیل کو اختلافِ روایات چار نسخوں میں ضبط کیا۔ متی نے بیت المقدس میں انجیل عبرانی زبان میں لکھی جس کا ترجمہ لاطینی زبان میں یوحنا بن زبدی نے کیا۔ لوقا نے انجیل لاطینی زبان میں لکھی اور اکابر روم کے پاس اس کو بھیجا یہ دوسری انجیل تھی۔ تیسری انجیل یوحنا بن زبدی نے رومہ میں تالیف کی چوتھی انجیل بطرس نے لاطینی میں لکھی اور اس کی نسبت اپنے شاگرد مرقس کی طرف کی۔ یہ چہار نسخ آپس میں مختلف تھے اور سب کے سب وحی منزل من اللہ بھی نہ تھے۔ ان میں حضرت عیسیٰؑ اور حواریوں کے کلام کی آمیزش بھی جا بجا تھی۔ پھر احکام کا حصہ ان میں بہت تھوڑا تھا۔ زیادہ تر قصص و نصیحتیں تھیں۔

جب ترتیب نسخہ جات سے فارغ ہوئے تو سب حواری رومہ میں جمع ہوئے اور انہوں نے مذہب عیسائی کے قوانین وضع کئے اور ان سب کو اقلیمنطس کے سپرد کیا جو بطرس کا شاگرد تھا۔ انہوں نے چند اور کتابیں بھی یہیں ترتیب دیں جو قابلِ عمل و قابلِ قبول تھیں۔ مثلاً یہودیوں کی قدیم مذہبی کتاب تورات جو پانچ جلدوں پر مشتمل تھی کتاب یوشع، کتاب القضاۃ، کتاب راعوث، کتاب یہوذا، اسفار الملوک چار جلد، کتاب بنیامین، کتاب المقابیین ابن کریون کی تین جلد، کتاب عزرا الامام، کتاب اوشیر، قصۂ ہامان، کتاب ایوب الصدیق، کتاب مزامیر داؤد علیہ السلام، کتاب سلیمانؑ پانچ جلد، کتاب نبوات الانبیاء الکبار والصغار سولہ جلد، کتاب یشوع بن شارخ وزیر سلیمانؑ۔ چار نسخے انجیل کے حواریوں کے تیار کردہ، کتب قتالیقون سات رسائل، آٹھواں ابرکسیس حضرات رسل کے قصوں میں، کتاب بولس چودہ رسائل، کتاب اقلیمنطس احکام میں۔ کتاب ابوغالمسیس جس میں یوحنا بن زبدی کے خواب کا قصہ ہے۔

قیاصرہ روم کا رویہ مذہب عیسائیت کے ساتھ مختلف رہا۔ کبھی انہوں نے اس مذہب کو نوازا اس کے پیروؤں کی عظمت کی کبھی اس سے دست بردار ہوئے۔ بلکہ عیسائیوں کے قتل و غارت کو روا رکھا۔ قیاصرہ کا طرزِ عمل یوں ہی رہا آخر یہ کہ قسطنطین کا عہد آیا۔ اور یہ اس مذہب کا حلقہ بگوش ہوا۔ اور پھر اس کے جانشین بھی مذہب عیسائیت پر قائم رہے۔ اس مذہب کا خاص ذمہ دار شخص جو رسوم دینیہ کا ملک میں پھیلانے اور قائم رکھنے کا مختار ہوتا ہے بطرک کہلاتا ہے۔ یہ پوری قوم کا سردار شمار ہوتا ہے اور حضرت مسیح علیہ السلام کی خلافت اس کو نصیب ہوتی ہے۔ یہ اپنے نائبوں

اور خلفا کو دین کے پرچار کے لئے دور دور کی نصرانی قوموں میں مقرر کرتا ہے جن کو اسقف کہتے ہیں۔ اور ان میں جو امام نماز پڑھاتا ہے، دینی فتوے صادر کرتا ہے قسیس کہلاتا ہے۔ اور جو خلوت نشینی و گوشہ نشینی کے لئے اپنے آپ کو وقف کرتا ہے اور عبادت سے ہی اپنا سروکار رکھتا ہے، اس کو راہب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان کی خلوتیں صوامع میں ہوتی ہیں۔

بطرس جو حواریین کا سردار حضرت مسیح کا شاگرد رشید تھا روم میں پہنچا اور دین نصرانی کی بنیادیں مضبوط کرنے لگا۔ مگر جب نیرون خامس قیصر تخت سلطنت پر بیٹھا تو اس نے دیگر بطارقہ و اساقفہ کے ساتھ بطرس کو بھی قتل کر دیا بطرس کے بعد روم میں آریوس نے اس کی دینی مسند سنبھالی۔ ادھر اسکندریہ، مصر و مغرب میں مرقاس سات سال سے دین کا پرچار کر رہا تھا۔ پھر اس کے بعد حنانیا اس کا جانشین ہوا اور بطرک کا لقب اس کو دیا گیا۔ گویا بطارکہ میں یہ پہلا شخص تھا۔ اس نے بارہ قسیس اپنی ہمراہی میں لے لئے اس مقصد سے کہ اگر وہ مر جائے تو ان بارہ میں ایک اس کی جانشینی کرے۔ اور پھر ایک اور قسیس منتخب کر کے قسیسین میں شامل کر لیا جائے اور یوں بارہ کی کمی پوری کر دی جائے اس طریقہ سے قسیس بطرک کے درجہ پر پہنچنے لگے۔ پھر عیسائیوں میں دینی قواعد و عقائد کے بارے میں سخت اختلاف اور نزاع برپا ہوا۔ آخر قسطنطین کے عہد میں بمقام نیقیہ ان کا ایک زبردست اجتماع ہوا جس میں یہ مقصد رکھا گیا کہ دینی تمام خلفشار دور کر کے جو مذہب حق ہو اس کو سب کے روبرو قلمبند کر دیا جائے چنانچہ تین سو اٹھارہ اساقفہ ایک نقطہ خیال پر جمع ہوئے اور دین کا ایک واحد نظام بنایا اس کو لکھا اور اس کا نام امام رکھا اس نئے نظام و دستور دینی کو گویا دین کا اصل اصول ٹھہرایا کہ جو بھی اختلاف ہو اس کی طرف رجوع کر کے اس کی اصلاح کر لی جائے۔ اس میں ایک اصول یہ بھی تھا کہ دین کا خاص ذمہ دار بطرک اس کا تعین و تقرر اور اس کا انتخاب قسیسوں کی رائے و اجتہاد پر نہ ہو۔ جس کی رسم حنانیا شاگرد مرقاس نے ڈالی تھی۔ بلکہ بطرک کا چناؤ عام دیندار اور سارے مذہب کی رائے سے ہو۔ چنانچہ اس اصول پر یوں ہی عمل درآمد ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ دینی قواعد کے انضباط و تقرر میں پھر اختلاف پڑا اور آراء بٹ گئیں۔ مگر مختلف اجتماعات سے وہ پھر ایک مرکز پر متفق الخیال ہو گئے۔ اور بطرک کے بارے میں وہی رائے عامہ کا طریق رائج رہا۔ اساقفہ بطارکہ کے بمنزلہ نائب تصور کئے جاتے۔ اور جس طرح عام لوگ اساقفہ کو پاپا کے لفظ سے خطاب کرتے۔ اسی طرح یہ خود اساقفہ بھی بطارکہ کو پاپا ہی کہتے۔ اور یوں ان کی عظمت کا اظہار کرتے۔ تب اس رسم کو عرصہ گذر گیا تو اساقفہ و بطارکہ میں اس اشتراک اسمی سے تمیز کرنا مشکل ہو گیا۔ لہٰذا انہوں نے بطرک کو باما (پوپ) کہنا شروع کیا جس کے معنی اب الآبا کے ہیں۔ جرجیس بن العمید کی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ نام سب سے پہلے مصر میں بولا گیا۔ پھر یہ لقب روم کے بطرک اعظم کو سرفراز ہوا کیونکہ بطرس اعظم کا جانشین دراصل یہی تھا چنانچہ اس وقت تک بطرک روم پاپاہی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔

پھر نصاریٰ میں دینی اختلاف پیدا ہوا اور حضرت مسیح علیہ السلام کے بارے میں عقیدہ رکھنے میں یہ مختلف الرائے و مختلف القول ہو گئے۔ اور الگ الگ جماعتیں اور جدا جدا فرقے بن گئے۔ ان میں سے ہر فرقہ اپنے ہم خیال بادشاہ کی پشت پناہی میں حریف پر غالب آنے کی کوشش کرتا۔ اسی لئے مختلف زمانوں میں مختلف فرقوں کا زور ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ بالآخر ان میں کل تین فرقے قابل لحاظ قرار پائے۔ یعنی ملکیہ، یعقوبیہ، نسطوریہ۔ ہر ایک نے اپنا علیحدہ علیحدہ بطرک مقرر کر لیا۔ روم کا بطرک آج بھی ملکیہ کے عقیدے کے مطابق پاپاہی کہلاتا ہے۔ روم فرنگیوں کی خاص بستی ہے۔ اور وہاں کا اقتدار اعلیٰ بھی

انہیں کو نصیب ہے۔ فرقۂ یعقوبیہ کا بطرک مصر میں رہتا ہے اور حبشی اس کے دین پر چلتے ہیں۔ بطرک مصر کی ماتحتی میں بہت سے اساقفہ ہیں جو وقتاً فوقتاً دین برقرار رکھنے میں اس کی نیابت و جانشینی کرتے ہیں۔ مگر بابائے لقب سے صرف روم ہی کا بطرک مشہور ہے۔ یعقوبیہ میں یہ رسم نہیں۔

فرنگیوں میں بابا بہت بڑی و بااثر شخصیت کا مالک ہوتا ہے۔ بادشاہ کا انتخاب اپنی رائے و مرضی سے کر سکتا ہے اسی لئے ان فرنگیوں میں اختلافات کو وہ ہی دفع کر سکتا ہے اور آپس کی نزاعات میں یہ سب اپنا معاملہ و مقدمہ اسی کے پاس لے جاتے ہیں اور اسی سے فیصلہ طلب کرتے ہیں اور نشست سے کہیں چھوٹے بڑے اور بطرک بھی اپنے فیصلوں میں شخصیت کا بہت بڑا دخل رکھتا ہے اور سب میں جو قوی ہے اسی کے حق میں فیصلہ دیتا ہے۔ اس مقصد کے پیش نظر صاحب شخصیت سب کو اپنے دلوں میں خوف رکھتا ہے۔ بابا شاہ کو انبرو... امیراطور کہتے ہیں۔ یہ تاج شہنشاہی اپنے سر پر رکھتا ہے۔ اور اسی لئے یہ تاجدار بادشاہ لہلاتا ہے بہت ممکن ہے ... یعنی تاجدار بادشاہ ہی کے ہوں۔ لہٰذا لفظ بابا (پوپ) اور کاہن کی یہ مختصر سی تشریح تھی جو ... ہوئی واللّٰہ یُضِلُّ مَنْ یَّشَآءُ وَیَہْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ۔

چونتیسویں فصل

(ملکی و سلطانی مناصب و مراتب اور ان کے القاب)

سمجھ لیجئے کہ بادشاہ خود اپنی ذات سے بہت ضعیف و کمزور ہے۔ اور باوجود اس ضعف و کمزوری کے ایک نہایت اہم بار اس کے کندھوں پر ڈال دیا گیا ہے۔ لہٰذا جب تک اس کے ابنائے جنس مدد و معاونت کا ہاتھ اس کی طرف نہ بڑھائیں وہ اس بار عظیم و امر خطیر کی ذمہ داریوں سے کس طرح عہدہ برآ ہو سکتا ہے جس کی احتیاج کی تو یہ نوبت ہے کہ خود اپنی موٹی ضروریات میں دوسروں کا دست نگر ہے تو اپنے ہم جنسوں پر سیاست رانی میں کیوں دوسروں کا محتاج نہ ہو جب کہ اس سلسلہ میں اس کو زبردست ذمہ داریاں انجام دینی پڑتی ہوں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کی مخلوق کی پوری پوری دیکھ بھال ان کے دشمنوں سے ان کی حفاظت و حراست۔ منصفانہ احکام جاری کر کے ایک کو دوسرے پر ظلم و تعدی سے روکنا ایک کے مال و اسباب کو دوسرے کی دست برد سے بچانا غرض ایک امن و سکون اور بے آزاری کی زندگی کے طریق پر سب کو چلانا یا ان عام معاملات کی دیکھ بھال جو مخلوق کی معاشی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً سامان کی لین دین میں پیمانوں اور باٹوں کی جانچ پڑتال۔ تاکہ کوئی کم نہ تولنے پائے۔ یا رائج سکہ کی پرکھ کہ کوئی کھوٹا جعلی سکہ چلن میں نہ آ جائے۔ یا سیاست و تعزیر کے اجرا میں اپنے اختیارات استعمال کرنے کہ سب کو اپنے قہر و فرمان کے ماتحت رکھے اور سب اسی کی رضامندی کے بندے ہوں اور اسی کی رائے کے فرمانبردار۔ اور بزرگی و شرف کا بھی ان میں وہی واحد مالک و مختار ہو غرض بادشاہ کو سب کے دلوں کو قابو میں لانے میں جو بار گراں برداشت کرنا پڑتا ہے وہ اندازہ سے اونچا ہے۔ اسی لئے بعض حکماء نے کہا ہے کہ پہاڑوں کو اپنی جگہ سے ہٹانا آسان ہے بہ نسبت اس کے کہ سب کے دلوں کو قابو میں لایا جائے۔ اور سب کو اپنی مرضی کا بندہ بنایا جائے۔ پھر مدد کے لئے بھی اگر نسبی رشتہ دار یا پرانے تربیت یافتہ اور پروردہ اشخاص مدد و معاونت کے لئے تیار ہو جائیں اور کمربستہ تو ان کی مدد کامل ترین ہوگی۔ کیونکہ ایسی صورت میں بادشاہ و معاونین

چونکہ خلق وسیرت میں ایک جیسے ہوں گے، مدد کی غرض باکمل طریق پوری ہوگی اور اس پر پورا فائدہ مرتب ہوگا۔ چنانچہ قرآن پاک میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے یہ الفاظ نقل ہیں " وَاجْعَلْ لِّیْ وَزِیْرًا مِّنْ اَهْلِیْ هٰرُوْنَ اَخِی اشْدُدْ بِهٖٓ اَزْرِیْ وَاَشْرِكْهُ فِیْٓ اَمْرِیْ (اے اللہ میرے گھر میں سے میرے بھائی کو میرا وزیر بنا۔ اور اس سے میری نبوت کو مضبوط کر۔ اور اسے میرے کام میں شریک کر دے) اور بادشاہ بھی ایک طریق سے مدد کا محتاج نہیں، کبھی تلوار سے مدد چاہتا ہے، کبھی قلم سے، کبھی رائے ومشورہ سے استعانت کرتا ہے اور کبھی حاجبوں و دربانوں کو مقرر کرکے، تاکہ لوگ اس پر بھیڑ نہ لگائیں کہ پھر وہ ان کے معاملات پر شستہ دل وسکون سے سوچ بچار نہ کر سکے اور ایسے آدمی کا بھی حاجتمند ہوتا ہے جو پورے ملک کی دیکھ بھال کر سکے اور بادشاہ کا اس پر پورا اعتماد و بھروسہ ہو۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی شخص کئی قسم کی مدد کے لئے کفایت کرتا ہے۔ اور کبھی مختلف اشخاص سے یہ سب مددیں بہم پہنچتی ہیں۔ پھر ایک نوع مدد بھی کئی مختلف انواع میں بٹ جاتی ہے مثلاً اہل قلم کا محکمہ کئی ذیلی شعبوں پر تقسیم ہے۔ جیسے صیغۂ رسائل ومخاطبات، صیغۂ جاگیر وعطیات، صیغۂ خراج، تقسیم تنخواہ، صیغۂ دیوان وسپاہ۔ یا مثلاً اہل سیف وسنان کا محکمہ، کہ یہ بھی مختلف شعبوں میں تقسیم ہے مثلاً محکمۂ فوج، محکمۂ پولیس، محکمۂ ڈاک، محکمۂ انتظام سرحدات وغیرہ۔

پھر یہ امر بھی ذہن نشین رکھئے کہ مذہب اسلام میں سلطانی عہدے اور منصب خلافت کی ماتحتی میں رہتے ہیں۔ کیونکہ خلافت دینی و دنیوی ہر دو امور کی مصالح کی ذمہ دار ہے۔ اس لئے آپ کو اسلام میں وہ احکام و قوانین بھی ملیں گے جو سلطنت سے تعلق رکھتے ہیں اور وہ بھی جو خلافت کے بارے میں مفید ہدایات بہم پہنچاتے ہیں۔ غرض ہر دو کے تفصیلی حالات کے متعلق وہ رہنمائی کرتے ہیں۔ یہ اس لئے کہ شریعت دراصل انسانی افعال واعمال کا ایک کامل نظام و دستور ہے اور ایک جامع قانون ہے جو تمدنی و دینی عمل انسانی کے لئے راہ ہدایت بنتی ہے۔ چنانچہ فقیہ کی پوری پوری ذمہ داری ہے کہ ملک وسلطان کے مرتبہ کی دیکھ بھال کرے۔ اور ان شرائط کی بھی جانچ پڑتال کرے جن کے ماتحت وہ مسند سلطنت پر متمکن ہو کر سلطان کہلائے جانے کا مستحق ہو سکتا ہے اور وہ شرائط بھی اس کے پیش نظر رہیں جن کی روشنی میں اس کا قائم مقام و معاون اس کی نیابت انجام دے سکے جس کو اصطلاح عام وزیر کہا جاتا ہے۔ حاصل یہ کہ فقیہ کا فرض ہے کہ وہ تمام احکام ملکی و مالی (معاملات دیوانی) و سیاسی (معاملات فوجداری) اور دیگر امور سیاسیہ خواہ مطلق ہوں خواہ مقید، سب پر اپنی کڑی جانچ رکھے اور زوال و برطرفی کے اسباب بھی نظر میں لائے بلکہ ملک وسلطنت کے کسی معاملہ کو بھی اپنی نگرانی سے باہر نہ ہونے دے۔ اسی طرح سلطنت کے یہ عہدے مثلاً وزارت، صیغۂ خراج و ولایت پر اپنی پوری نگرانی رکھے۔ اور اپنی رائے کے مطابق ان کو چلائے۔ یہ سب اس لئے کہ مذہب اسلام میں خلافت شرعیہ کے تمام احکام کا ملک میں نافذ وجاری ہونا لازمی ہے۔ البتہ ہماری غرض کتاب سے یہ بات خارج ہے کہ ہم ملک وسلطنت سے متعلقہ احکام شرعیہ کی تفصیل میں پڑیں اور ان کی بحث یہاں چھیڑیں۔ ہمارا مقصد سخن صرف اتنا ہے کہ وہ ملک و سلطنت جس کا تقاضا طبیعت عمران انسانی کرتی ہے اور جس کو نفس وجود بشر چاہتا ہے اس کے عہدے و منصب کیا کیا ہیں اور اس کا رتبہ کیا۔ نہ یہ کہ کون کون سے احکام شرعیہ ان سے متعلق ہیں۔ کیونکہ یہ احکام بسط وشرح کے ساتھ کتب احکام سلطانیہ میں مذکور ہیں۔ مثلاً قاضی ابی الحسن الماوردی کی کتاب یا دوسرے فقہائے عظام کی تصانیف۔ اگر آپ ان احکام کی معلومات بہم پہنچانا چاہیں تو ان کتب کی ورق گردانی کیجئے۔ آپ کو اس قسم کا کافی ذخیرہ ملے گا۔ اور ہم نے

خلافت کے مناصب جو علیحدہ بیان کئے ہیں۔ اس سے غرض محض یہ ہے کہ مناصب سلطانی و مناصب خلافت میں تمیز و فرق بخوبی آشکار ہو جائے۔ اس سے یہ مقصد نہیں کہ ساتھ ساتھ احکام شرعیہ کا ذکر بھی چھیڑا جائے اور ان کی تحقیق و تدقیق میں قلم فرسائی کی جائے۔ کیونکہ یہ چیز اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے۔ ہم تو عمران انسانی کی طبیعت اور وجود انسانی کے تقاضا کو سامنے رکھ کر ملک و سلطنت پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ۔

وزارت:۔ یہ منصب تمام سلطانی و بادشاہی منصبوں کی جڑ و بنیاد ہے۔ اس کا نام ہی اس کی اہمیت کو ظاہر کرتا ہے کیونکہ لفظ وزارت یا تو موازرت سے ماخوذ ہے جس کے معنی معاونت و مدد کے ہیں۔ یا یہ وزر سے نکلا ہے جو بوجھ اور ثقل کے معنی دیتا ہے۔ گویا لفظ سے اشارہ ہے کہ وزیر سلطنت وہ اہم عہدہ دار ہے جو سلطنت کا پورا بوجھ اپنے کندھوں پر رکھتا ہے اور تمام ماتحت عہدہ داروں کو کسی نہ کسی قسم کی مدد پہنچاتا ہے۔ ہم فصل اول میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ حالات سلطنت و تصرفات ملکی چار صورتوں سے خارج نہیں۔ یا تو یہ تصرفات ان امور سے متعلق ہوں گے جن سے سب لوگوں کی حفاظت و حراست کی جا سکتی ہے۔ اور اس کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں۔ مثلاً فوجی تنظیم، سامان و ہتھیاروں کی دیکھ بھال جنگ و حروب کا انتظام و انصرام۔ یا دیگر امور حفاظتی کی انجام دہی۔ تو جو شخص ان تمام امور کی دیکھ بھال کے لئے بادشاہ کی طرف سے متعین ہو۔ اس کو مشرق کی قدیم سلطنتوں میں بالعموم وزیر کہا جاتا تھا۔ بلکہ مغرب میں اب بھی اس منصب دار کو وزیر ہی کہتے ہیں۔ یا یہ تصرفات خط و مراسلات سے وابستہ ہوں جو باہر کے والیوں اور عاملوں کے ساتھ کی جائے۔ اور ان کے بارے میں تحریری احکامات صادر ہوں اس قسم کے منصب کی ذمہ داری رکھنے والا کاتب کہلاتا تھا جو آجکل کی ہماری موجودہ اصطلاح میں فارن سیکرٹری کہلاتا ہے۔ یہ گویا سلطنت کا دوسرا منصب ہوا تیسرا منصب یہ ہے کہ اس کے تحت خراج کے آمد و خرچ کے معاملات سرانجام پائیں۔ اور اس کی مکمل یادداشت کسی رجسٹر وغیرہ میں محفوظ رکھی جائے۔ اس منصب کے کفیل و مختار کو صاحب المال والجبایہ (دیوان کل) کہتے ہیں۔ اور آجکل دولت شرقیہ میں وزیر مال کہلاتا ہے۔ چوتھے منصب کی ذمہ داری یہ ہے کہ حاجتمندوں و ضرورتمندوں کو بادشاہ پر ہجوم و بھیڑ کرکے اس کو گھیرنے نہ دیا جائے کہ وہ معاملات کو سکون قلب کے ساتھ غور و لحاظ میں نہ لا سکے۔ اس ذمہ داری کا عامل حاجب کہلاتا ہے۔ یہ گویا کل چار ملکی منصب ہیں جو تمام دیگر منصبوں پر حاوی ہیں۔ ان چاروں میں بھی جو تی کا منصب وہی ہے جس کی کارگذاری بادشاہ کے تمام ماتحت عملوں کو شامل ہو۔ کیونکہ اس منصب کو سنبھالنے والا بادشاہ کا ہمدم و ہمراز ہوتا ہے۔ اور تمام معاملات ملکی میں اس کا شریک کار رہتا ہے۔ پھر ان عمومی عہدوں کے ماتحت بھی ذیلی چھوٹے چھوٹے خصوصی عملے ہوتے ہیں جو خاص خاص لوگوں سے متعلق ہوتے ہیں۔ یا خاص خاص جہات ملکی کے انتظامات ان سے وابستہ ہوتے ہیں۔ مثلاً کسی خاص سمت کی سرحد کا منتظم اعلیٰ۔ کسی خاص خراج کی آمد و خرچ کا بڑا ذمہ دار۔ خورد و نوش کے انتظام کا افسر اعلیٰ۔ ٹکسال و سکہ کا جانچ کنندہ و نگران۔ وغیرہ وغیرہ۔ لہذا یہ خصوصی ذمہ داریوں کے ذمہ دار افسران اس بڑے صاحب منصب کے ماتحت شمار ہوتے ہیں جس کی نگرانی میں یہ سب چھوٹے چھوٹے عہدے ہوتے ہیں۔

قبل اسلام حکومتوں میں امور ملکی اسی نظام سے چلا کرتے تھے۔ اور عہدوں و عملوں کی تقسیم اسی نہج پر رواج پذیر تھی۔ یہاں تک کہ اسلام دنیا میں تجلی فگن ہوا اور خلافت نے سلطنت کی جگہ لی تو اس تبدیلی کے ساتھ ہم ساتھ یہ سب عہدے ختم کافور ہوئے۔ اور اب ملکی معاملات رائے عامہ سے انجام پانے لگے۔ جو طبعی تقاضا کے موافق ہے۔ کیونکہ

نظامِ ملکی کا قائم رہنا تو بہرحال ضروری ہے۔ لیکن بعد قیام خلافت اسلوب کار میں فرق آگیا۔ پہلے پورے ملک پر رائے سلطانی کارفرما تھی اور اب رائے عامہ۔ چنانچہ آنحضرت تمام صحابہ رض کے ساتھ بیٹھ کر ملک کے معاملات عامہ و خاصہ پر سوچ بچار فرماتے۔ اور صحابہ رض سے مشورہ دیتے۔ پھر حضرت ابوبکر صدیق رض کو بعض دیگر خصوصیات سے بھی مشرف فرماتے۔ اسی لئے وہ عرب جو کسریٰ، قیصر و نجاشی کی سلطنتوں کے حالات سے واقف تھے۔ ابوبکر صدیق رض کو آنحضرت کا وزیر کہا کرتے حالانکہ اسلام کی سادگی کی وجہ سے بادشاہت کی شان و شوکت و نام و نمود پر چھا گئی تھی۔ اس لئے لفظ وزیر کا تصور ہی مسلمانوں سے مٹ مٹا گیا تھا۔ اسی طرح حضرت عمر رض حضرت ابوبکر رض کے وزیر معلوم ہوتے۔ اور حضرات علی و عثمان رض حضرت عمر رض کے۔ رہا خراج کی آمد و خرچ کا محکمہ یا حساب و کتاب کے دفتر۔ تو یہ باقاعدگی و منظم شکل میں نہ تھے کیونکہ عرب اَن پڑھ تھے۔ یہ لکھنا پڑھنا اور حساب کتاب نہیں جانتے تھے۔ اسی لئے یہ حسابی معاملات پر لکھے پڑھوں کو مقرر کرتے یا ایسی ذمہ داریاں عجمی غلاموں کے سپرد کرتے جو اس وقت قلیل تعداد میں تھے۔ باقی اشراف عرب، تو وہ ان سے بہت دور تھے۔ کیونکہ وہ اُمّی جو ٹھہرے خط و مراسلات کا سلسلہ بھی ان کے ہاں کوئی خاص نہ تھا۔ رہا ہی فرامین کا کوئی خاص محکمہ قائم تھا یہ بھی اسی لئے کہ وہ لکھنے پڑھنے سے مَس نہیں رکھتے تھے۔ پھر راز داری و رازداری عام تھی۔ ہر شخص بات کا رازدار رہتا کیونکہ خلافت سیاست ملکی کے بھیس میں نہ تھی۔ بلکہ مجسم دینی رنگ میں نمودار تھی اور انشاء پردازی کوئی خاص فن شمار نہیں ہوتا کہ اس کے لئے خلیفہ کو کوئی بہتر انتظام کرنا پڑتا۔ بلکہ ان میں اکثر و بیشتر مافی الضمیر کو بہتر سے بہتر و فصیح تر عبارت میں ادا کر سکتے تھے۔ ہاں جب تحریر کی ضرورت پیش آتی تو خلیفہ جس کو اس کا اہل سمجھتا اس کے ذمہ یہ ذمہ داری لگاتا۔ اور دربانی کا منصب یا عہدہ کہ لوگوں کو ہجوم کرکے بادشاہ کے پاس نہ آنے دیا جائے تو شریعت اسلامی میں لوگوں پر اس قسم کی پابندی لگانا سخت ممنوع ہے۔ پھر ایسا منصب کیوں مقرر ہوتا۔ یہ خلافت کا رنگ ڈھنگ تھا لیکن جب خلافت سلطنت سے بدلی اور سلطانی رسوم و القاب ملک میں رائج و شائع ہوئے تو سب سے پہلے دربانی کے معاملہ کو سامنے لایا گیا اور لوگوں کے آنے جانے پر پابندیاں لگیں۔ کیونکہ اس وقت بادشاہ باغیوں سے سخت خوفزدہ رہتے کہ وہ اچانک حملہ کرکے ان کو مار نہ ڈالیں اور حضرات عمر رض، علی رض، معاویہ رض، عمرو بن العاص رض اور دیگر صحابہ رض کی مثالیں ان کے سامنے موجود تھیں۔ پھر کیسے وہ یہ احتیاطیں نہ برتتے۔ پھر اس میں یہ مصلحت بھی پیش نظر تھی کہ اگر دروازہ قصر شاہی ہر خاص و عام کے لئے کھل جائے گا تو لوگ بادشاہ پر ہجوم کرلیں گے اور ہر وقت بھیڑ لگائے رکھیں گے اور بادشاہ کو مہمات سلطنت پر سوچ بچار کرنے یا غور و فکر کرنے کا موقع نہیں دیں گے۔ لہٰذا ان مجبوریوں کے ماتحت سلاطین نے قصر شاہی کے دروازے پر حاجب یا دربان بٹھایا۔ نقل ہے کہ عبدالملک نے جب اپنا حاجب مقرر کیا تو اس کو ہر خاص و عام کے روک لینے کا اختیار دیا۔ سوائے تین شخصوں کے۔ ایک موذن، کیونکہ وہ اللہ کا داعی ہے۔ دوسرا ڈاکیہ، کیونکہ ڈاک بھی بہت ہی اہمیت رکھتی ہے۔ تیسرا کھانا لانے والا۔ کیونکہ کھانا تاخیر سے خراب ہوجاتا ہے۔ پھر جب سلطنت نے اور زور پکڑا اور اس کی آن بان بڑھی تو ایسی ہستی کی سخت ضرورت پیش آئی جس کی مدد و مشورہ سے قبائل و عصائب کے معاملات حل کئے جائیں اور ان کی دلجوئی کی جائے اور ایسی ہستی کا نام وزیر رکھا۔ رہا لکھنے پڑھنے اور حساب کتاب کا کام تو یہ غلاموں اور ذمیوں ہی کے ہاتھ میں رہا۔ ایک خاص آدمی ایسا چھانٹا گیا کہ احکام و فرامین و ضروری کاغذات کی لکھت پڑھت اس کے ذمہ ہو۔ اور وہ سلطنت کے ان رازوں و اسرار کا امین و رازدار ہو جن کے افشاء سے سیاست ملکی

درہم برہم ہو جاتی ہے۔ اس کا مرتبہ وزیر سے کہیں کمتر ہوتا ہے۔ کیونکہ آخر اس کاتب و منشی کی ضرورت تو خط و کتابت کے لئے ہوتی نہ فصاحت کلامی کی وجہ سے۔ جس کا چرچا ابھی تک عربوں میں تھا کہ ہر شخص زبان کا دھنی اور قادر الکلام ہوتا تھا۔ اور اسی صفت سے وزیر کی بھی قدر و منزلت بڑی تھی۔ غرض دولت بنی امیہ میں وزارت کا عہدہ سب سے اونچا شمار ہوتا تھا اس کی فرمانروائی سب پر عام ہوتی تھی۔ وہ تمام حالات ملکی میں مناسب تدابیر سوچتا۔ فراست و حفاظت و مطالبات وغیرہ کے معاملات کو زیر غور لاتا۔ محکمہ خرچ پر نگرانی کرتا عطیوں، بخششوں اور وظائف کے لئے مستحق آدمی منتخب کرتا۔ یا اور چند در چند ذمہ داریاں رکھتا۔ اب جب بنی العباس کا دور حکومت آیا۔ اور سلطنت کی شان و شوکت اور بڑھی تو وزیر کے اختیارات بھی بڑھے۔ اس کی عظمت بھی بلند ہوئی اور امور ملکی میں حل و عقد کا وہ بادشاہ کی طرف سے نائب سمجھا جانے لگا۔ پھر تو ہر چھوٹے بڑے کی گردن اس کے سامنے جھکی۔ اور ہر ایک اس کا محتاج و دست نگر ہوا۔ محکمہ دیوانی براہ راست اس کی نگرانی میں آیا۔ کیونکہ سپاہ کو عطیات کی تقسیم اسی سے وابستہ تھی۔ لہذا یہ صیغہ اسی کی سپردگی میں آیا۔ اسی طرح محکمہ خط و مراسلات و رسل و رسائل بھی اسی وزیر ہی کی نگرانی میں دیا گیا اس مقصد سے کہ سلطنت کے راز و اسرار افشاء نہ ہوں۔ اور کلام کی بلاغت و فصاحت بھی بگڑنے نہ پائے۔ کیونکہ اس وقت عام لوگوں کی زبان فساد پذیر ہو چلی تھی بادشاہی فرامین کے لئے ایک مہر تیار کی گئی اور وہ بھی وزیر کے سپرد کی گئی تاکہ کوئی اس کو استعمال نہ کر سکے۔ غرض وزیر ملک میں سیف و قلم کا مالک ہو گیا۔ اور تمام شعبے اس کے ہاتھ میں آ گئے۔ یہاں تک کہ ہارون رشید کے زمانہ میں جعفر بن یحییٰ کو اس کے عام اختیارات اور سلطنت پر اس کے اقتدار کلی کو دیکھ کر سلطان کہا گیا۔ مراتب سلطانی میں اگر کوئی عہدہ وزیر کے اختیارات سے خارج تھا تو وہ عہدہ حجابت (دربانی) کا تھا۔ یعنی دروازہ کی چوکیداری۔ یہ بھی یوں نہیں کہ یہ منصب وزیر کو نہ مل سکا۔ بلکہ خود وزیر ہی نے اس منصب کو اپنے لئے زیبا نہیں جانا۔ بلکہ اس میں اپنی کسر شان سمجھی۔ پھر اس کے بعد سلطنت بنی العباس کا وہ دور آیا جب کہ وزرائے بنی العباس خود مختاری کا دم بھرنے لگے۔ کبھی وہ اپنے بادشاہوں پر غالب آ کر تخت سلطنت پر متمکن ہوتے اور کبھی ان کے بادشاہ ان کو دبا لیتے اور تخت شاہی لے لیتے وزیر استبدادی طاقت رکھنے پر بھی اس کا محتاج رہتا کہ خلیفہ اس کو اپنا نائب بنائے۔ تاکہ احکام شرعیہ اس کے فرمان کے ماتحت بدستور چلتے رہیں۔ تو گویا وزارت اس وقت دو نوع کی تھی۔ ایک وزارت تنفیذ احکام، جب کہ بادشاہ اپنے اختیارات پر بحال رہتا دوسری وزارت تفویض۔ یہ جب کہ وزیر اس پر غالب آ کر اپنی خود مختار حکومت قائم کرتا اور بادشاہ عضو معطل بن کر رہ جاتا۔ یہ کشمکش بادشاہوں اور وزراء میں اسی طرح چلتی رہی، یہاں تک کہ حکومت کی باگ ملوک عجم کے ہاتھ آئی اور خلافت کے نشانات مٹے اب ان غلبہ آور عجمی بادشاہوں نے خلافت کے القاب بھی اختیار کرنا اپنے لئے زیبا نہ جانا اور القاب میں وزراء کے ساتھ شرکت سے بھی ناک چڑھاتی۔ اس لئے لامحالہ امیر یا سلطان کہلائے جانے لگے۔ ان میں جو پورا پورا خود مختار ہوتا وہ یا تو امیر الامراء کے لقب سے مشہور رہوتا یا سلطان کے نام سے مع اس لقب یا خطاب کے جو اس کو خلیفہ کی طرف سے سرفراز ہوتا چنانچہ ان کے القابات سے یہ سب کچھ ظاہر ہے۔ وزیر کا نام تو انہوں نے کمزور خلفاء کے وزراء کے لئے مخصوص جانا تھا۔ آخر سلطنت تک ان کا یہی حال رہا۔ مگر اس دوران میں عربی زبان بگڑ بگڑا گئی تھی۔ اور یہ ایک فن و صنعت کی حیثیت رکھتی تھی جس کے لئے بعض لوگ مخصوص تھے۔ اس لئے زبان کی قدر و منزلت گری۔ اور وزراء نے خود کو اس کے حصول سے بالاتر سمجھا۔ اور یہ بھی تھا کہ وہ عجمی تھے۔ زبان میں بلاغت کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔ اسی وجہ سے ہر طبقہ و قوم کے لوگ

انشاء وکتابت کے لئے منتخب کرلئے گئے اور حکمت پڑھنے کا کام ان کے سپرد کیا گیا۔ یوں گویا عربی زبان وزراء کی خادم ہوگئی۔ ادھر امیر کا نام فوجی سپہ سالار کے لئے مخصوص ہوا۔ کہنے کو تو یہ فوج ہی کا سردار ہوتا۔ لیکن اس کے اختیارات تمام مراتب ومناصب سلطنت پر حاوی ہوتے اور سب پر اس کا فرمان چلتا۔ کبھی بصورت نیابت، کبھی خود مختارانہ حیثیت سے۔ ایک عرصہ تک نظام سلطنت کی روش یوں ہی چلی۔ آخر ترک مسند سلطنت پر آئے۔ انہوں نے دیکھا کہ وزارت ایک گھٹیا اور برتی برتائی شی ہے: اور یہ اس شخص کی صفت امتیازی بنتی ہے جو مسلوب الاختیار خلفاء کے کاموں کو سنبھالتا ہے۔ اور امیر کی رائے اور خیال کا بندہ ہوتا ہے۔ اس لئے وزارت ان کی نظر میں قدر ومنزلت میں گر گئی۔ محکومیت وماتحتی کے سبب سے یہ ان کو عیب دار نظر آئی۔ لہٰذا وزارت کے نام کو انہوں نے اپنی شان کے خلاف سمجھا۔ اور اس سے ناک بھوں چڑھائی۔ اور اب اس زمانہ میں وہ شخصیت جس کے احکام سب پر عام ہوں۔ اور فوج بھی اسی کی نگرانی میں نائب کے نام سے موسوم ہے نہ امیر یا وزیر کے نام سے۔ البتہ حاجب کا لفظ اپنے اصلی معنیٰ میں باقی ہے۔ اور وزیر کا نام صرف اسی ہستی کے لئے مخصوص ہوا جس کے ہاتھ میں خراج کا اہتمام ہو۔ اب اندلس میں بنی امیہ کا حال گوش گذار کیجئے کہ انہوں نے آغاز سلطنت ہی میں وزیر کے عام اختیارات کا دائرہ تنگ کر دیا۔ اور اس عہدہ کو چند منصبوں پر تقسیم کر ڈالا جن میں ہر صاحب منصب کو وزیر کہتے۔ مثلاً وزیر مال، وزیر محکمہ رسل ورسائل، وزیر داد رسی مظلومین، وزیر سرحدات۔ ہر وزیر کے لئے علیحدہ علیحدہ دفتر اور مناسب نشست گاہیں بنا رکھیں۔ جہاں بیٹھ کر وہ احکام سلطانی کو نافذ کرتے، اور اپنے اپنے فرائض منصبی کو انجام دیتے۔ پھر ایک شخص ایسا مقرر کیا جو خلیفہ اور وزراء میں احکام رسانی کے لئے آتا جاتا رہتا۔ اور اس کا مرتبہ سب وزیروں سے بالاتر سمجھا جاتا۔ کیونکہ وہ ہر دم سلطان کے ساتھ رہتا، اور بادشاہ کی معیت اس کو ہمیشہ نصیب ہوتی۔ اس کو حاجب کے لقب سے یاد کیا جاتا۔ چنانچہ بنی امیہ کے آخری دور تک نظام سلطنت یونہی چلا۔ گویا اس نظام کے ماتحت حاجب تمام منصب داروں سے بلند شخصیت کا مالک ہوتا تھا۔ ان کے بعد جب ملوک طوائف کا زمانہ آیا تو انہوں نے اس لقب کو بنظر استحسان دیکھا اور خود بھی یہی لقب اختیار کیا۔ اسی لئے اب تک ملوک طوائف حاجب ہی کے لقب سے مشہور ہیں۔ اموی سلطنت کے بعد شیعی سلطنت نے افریقہ وقیروان میں اس کی جگہ لی۔ یہ شیعہ چونکہ سادگی وبدویت کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے اس لئے انہوں نے شروع میں ان عہدوں کی تحقیق وتمیز سے غفلت برتی اور ان کے ناموں کے انتخاب پر توجہ نہیں دی جیسا کہ ان کی سلطنت کے حالات میں پتہ چلے گا۔ مگر جب ان کی حکومت کی بساط بھی الٹی اور سلطنت موحدین عالم ظہور میں آئی تو انہوں نے بھی بداوت ہی کی وجہ سے منصبوں کی چھان بین وانتخاب اسماء پر دھیان نہ دیا مگر کچھ عرصہ کے بعد پھر رنگ بدلا۔ اور منصبوں کے القاب واسماء میں تدقیق وتمیز سے کام لینے لگے انہوں نے بھی وزیر کے لقب کو اپنے اصلی معنیٰ میں باقی رکھا۔ اس کے بعد یہ سلطنت کے اصول وقواعد میں امویین کا خاکہ وچربہ اتارنے لگے اور انہیں کے قدم بقدم چلنے لگے۔ انہوں نے وزیر کا لقب اس شخص کے لئے رکھا جو سلطان کی مجلس میں حاجب کا کام بھی انجام دے اور وفود و دیگر حاضرین مجلس کو اپنی اپنی مناسب نشست گاہوں میں بٹھا کر سلام وخطاب کے مقررہ حدود بتائے اور ان کو ان آداب شاہی کی تلقین کرے جن کی ادائیگی دربار شاہی کے حاضرین کے لئے لازمی ہے۔ یوں انہوں نے گویا حجابت کے عہدے کو بہت بڑھا چڑھا دیا۔ اور اس کے حلقۂ ذمہ داری کو وسیع تر کر دیا۔ بلکہ اب بھی ان کی سلطنت میں وزارت کا لفظ انہیں اختیارات کی ترجمانی کرتا ہے اور مشرق میں سلطنت ترکیہ میں ایسے شخص کو جو لوگوں

کہ مجالس سلطانی میں آداب و سلام کے حدود و طرق بتائے اور ہر ایک کو مناسب نشست گاہوں میں بٹھائے۔ وہ یہ دار کہتے ہیں یہ کاتب السر اور محکمہ ڈاک کے افسران کی بھی نگرانی کرتا ہے جو بادشاہ کی دور و نزدیک کی حاجتیں پوری کرنے کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ چنانچہ اب تک ان میں یہی رسم قائم ہے۔ وَاللّٰہُ مُتَوَلِّی الْاُمُوْرِ لِمَنْ یَّشَآءُ۔

حجابت:۔ یہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ دولتِ امویہ و عباسیہ میں یہ لقب اس شخص کے لئے مخصوص تھا جو سلطان و عام لوگوں کے درمیان حجابت کا کام انجام دیتا باقتضائے وقت و موقع جس کے لئے جس وقت چاہتا دروازہ قصرِ شاہی کھولتا یا بند کرتا۔ دربار شاہی کے داخلہ کے لئے اجازت دیتا یا نہ دیتا۔ مگر یہ دوسرے عہدوں کا ماتحت ہوتا جنانچہ وزیر بھی اپنی صوابدید پر اس میں تغیر و تبدل کرتا رہتا۔ آخر بنی العباس میں تو اب تک یہی صورت زیرِ عمل ہے مصر میں حجابت کا عہدہ منصب اعلیٰ نیابت کا ماتحت ہے۔ اور اس کے زیرِ فرمان۔ آور امویینِ اندلس کے عہدِ حکومت میں حجابت کا لقب اس کو سرفراز ہوتا جو ہر خاص و عام کو بادشاہ سے ملوانے کا ذمہ دار ہوتا۔ بلکہ بادشاہ و وزیر کے درمیان بھی واسطہ ٹھہرتا۔ اسی طرح ان کی سلطنت میں حاجب کو بہت ہی بلند مرتبہ حاصل تھا۔ اور آپ ان کے حالات میں پڑھیں گے کہ ابنِ حدید وغیرہ حجابت ہی کی بدولت کس بلند مرتبہ تک پہنچے۔ پھر جب حکومتِ امویہ کا زور ٹوٹا اور امرائے ملک نے خودسری اختیار کر کے زور باندھا تو وہ بھی حاجب کہلائے۔ کیونکہ اندلس میں اس لقب کو خاص شرف حاصل تھا۔ اسی لئے منصور بن ابی عامر اور اس کی اولاد کے لئے حاجب کا لقب تمغۂ امتیاز بنا۔ آخر ان کا دور بھی جب ختم ہوا تو ملوکِ طوائف سریر آرائے سلطنت ہوئے تو انہوں نے بھی اس لقب کو نہیں چھوڑا اور اس کو شرف و عزت کی نشانی شمار کرتے رہے۔ پھر ملوکِ طوائف میں جو شخص عظمت و شان میں بام عروج پر پہنچ جاتا تو دیگر القاب و اسمائے سلطانی کے بعد "حاجب و ذو الوزارتین" کے القاب ضرور اس کے نام کے لئے طرۂ امتیاز بنتے۔ حجابت سے اس کی اُس ذمہ داری کی طرف اشارہ ہوتا کہ وہ سلطان اور ہر خاص و عام کے درمیان حجابت کے فرائض انجام دیتا ہے اور ذوالوزارتین کے لقب سے یہ مقصد ہوتا کہ وہ محکمہ جات سیف و قلم کا مختار کل ہے۔ طوائف الملوکی کے بعد مغرب و افریقہ کی سلطنتوں میں حاجب کا لقب متروک الاستعمال ہوا۔ کیونکہ ان کی طبائع میں بدویت کارفرما تھی وہ سیدھے سادے لوگ تھے۔ منصبوں و مرتبوں میں فرق و تمیز یا ان کے اسماء و القاب میں جدت و اختراع سے کوسوں دور تھے۔ البتہ مصر میں عبیدیین کے دورِ حکومت میں منصب حجابت کا کہیں کہیں سراغ ملتا ہے مگر بہت کم مدت کے لئے۔ عبیدیین کے بعد موحدین کے عہدِ سلطنت میں بھی تمدن و حضریت کو فروغ نہ ہونے کی وجہ سے مناصب و مراتب کے آپس کے فرق و تمیز اور ان کی نام زدگی میں زیادہ جدت و تنوع سے کام نہیں لیا گیا۔ اُن کے ہاں بس ایک وزیر کا منصب تھا اور اسی کاتب کو وزیر کے نام سے یاد کرتے جو خصوصی امور میں بادشاہ کا مشیر خاص ہوتا۔ مثلاً ابنِ عطیہ اور عبدالسلام کوفی وغیرہ یہی کاتب صیغۂ حساب اور دیوانی کی بھی جانچ کرتا۔ پھر اس کے بعد وزیر کا نام خاندانِ شاہی کے افراد کے لئے مخصوص ہو گیا جس طرح ابنِ جامع وغیرہ۔ مگر حاجب کے لقب سے تو یہ اپنے دورِ حکومت میں روشناس ہی نہیں ہوئے۔

اب افریقہ میں بنو ابی حفص کا حال سنئے کہ ان کی سلطنت کے آغاز میں اقتدار اعلیٰ اور رائے و مشورہ کا سابق وزیر کو حاصل تھا۔ اس کو یہ شیخ الموحدین کہتے۔ تقرر و برطرفی کے اختیارات اسی کے ہاتھ میں ہوتے۔ فوج کے لئے سپہ سالار کا انتخاب اور لڑائی کے معاملات سرانجام کرنا اسی کے ذمہ ہوتا۔ حساب و دیوانی کے معاملات کے لئے ایک مستقل علیحدہ

محکمہ قائم تھا جس کا افسر بالا "متولی" کہلاتا تھا۔ آمد و خرچ کی نگرانی، حساب و کتاب کی جانچ، بقایا مال کی وصولیابی۔ لوگوں کی غلط کاریوں پر عقاب و سزا اسی کے ذمہ ہوتی۔ مگر متولی کے لئے یہ شرط تھی کہ وہ موحدین کے نسب سے ہو۔ غیر کو یہ عہدہ سرفراز نہیں ہوتا۔ منصبِ قلم ان کے ہاں اسی کے سپرد ہوتا جو انشاپردازی میں کمال رکھتا۔ اور امانتداری و رازداری میں بھی وہ پختہ ہوتا۔ کیونکہ کتابت میں موحدین کوئی خاص دسترس نہیں رکھتے اور مراسلات بھی ان کی زبان میں نہیں ہوتی۔ اسی لئے انہوں نے اس میں نسب کی قید اٹھا دی۔ اب جب ان کی سلطنت کا حلقۂ اقتدار اور وسیع ہوا اور کارکنانِ سلطنت کے اعداد و شمار بڑھے تو بادشاہ کو ایک ایسے خاص قائم یا عہدہ دار کی ضرورت محسوس ہوئی جو بالخصوص اس کے گھر کے حالات کی دیکھ بھال کرے آمورِ خانگی کو باحسن وجوہ چلائے۔ خورد و نوش کا انتظام، عطیات کی تقسیم، لباس و پوشاک کی جانچ پڑتال یہ سب اس کے ذمہ ہو۔ مطبخ و اصطبل کا پورا انتظام اس کے ہاتھ میں ہو۔ توشہ خانہ کا بھی وہ افسرِ اعلیٰ ہو جو نگرانی رکھے کہ کس قدر اشیاء توشہ خانہ میں آتی ہیں اور کہاں کہاں کن کن مدات میں صرف ہوتی ہیں۔ غرض ان تمام شعبہ جات کا مختارِ کل ہو۔ لہٰذا انہوں نے اس کے لئے ایک محکمہ چنا جس کا نام "حاجب" رکھا۔ کبھی کبھی اسی حاجب کو فرامینِ شاہی پر طغرائے سلطانی لکھنے کی ذمہ داری بھی سنبھلا دی جاتی۔ مگر یہ اس وقت کہ حاجب فنِ کتابت میں مہارتِ تامہ رکھتا ہو۔ کبھی اس کے لئے علیحدہ آدمی رکھا جاتا۔ ایک زمانہ تک نظامِ سلطنت یونہی چلتا رہا۔ آگے چل کر بادشاہوں نے لوگوں سے آزادانہ خلا ملا سے گریز کرنی شروع کی تو پھر یہی حاجب بادشاہ اور اہلِ مرتبہ کے درمیان واسطہ ٹھہرتا۔ پھر آخر سلطنت میں تو حاجب جملہ امورِ سیف و حرب کا مختار ہوگیا۔ اور رائے و مشورہ میں اس کی اہمیت بڑھ گئی جب یوں اس کے اختیارات اس قدر وسیع ہو گئے تو حجابت کا منصب بلند ترین منصب شمار ہونے لگا۔ بلکہ اولاد ابی حفص میں بارھویں سلطان کے بعد تو حاجب نے سلطان کو عضوِ معطل کی طرح بیکار کر کے ایک کونہ میں بٹھا دیا۔ اور خود خود مختار سلطان بن بیٹھا۔ آخر سلطان ابوالعباس نے خود مختاری پھر حاصل کی۔ منصبِ حجابت کو توڑا اور تمام امورِ سلطنت بنفسِ نفیس بلاشرکتِ غیرے فیصل کرنے لگا۔ چنانچہ اب تک ان میں یہی اسلوبِ سلطنت رائج ہے۔

مغرب میں زناتہ کی سلطنت خصوصاً ان میں سب سے بڑی بنی مرین کی سلطنت میں حجابت کا نام تک لوگ نہیں جانتے پہچانتے۔ فوج و لشکر اور جنگ کا انتظام و انصرام وزیر کے ہاتھ میں ہے۔ حساب و مراسلات کا محکمہ اس کے سپرد کیا جاتا ہے جو اس کو باحسن طریق چلا سکتا ہے۔ بعض وقت یہ منصب پروردہ اشخاص کے ساتھ مخصوص ہو جاتا ہے۔ اور انہیں میں اس کے اختیارات دائر رہتے ہیں۔ اور کبھی اس کی ذمہ داریوں کو مختلف اشخاص پر تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ بوابی کا عہدہ بھی ان کے ہاں ہے۔ اور اس عہدہ دار کو "مزوار" کہتے ہیں۔ اس کو سلطانی ڈیوڑھی کے کارندوں کی افسری نصیب ہوتی ہے۔ اسی کی رائے کے مطابق بادشاہی احکام و اوامر نافذ ہوتے ہیں۔ سزائیں جاری کی جاتی ہیں۔ قیدیوں کی نگرانی عمل میں لائی جاتی ہے۔ غرض دروازۂ شاہی کے جملہ معاملات و امور اسی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ یہ اس کا بھی ذمہ دار ہوتا ہے کہ لوگوں کو دربارِ عام میں اپنی اپنی مناسب جگہوں میں بٹھائے۔ گویا مزوار بلحاظ اختیارات اور ذمہ داریوں کے ایک چھوٹا وزیر ہوتا ہے۔ بخلاف سلطنت بنی عبدالواد کے کہ ان کے ہاں ان القاب و مناصب کا ذکر و فکر ہی نہیں۔ کیونکہ ان پر اب تک بدویت کا رنگ چڑھا ہوا ہے۔ اور مراسم شہریت میں یہ ابھی بہت پیچھے ہیں۔ البتہ یہ بعض حالات میں حاجب اس شخص کو کہہ دیا کرتے ہیں جو سلطان کے پاس باریابی حاصل کرنے کا خاص ذریعہ و واسطہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ بنو ابی حفص

میں دستور تھا۔ اور کبھی صیغۂ حساب اور طغرائے سلطنت بھی اسی سے متعلق ہوتے ہیں۔ بنو ابی حفص کی حکومت کے شروع ہی سے مقلد ہیں اور ان کی جانشینی کے مدعی۔ اسی لئے بہت سے امور و رسوم میں اسی حکومت کا [illegible] ہیں۔

اندلس کی موجودہ حکومت میں جس شخص کی نگرانی میں محکمۂ حساب، اجرائے احکام سلطانی اور تمام امور مالیہ ہوں اس کو وکیل کہتے ہیں۔ اور وزیر کی ذمہ داریاں وہی ہیں جو عام طور سے ہوتی ہیں۔ مگر محکمۂ رسائل بھی اسی کی ماتحتی میں رہتا ہے اور طغرائے سلطنت کا کام بادشاہ خود بنفس نفیس انجام دیتا ہے دوسری حکومتوں کی طرح اس کے لئے جداگانہ انتظام نہیں۔

اور مصر کی ترکی حکومت میں حاجب کے نام سے وہ شخص مشہور ہوتا ہے جس کے اختیارات ہماری موجودہ اصطلاح میں کوتوال سے ملتے جلتے ہیں۔ یہ شہر میں احکام حکومت جاری کرنے کی ذمہ داری رکھتا ہے۔ اس منصب کی ذمہ داری کو کئی شخصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں جتنے شہر ہیں کئی کوتوال رہتے ہیں جو نفاذ احکام پر مقرر ہوتے ہیں۔ کوتوال براہ راست نائب سلطنت کا ماتحت ہوتا ہے۔ کیونکہ نائب ہی سلطنت کا ایسا منصب ہے جس کو فرمانروائی حاصل ہے۔ تحت [illegible] سے بہت سے عہداروں کے تقرر و برطرفی کے بھی وہ اختیارات رکھتا ہے۔ وظائف و تنخواہوں میں [illegible] کر سکتا ہے۔ غرض جس طرح بادشاہ کے احکام جاری کرتا ہے اسی طرح وہ اپنے ذاتی احکام بھی ذمہ دارانہ حیثیت سے نافذ کرتا ہے۔ کیونکہ بادشاہ کی طرف سے [illegible] تصور کیا جاتا ہے۔ ترکوں میں حاجب کے نام سے بھی ایک عہدہ دار ہوتا ہے۔ عام لوگوں پر چند مخاصمت کے معاملات [illegible] فیصلے صادر کرتا ہے۔ ان کے جھگڑے سلجھاتا ہے [illegible] نائب کی ماتحتی کا محکمہ [illegible] وہ امور خراج و جنگی [illegible] کا بھی وہ مختار ہوتا ہے اور صیغہ مال کے ملازمین کے تقرر و برطرفی پر بھی اس کو اختیار ہوتا ہے۔ [illegible] مصلحت وقت کا جو کچھ تقاضا ہوتا ہے۔ ہر شخص کے ساتھ [illegible] کرتا ہے [illegible] قبیلوں کو ملتا ہے جن کی ماتحتی میں محکمۂ خراج [illegible] ہاں کبھی کبھی بادشاہ اس عہدہ کو کسی [illegible] سپرد کرتا ہے اور [illegible] ملحوظ رکھتا ہے۔ وَاللّٰہُ مُدَبِّرُ الْاُمُوْرِ وَمُصَرِّفُہَا بِحِکْمَتِہٖ

دیوان اعمال و خراج:-

واضح رہے کہ اس کا شمار ان صیغہ ہائے سلطنت میں ہے جن کا وجود ملک و سلطنت کے لئے اشد ضروری ہے خرچ و محاصل ملکی کے جملہ معاملات اسی سے متعلق ہوتے ہیں۔ حکومت کی آمد و خرچ کی نگہداشت کی جاتی ہے۔ فوجیوں کے نام ان کے وظائف و تنخواہوں کی مقدار اس دفتر میں محفوظ و منضبط رہتے ہیں۔ اور ان کی تنخواہوں کی تقسیم بھی اسی محکمہ سے متعلق ہے۔ اور یہ ساری کارروائیاں ان قوانین کے ماتحت عمل میں آتی ہیں جن کو ارکان دولت اور منصبداران صیغہ خراج باتفاق رائے ایک کتابی شکل میں ضبط کر لیتے ہیں۔ یہ کتاب ملکی آمد و خرچ کے تفصیلی ضوابط پر مشتمل ہوتی ہے اور اس کا بہت بڑا حصہ فن حساب سے گہرا تعلق رکھتا ہے اور وہی لوگ درحقیقت ان قوانین پر عملدرآمد کر سکتے ہیں جو اعمال حسابی

میں مہارت تامہ رکھتے ہیں۔ یہ قوانین کی کتاب "دیوان" کے نام سے مشہور ہے اور اسی طرح اس کے حکام مثلاً کلکٹر وغیرہ جہاں بیٹھ کر عدالت کرتے ہیں اس کو بھی دیوان ہی کہتے ہیں گویا آجکل کی اصطلاح میں ہم اس کو کلکٹری کچہری کہہ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ بتائی جاتی ہے کہ ایک دن کسریٰ نوشیرواں اپنے دیوان کے منشیوں کے پاس آ نکلا جو سر سے سر جوڑے ہوئے ایسے حساب کتاب میں مصروف تھے کہ گویا ایک دوسرے کے سامنے مصروف بکلام ہیں تو اس کے منہ سے نکلا۔ "دیوانند" یعنی یہ مجنون ہیں۔ چنانچہ کثرتِ استعمال کی وجہ سے اس لفظ میں سے (ہ) حذف ہو کر ان کی نشست گاہ کو دیوان کہنے لگے پھر اس کتاب کا نام دیوان پڑا۔ جو قوانین مال و حساب پر مشتمل ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ فارسی میں دیوان شیاطین کو کہتے ہیں کتاب کو دیوان اس لئے کہنے لگے کہ اس کتاب کے موافق حساب کتاب کرنے والے متصدیان مال شیاطین کی طرح آناً فاناً دل میں سمجھ بوجھ رکھنے لگتے ہیں۔ ظاہر و پوشیدہ باتوں کو فوراً تاڑ جاتے ہیں اور منتشر و تتر بتر امور سے چشم زدن میں ایک واضح اصول و نتیجہ نکال لیتے ہیں۔ پھر کتاب سے منتقل ہو کر دیوان کا لفظ اس کچہری کے لئے وضع ہوا جہاں بیٹھ کر متصدیان مال اپنا حساب کتاب کا کام انجام دیتے۔ اور اب بھی دیوان کا لفظ کتاب و کچہری ہر دو میں مشترک ہے۔ کبھی اس پورے محکمہ کی نگرانی ایک ہی حاکم کے ذمہ ہوتی ہے وہ اس محکمہ کے مختلف شعبوں کی دیکھ بھال کرتا ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہر شعبہ کے لئے علیحدہ علیحدہ نگران مقرر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ بعض سلطنتوں میں فوجی انتظام اور ان کی جاگیروں اور عطیوں کی نگہداشت علیحدہ علیحدہ اشخاص پر بانٹ دی جاتی ہے۔ بہرحال مصلحتِ وقت کے لحاظ سے اور اگلوں کے عمل کو پیش نظر رکھ کر جو کچھ مناسب ہوتا ہے اس پر عمل درآمد ہوتا ہے۔ سمجھ لیجئے کہ یہ محکمہ اس وقت کسی سلطنت میں قیام پذیر ہوتا ہے کہ اس کا اقتدار و غلبہ دور دور تک پھیل جاتا ہے اور اس کی جڑ و بنیاد مضبوط ہو جاتی ہے اور پھر ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ امور ملکی کو مختلف شعبوں میں بانٹ کر سلطنت کا کام باقاعدگی سے چلایا جائے سلطنت اسلامی میں اس محکمہ کی ابتدا حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ جب حضرت ابوہریرہؓ بحرین سے بکثرت مال لائے اور اس کی تقسیم و حقوق و عطایا کے نظم و ضبط میں دقت محسوس ہوئی تو خالد بن ولیدؓ نے دیوان قائم کرنے کا مشورہ دیا اور کہا کہ میں نے ملوک شام میں یہی دستور دیکھا ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس مشورہ کو قبول فرمایا۔ اور اس کے مطابق عمل کیا۔ بعض کا خیال ہے کہ دیوان کے قیام کا مشورہ ہرمزان نے دیا تھا۔ جب اس نے دیکھا کہ ملک کے اطراف و جوانب میں فوجیں بھیجی جا رہی ہیں اور اس کا اندراج کسی رجسٹر وغیرہ میں نہیں ہے تو بولا کہ ان فوجیوں میں سے کوئی غائب ہو جائے تو کیا پتہ چلے کہ کون ہے اور کون نہیں۔ اور جو غائب ہو جائے گا وہ لامحالہ اپنی جگہ کو خالی چھوڑ کر نظام میں رخنہ ڈال جائے گا اسی لئے یادداشت کے لئے ایک رجسٹر تیار کیا جاتا ہے اور اس کے حساب کتاب کے لئے چند لوگ بٹھائے جاتے ہیں۔ لہٰذا آپ بھی اس کے لئے ایک مستقل محکمہ دیوان قائم کیجئے۔ حضرت عمرؓ نے دیوان کی حقیقت معلوم کی اور ہرمزان نے اس کی حقیقت واضح کی۔ چنانچہ دیوان کا قیام عمل میں آیا۔ آپ نے حضرت عقیل بن ابی طالب، مخرمہ بن نوفل اور جبیر بن مطعمؓ کے ذمہ دیوان کا کام کیا۔ کیونکہ قریش میں یہی لوگ کاتب شمار ہوتے تھے ان بزرگوں نے عساکر اسلامی کا ایک رجسٹر بترتیب انساب تیار کیا۔ اور فہرستِ اسما کی ابتدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریبی رشتہ داروں سے کی جو آنحضرتؐ سے قرابت میں قریب تر تھا اس کا پہلے ذکر کیا۔ اور پھر اسی طرح قرب رشتہ کا لحاظ رکھتے چلے گئے۔ گویا اس طرح دیوان لشکر کی ابتدا ہوئی۔ زہری بن سعید بن المسیب کی روایت بتاتی ہے کہ دیوان کی رسم کا آغاز ماہ محرم ۲۰ھ سے ہوا۔ اب دیوان محاصل

وخراج تو یہ بعد اسلام بھی اپنی پہلی حالت پر رہا۔ یعنی دیوانِ عراق فارسی میں اور دیوان شام رومی زبان میں۔ اسی طرح کاتبین رجسٹر بھی رومی یا فارسی ہی ہوتے۔ جب عبدالملک بن مروان کا زمانہ آیا، خلافت سلطنت سے بدلی اور عرب نے بدویت کے لباس کو اتار کر شہریت کا لباس پہنا اور جہالت سے نکل کر کتابت میں مہارت پیدا کی اور خوش نویس عرب اور ان کے غلاموں میں کبھی مشق کاتب اور حساب داں ملنے لگے تو عبدالملک نے سلیمان بن سعد والی اُردن کے نام فرمان صادر کیا کہ شام کے دیوان کو عربی زبان میں منتقل کیا جائے۔ سلیمان نے ایک سال کے اندر اندر اس کی تکمیل کر لی۔ تو جون کاتب عبدالملک نے اس فن میں کافی دسترس حاصل کرنے کے بعد رومی کاتبوں سے کہا کہ چونکہ تم سے کتابت کا کام لے لیا گیا ہے اس لئے اب کوئی اور ذریعہ معاش تلاش کرو۔ ادھر عراق کا دیوان فارسی زبان میں بدستور چلا آتا تھا۔ صالح بن عبدالرحمٰن کاتب حجاج عربی و فارسی دونوں زبانوں میں دیوان کا کام جانتا تھا۔ یہ اس نے زاذان فرخ حجاج کے پہلے کاتب سے سیکھا تھا۔ جب زاذان عبدالرحمٰن بن اشعث کی لڑائی میں مارا گیا تو حجاج نے زاذان کا کام صالح کو سنبھالا دیا۔ اور ساتھ ساتھ حکم دیا کہ وہ فارسی دیوانوں کو عربی زبان میں منتقل کرے چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا۔ فارسی کاتبوں کو یہ تبدیلی سخت ناگوار ہوئی۔ عبدالحمید بن یحییٰ کہا کرتا کہ اللہ صالح کا بھلا کرے کہ اس نے عربی کاتبوں پر بڑا احسان رکھا۔

دولت امویہ کے بعد جب بنی العباس کا دور شروع ہوا تو دیوان کا کام وزیر کے ہاتھ سے سر انجام پانے لگا جو کہ وسیع تر اختیارات کا مالک ہوا کرتا تھا۔ چنانچہ بنی برمک اور بنی سہل بن نوبخت وغیرہ وزراء دیوان کا کام اپنے ہاتھ میں لیتے تھے۔ اب دیوان سے جو احکام شرعیہ متعلق ہیں مثلاً فوج و بیت المال کی آمد و خرچ سے متعلق احکام یا اس کی تمیز کہ کون سے ملک کے علاقے صلح سے فتح ہوئے ہیں اور کون سے بزور۔ یا دیوان کے کام کو کون شخص سنبھال سکتا ہے اور کون نہیں اور نگران اور کاتب کے متعلق شرطیں یا حساب کتاب کے قوانین، تو یہ سب کچھ باتیں کتب احکام سلطانیہ سے تعلق رکھتی ہیں اور وہیں ان کا بیان شرح و بسط کے ساتھ آیا ہے۔ ہماری کتاب کے موضوع سے یہ بحث چونکہ خارج ہے اس لئے ہم اس کو بالکل نظر انداز کرتے ہیں ہم تو محض ملکی طبیعت کے تقاضے کے پیش نظر امور کو زیر بحث لاتے ہیں۔

واضح رہے کہ دیوان کا منصب ملک و سلطنت کے نظم و نسق میں بڑی اہمیت رکھتا ہے بلکہ اس کو سلطنت کا تیسرا رکن بیان کرنا چاہیئے۔ کیونکہ ہر سلطنت فوج و مال کی بھی ضرور محتاج ہے اور ایک باقاعدہ رجسٹر اسماء کی بھی محتاج ہے تاکہ ہر غائب و حاضر کا پتہ لگایا جا سکے۔ اور حکمران سیف و قلم اور مال ہر سہ میں مددگاروں اور معاونین کی ضرورت محسوس کرتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ صاحب دیوان ملک کے ایک بڑے اہم جزو کا مالک ہوتا ہے۔ اندلس میں سلطنت بنو امیہ اور طوائف الملوکی میں دیوان کے منصب کو یہی عظمت و شان نصیب رہی۔ مگر جب موحدین کی سلطنت نے اپنے قدم جمائے تو صاحب دیوان محض موحدین کے خاندان سے کوئی شخص ہوتا جو مال کی فراہمی اور اس کے ضبط و جمع پر نگرانی رکھتا۔ والیوں اور عاملوں سے حساب کتاب لیتا اور اپنی اپنی مقدار اور اپنے اپنے اوقات پر محصول و خراج کی وصولی کراتا۔ اس کو صاحب الاشغال کہا کرتے تھے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ کسی غیر شخص کو یہ منصب دے دیا جاتا جو اس میں اچھی مہارت رکھتا ہوتا۔ جب بنو ابی حفص افریقہ کے حکمران ہوئے تو وہاں اندلس سے صاحب جاگیر و بیوتات مقرر ہو کر آنے لگے۔ بعض ان میں وہ تھے جو اندلس میں صیغۂ مال کا انتظام کر چکے تھے۔ مثلاً بنی سعید والی قلعہ جو بنی ابی الحسن کے نام سے مشہور رہیں۔ اسی لئے بنو ابی حفص نے مالیات کا انتظام انہیں کے سپرد کیا۔ اور وہ نہایت اہلیت کے ساتھ صیغۂ مال کو چلانے لگے۔ آل ابی حفص اور موحدین باری باری

نے اس کام کو سنبھالتے۔ پھر کاتب و حسابی موحدین سے اپنا دامن چھڑا کر خود مختار و مستقل ہو گئے۔ اس کے بعد حاجب کا دور دورہ شروع ہوا اور تمام امور مملکت میں اسی کا حکم چلنے لگا تو صاحب دیوان نے بھی اپنی عظمت و شان چھوڑی اور حاجب کا ماتحت شمار ہونے لگا۔ اس کے تمام اختیارات سمٹ سمٹا کر محدود دائرہ میں آگئے۔ اور ہمارے زمانہ میں بنی مرین کی سلطنت میں عطیات خراج کا حساب کتاب ایک ہی آدمی سنبھالتا ہے۔ تمام حسابات کی جانچ پڑتال اسی کے ذمہ ہے۔ اور تمام کاغذات سلطان و وزیر کے پاس پیش ہو کر اسی کے دفتر میں آتے ہیں اور اس کی نظر سے گذرتے ہیں جب کسی خراج یا عطیات کے کاغذ پر دستخط ثبت کر دیتا ہے تو اس کے دستخط سب کے نزدیک قابل اعتبار ہوتے ہیں تمام ان مراتب و مناصب سلطانی کا خلاصہ ہے جن کے اختیارات ملک میں وسیع ہیں اور سلطان سے وابستگی رکھتے ہیں سلطنت ترکیہ میں یہ مذکورہ عہدے مختلف ناموں سے مشہور رہیں۔ دیوان عطا و حاکم (جاگیرات کا منتظم) ناظر جیش اور محکمہ مال کو [illegible] کہا جاتا ہے۔ یہ [illegible] خراج ملکی کا انتظام کرتا ہے اور اس کا عہدہ صیغہ مالیات میں بلند ترین عہدہ شمار ہوتا ہے۔ ترکوں کی سلطنت چونکہ بہت وسیع ہے اور مختلف اطراف و اکناف اور گوناگوں جہات سے مال و خراج کی وصولی ہوتی ہے اس لیے متعدد [illegible] مال کا [illegible] انجام پاتا ہے۔ ایک آدمی بوجہ وسعت کا انتظام نہیں کر سکتا۔ [illegible] مذکورہ [illegible] ان سب کی نگرانی کام کی ذمہ داری انجام دیتا ہے اور سب پر حکومت کرتا ہے اور [illegible] الاصل [illegible] ہیں۔ [illegible] سیف کا [illegible] ہیں کیونکہ [illegible] فوجی مناصب [illegible] مال [illegible] اور بعض ناظر خاص ذیلی عہدیدار ہوتے ہیں جن کے اختیارات اپنے اپنے حقوق میں محدود ہوتے ہیں مثلاً [illegible] ناظر خاص [illegible] [illegible] سلطانی [illegible] سے [illegible] کے حقوق وابستہ نہیں ہوتے۔ یہ ناظر استاد الدار کا ماتحت ہوتا ہے اور [illegible] کوئی [illegible] کے [illegible] اس پر [illegible] کی حکومت میں آتی۔ پھر بادشاہ کا ایک [illegible] جو بادشاہ کو [illegible] بادشاہ کے [illegible] یہی حال اسی کے دم ہوتی ہے گویا ناظر وخاص کے عہدے راس شاہی مالیات سے تعلق رکھتے ہیں۔ غرض یہ ہیں حکومت ترکیہ کے یہ قائم عہدے ہیں۔ وَاللّٰهُ مُصَرِّفُ الْاُمُوْرِ لِمَنْ شَاءَ ۔

دیوان رسائل و مکاتبات :

یہ ملک کا کوئی ضروری [illegible] نہیں اسی لئے بعض سلطنتوں پر بدویت چھائی ہوئی ہے وہ اس کے سرے سے محتاج ہی نہیں۔ کیونکہ ان میں ابھی تک تہذیب کا دور دورہ ہے نہ صنعتوں کا ہی استحکام ظہور میں آیا ہے۔ اسلامی سلطنتوں میں دیوان رسائل و کتابت کی حاجت صرف اس لئے محسوس ہوئی کہ اس کے ذریعہ عربی زبان کی بقا کی صورت ممکن ہو اور وہ بھی بلاغت و فصاحت کے ساتھ قائم رہے چنانچہ اکثر و بیشتر ایسے چیدہ اشخاص کاتب مقرر کئے جاتے جو بلیغ ترین عبارت میں مقصد ظاہر کر سکتے تھے۔ کاتب امیر و سلطان سے نسبی رشتہ رکھتا اور اس کے قبیلہ کے بڑے لوگوں میں سے ہوتا۔ خلفائے سابقین اور شام و عراق کے صوبہ امراء میں یہی دستور رہا۔ یہ پابندی اس مقصد سے تھی کہ ایسے ہی قریبی رشتہ داروں سے امانت داری کے پاس رکھنے اور بھیدوں کو کما حقہ چھپانے کی امید رکھی جا سکتی ہے اور کتابت میں غیر

استواری و رازداری کے چارہ نہیں۔ اب جب زبان کا رنگ بدلا اور وہ اختلاطِ عجم سے فساد پذیر ہونا شروع ہوئی اور ایک خاص فن و صناعت بن گئی تو کتابت کے عہدہ پر صرف اسی شخص کو لایا جانے لگا جو زبان پر پورا قابو رکھتا تھا اور انشاپردازی میں مہارت تامہ رکھتا تھا۔ پھر بنی العباس نے تو اپنے دورِ حکومت میں اس پر اور چار چاند لگائے اور سارے اختیارات کاتب ہی کے سپرد کر دیئے۔ فرامین پر کاتب خود اپنے دستخط ثبت کرتا اور پھر شاہی مہر لگاتا۔ یہ مہر ایک قسم کی سرخ پانی میں گھولی ہوئی مٹی سے تیار کی جاتی اور اس پر بادشاہ کے نام و القاب کی کھدائی ہوتی اور یہ مٹی طین المختم کے نام سے مشہور ہوتی تھی۔ مہر فرمان کے ہر دو طرف ثبت کی جاتی۔ اس کو موڑتے وقت بھی اور اس کو چپکاتے وقت بھی۔ اور آگے چل کر یہ رسم پڑی کہ فرامین شاہی دستخطوں سے زیب پانے لگے اور کاتب خود اپنی علامت (دستخط) فرمان کے سر ورق یا آخر میں جیسا موقع محل ہوتا بناتا۔ اس کے بعد منصب کتابت کی قدر و منزلت ذرا گھٹ گئی اور سلطنت کے دیگر عہدہ داروں نے بادشاہ کے پاس اثر و رسوخ پالیا یا وزیر سلطنت نے خود مختاری حاصل کر لی تو ایسی صورت میں کاتب کے دستخط بے اثر ہو گئے۔ اعتبار صاحب اختیار کے دستخطوں کا ہی رہا۔ چنانچہ دولت حفصیہ کے آخری دور میں ایسا ہی دستور رہا۔ یہ وہ وقت تھا عہدہ حجابت کی شان بہت بڑھ گئی تھی اور امورِ سلطنت اسی کے سپرد ہو گئے تھے۔ حاجب گویا ملک میں سیاہ و سفید کا مالک ہو گیا تھا۔ ایک نقلی رسم کو جاری رکھتے ہوئے کاتب دستخط ضرور کرتا مگر دستخط بے اعتبار ہوتے۔ پھر ایسا ہونے لگا کہ رئیس خود دستخط نہیں کرتا بلکہ کاتب کو حکم دیتا کہ وہ اس کی معتاد علامت یا حسب عہدہ کے ساتھ اس کے دستخط فرمان پر بنا دے۔ کاتب اس کی تعمیل کرتا اور اس کا حکم بجالاتا۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بادشاہ خود مختار و آزاد ہونے پر فرمان پر خود بنفسِ نفیس دستخط کرتا ہے یا کاتب کو حکم دیتا ہے کہ وہ اس کے نام کے دستخط فرمان پر کر دے۔

توقیع نویسی بھی کتابت ہی سے متعلق ایک شعبہ ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کاتب بادشاہ کے روبرو عدالت میں بیٹھ جاتا ہے اور پیش شدہ مقدمات و معاملات پر احکام و فیصلے جو بادشاہ دیتا ہے نہایت بلیغ و مختصر عبارت میں مثل خوانی کے رجسٹر پر لکھتا جاتا ہے۔ اس فن کے لئے کاتب میں غایت درجہ کی بلاغت درکار ہے۔ چنانچہ مشہور ہے کہ جعفر بن یحییٰ ہارون رشید کے سامنے بیٹھ کر شاہی فیصلے لکھتا اور لکھ لکھ کر مثل خواں کے پاس پھینکتا جاتا۔ اور اس کی توقیعات کا وہ درجہ ہوتا کہ ملک کے بلغا و فصحا بڑی چاہت سے اس کی تلاش میں رہتے۔ کیونکہ ان میں بلاغت کے وہ نکتے پاتے جو دوسری جگہ نہیں ملتے۔ یہاں تک مشہور ہے کہ لوگ ایک توقیع کو ایک دینار میں بھی لے لیتے۔ پھر اور سلطنتوں میں بھی یہی عمل جاری رہا۔

واضح رہے کہ کاتب کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ بلند خاندان کا ایک فرد ہو۔ مروت و حشمت کا مالک ہو اور علم میں بھی برطاق ہو اور بلاغت کا بھی وہ دھنی ہو۔ کیونکہ مجالسِ شاہی میں جو احکام سلطانی صادر ہوتے ہیں ان کی تہ تک پہنچنے اور ان کے مقصد کو اخذ کرنے میں علم کی سخت ضرورت پیش آتی ہے۔ پھر بادشاہ کی صحبت میں رہنے کے لئے بلند ترین آداب و عمدہ ترین اخلاق کی بھی ضرورت ہے۔ اور اسی طرح اگر فرامین لکھوائے جائیں تو ان میں ادبیت تامہ و بلاغت کاملہ کی بھی ضرورت پیش آتی ہے۔ بعض سلطنتوں میں کتابت کی ذمہ داری کسی اہل شمشیر کے سپرد کی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ارباب سلطنت سیدھے سادے علم سے بے بہرہ اور عصبیت پرست ہوتے ہیں۔ ان میں بادشاہ اپنے عصبیت والوں ہی کو مناصب سلطنت کے لئے چھانٹتا ہے۔ اور صیغۂ مال، صیغۂ فوج اور منصب کتابت سب انہیں کو دینے کی کوشش کرتا ہے فوجی صیغہ میں تو علم کی چونکہ چنداں ضرورت نہیں۔ اس لئے یہ صیغہ تو بے دھڑک صاحب عصبیت کو دے دیا جاتا ہے البتہ

صیغۂ مال وکتابت میں بغیر صاحبِ صداقت و بلاغت کے کام نہیں چلتا اس لئے ان صیغہ جات کے لئے دوسرے اہل اشخاص کو مجبوراً منتخب کرلیا جاتا ہے۔ مگر وہ کسی صاحبِ عصبیت ہی کے ماتحت رہتے ہیں اور اس کے حکم سے ایک انچ نہیں ہٹ سکتے۔ چنانچہ آجکل مشرق کی دولتِ ترکیہ میں یہی اسلوبِ سلطنت رائج ہے کہ ان کے ہاں کتابت کا کام تو صاحبِ انشا کے سپرد ہے مگر وہ سلطان کی کسی قریبی رشتہ دار کی ماتحتی میں رہتا ہے جس کو دویدار کہتے ہیں۔ یہ وہ ہوتا ہے جس پر بادشاہ کو پورا پورا بھروسا اور اعتماد ہوتا ہے اور سب اس کو بادشاہ کا خاص معتمد علیہ جانتے ہیں۔ پھر یہ شخص اپنی صوابدید پر بلاغت و فصاحت کی خوبی پاکر یا رازداری کے جوہر دیکھ کر کسی کاتب کو چھانٹ لیتا ہے۔

منصبِ کتابت کے لئے جن شروط کا لحاظ ضروری و لابدی ہے اور بادشاہ بھی کاتب کے انتخاب میں انہیں شروط کی رعایت برتتا ہے وہ بہت سی ہیں۔ ان میں سب سے بہتر وہ شرطیں ہیں جو عبد الحمید کاتب نے اپنے خط میں درج کی ہیں جس کو اس نے مختلف کاتبوں کے پاس بھیجا۔ خط کا مضمون اس طرح ہے:۔

اے فن کتابت کے ماہرین حضرات! اللہ تعالیٰ تمہاری حفاظت فرمائے اور اپنی مدد خاص سے تم کو رشد و بھلائی نصیب فرمائے۔ سمجھ لیجئے کہ حضرات انبیاء و رسل علیہم السلام و ملوکِ عظام کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو گوناگوں اصناف پر تقسیم فرمایا ہے گو حقیقت و ذات میں تو وہ سب ایک جیسے ہیں لیکن پیشوں اور طرح طرح کے معاشی دھندوں اور رزق طلبی کے مختلف راستوں کے لحاظ سے وہ آپس میں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے تم میں بہترین علمی و ادبی قابلیتیں پیدا کیں اور مروت و شرافت کے بلند مرتبہ سے تم کو نوازا۔ تمہاری ہی بدولت خلافت کا نظم و نسق باحسن وجوہ قائم ہوتا ہے۔ اور اس کے سب کاموں کی کلیں ٹھیک بیٹھتی ہیں اور تمہاری ہی نصیحت کی مدد سے خلق اللہ پر حکومت راستی کی صورت بنتی ہے۔ اور شہروں کی آبادی کی شکل پیدا ہوتی ہے۔ بادشاہ ہر وقت تمہارا محتاج و دست نگر ہے۔ اور اس کے سارے امور تمہیں سے چل سکتے ہیں۔ حقیقت میں تم ہی بادشاہ کے کان ہو جن سے وہ سنتا ہے، تم ہی اس کی آنکھ ہو جن سے وہ دیکھتا ہے، تم ہی اس کی زبان ہو جس سے وہ بولتا ہے، اور تم ہی اس کے ہاتھ ہو جن سے وہ پکڑتا ہے۔ خدا تعالیٰ تم کو مواقع عطا فرمائے کہ تم اپنے بہترین فن سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھاؤ اور جو نعمت تم کو عطا ہوئی ہے وہ تم سے نہ چھینے اور اے اہل انشا حضرات! تم ہر صاحب فن سے زیادہ پسندیدہ عادات و خصائل کے حاجتمند و ضرورتمند ہو اور تم صحیح معنی میں کاتب ہو، اگر اس خط میں درج کی ہوئی صفات تم میں موجود ہیں۔ مثلاً کاتب کے لئے ضروری ہے اور اس کا صاحب بھی اس کو ایسا ہی دیکھنا چاہتا ہے کہ وہ بوقتِ حلم حلم کے زیور سے آراستہ ہو وقت فیصلہ تیز فہم ہو، بوقت پیش قدمی سب سے آگے نکل جانے والا ہو۔ بوقت پسپائی رک جانے والا ہو، عفت، عدل و انصاف کا پتلا ہو، بھیدوں کا رازدار ہو، شدائد کا بامردی سے مقابلہ کرتا ہو، آئندہ پیش آنے والے خطرات کو پہلے سے جاننے والا ہو۔ غرض ہر امر و ہر کام کو اپنے اپنے موقع و محل پر انجام دیتا ہو۔ ہر شعبۂ علمی پر اس کو مہارت تامہ حاصل ہو۔ اگر مہارت نہ ہو تو کم از کم کام چلانے کی حد تک تو ضرور اس سے واقفیت رکھتا ہو۔ اپنی عقلِ رسا کی بدولت، حسنِ ادب کے طفیل اور تجربے کے زور سے آئندہ پیش آنے والے

واقعات کو قبل از وقت پہچان جائے اور تاڑ لے۔ اور ہر امر کے نتیجہ کو ظہور سے پہلے ہی دریافت کر لے اور ہر ایک کے لئے پہلے ہی سے تیاری کر لے۔ اور اے اہل انشا حضرات! طرح طرح کے آداب و فضائل کے حاصل کرنے میں ایک دوسرے سے آگے بڑھو اور مقابلہ کرو۔ دین و مذہب کی معرفت حاصل کرو اور سب سے پہلے اللہ کی کتاب اور فرائض دین سے واقفیت بہم پہنچاؤ۔ پھر عربی زبان میں مہارت پیدا کرو، کیونکہ تمہاری زبان دانی کا سارا دارومدار اسی پر ہے۔ پھر خوش خطی کو بھی نہ بھولو، کیونکہ خوش خطی فن کتابت کا زیور ہے۔ اشعار عرب حفظ کرو اور ان میں سے جو غریب و بدیع ہوں، ان کے معانی خوب اچھی طرح سمجھو۔ اور عرب و عجم کی تاریخ، ان کے حالات و واقعات اور ان کی سیرت کی بھی کافی معلومات حاصل کرو۔ کیونکہ اس سے تم کو اپنی ان بلند ہمتو کی طرف بڑھنے میں مدد ملے گی جن کو تم اپنی اولوالعزمی سے باندھ چکے ہو۔ ساتھ ساتھ فن حساب کو بھی نظر انداز نہ کرو، کیونکہ خراج کے کاتبوں کا دارومدار اسی پر ہے۔ طمع و لالچ کی چیزوں سے اپنی جان بچائے رکھو خواہ وہ بلند مرتبہ ہوں یا ادنیٰ و حقیر ہوں۔ حقیر و غیر حقیر سب امور سے احتراز کرو، کیونکہ حرص و لالچ انسان کو ذلیل کرتی ہے اور کاتب کے کاموں میں خاص طور سے خلل انداز ہے۔ فن کتابت کا دامن دنائت سے پاک رکھو۔ اور چغل خوری اور پیٹھ پیچھے لگانے بجھانے سے سخت پرہیز کرو۔ اور تمام جہالت کے کاموں کے تارک بن جاؤ۔ اور دیکھو تکبر و نخوت اور بے جا بڑائی کے قریب تک نہ جاؤ، کیونکہ یہ بد عادات بلا وجہ لوگوں کے ساتھ دشمنی کا دروازہ کھولتی ہیں۔ ہم پیشہ لوگوں کے ساتھ خالصاً لوجہ اللہ محبت و پیار کے روابط رکھو۔ اور اپنے اہل فضل و عدل و اہل شرف اسلاف کی پیروی کرو جو زیادہ لائق ہو، اس کو یہ فن سکھاؤ اور بتاؤ۔ اگر کوئی شخص گردش زمانہ میں پھنس جائے تو اس کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کرو یہاں تک کہ اس کا حال پھر ٹھیک ہو جائے اور اس کی بد حالی خوش حالی سے بدل جائے۔ اگر کسی کو اس کا تکبر و غرور اپنے انسانی بھائیوں سے ملنے سے روک دے اور وہ لوگوں کے ساتھ خلا ملا رکھنے پر ناک بھوں چڑھائے تو تم خود اس سے ملاقات کرو اس کی تعظیم کرو، اس سے مشورہ لو، اور اس کی تجربہ کاری اور کہنہ مشقی سے فائدہ اٹھاؤ۔ اگر تم میں سے کوئی کسی سے اپنی حاجت روائی میں مدد لے تو اس کا اپنی اولاد و بھائی بندوں سے زیادہ حق پہچانے اگر کام میں بھلائی سے سابقہ پڑے تو سمجھے کہ اس کا سہرا مددگار و معاون کے سر ہے۔ اور اگر کوئی برائی سے دوچار ہو تو اس کو اپنی خامی جانے۔ اور اگر حالات اپنا رنگ بدلیں تو پست ہمتی، بزدلی اور ملال اپنی طبیعت میں پیدا نہ ہونے دے۔ کیونکہ اے اہل انشا حضرات! عیب تم میں بہت تیزی سے فساد کا باعث ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی جان لو کہ اگر تم میں سے کوئی ایسے شخص کی رفاقت و صحبت میں آ جائے جو اس کی حق شناسی میں اپنی جان کھپا دے اور اس میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھے تو اس کا بھی فرض ہے کہ اپنے محسن کے حق میں وفادار شکر، اس کی خیر اندیشی و خیر سگالی، اس کی رازداری اور کار برآری کے جذبات دل میں رکھے۔ اور اگر ضرورت پڑ جائے تو ان جذبات کو عملی جامہ پہنا کر بھی بتائے۔ لہٰذا

اس بات کو پلّو میں باندھ لو۔ اللہ تمہاری مدد فرمائے اور کسی حال میں اس نصیحت سے بے رُخی نہ برتو۔ خواہ تم خوش حالی میں ہو یا تنگ حالی و بدحالی میں۔ خواہ تم مسرت و خوشی کی گود میں کھیلتے ہو یا رنج والم سے دوچار ہو۔ کاتب جیسے شریف پیشہ ور کے لئے تو یہ خصلت کیا ہی خوب ہے۔ اور جب تم میں سے کوئی والی کے درجہ پر پہنچ جائے یا اللہ کی مخلوق کا کام بڑے پیمانہ پر اس کے ہاتھ میں آ جائے تو اللہ تعالےٰ کے دین کو دل سے کبھی دور نہ ہونے دے۔ اور اس کی اطاعت سے منہ نہ موڑے۔ ضعیف کے ساتھ نرم دلی سے پیش آئے مظلوم پر انصاف کرے۔ کیونکہ اللہ کی مخلوق اس کی عیال ہے۔ اور جو شخص اس کی عیال کے ساتھ نرمی و احسان سے پیش آئے، وہ اللہ تبارک و تعالےٰ کو بہت پیارا لگتا ہے۔ حکم و فیصلہ میں عدل و انصاف کو ہاتھ سے نہ دے۔ شریفوں کو کرم و بخشش سے نوازے ملک کی آمدنی کو بڑھائے اور شہروں کو آباد کرے رعایا کی دلجوئی کرے اور ان کی اذیت سے ہاتھ کھینچے۔ جب مجلس میں بیٹھے تو تواضع و حلم کی تصویر ہو اور خراج کے رجسٹر پر جب نظر ڈالے یا حقوق طلب کرے تو نرمی سے کام لے۔ جب سوال سامنے آئے تو رفیق و مہربان انسان بن جائے۔ جب اس کی صحبت میں کوئی شخص آئے تو اس کی عادات کو خوب پرکھ لے اور جب اس کی اچھی بری عادات کا پتہ لگ جائے تو اس کی بھلی باتوں میں اس کی مدد کرے اور بری باتوں سے اس کو لطیف طریقہ اور جمیل تر ذرائعہ سے باز رکھے اور روکے تم خوب جانتے ہو کہ سوار جب چابک سواری کے اصولوں سے خوب واقف ہو تو اپنی سواری کی عادت و خصلت کا پتہ لگا لیتا ہے۔ اگر وہ دولتی چلانے والی ہے تو بوقت سواری اس کو نہیں چھیڑتا بلکہ پیار و چمکار سے کام لیتا ہے اگر دم دار ہے تو اس کا سر پکڑ کر سنبھالے رکھتا ہے۔ اگر منہ زور و سرکش ہے تو اس کے منہ اور سر کو نظر میں رکھتا ہے اگر بہت مطلبی ہے تو دم دلاسہ سے رام کرتا ہے۔ اگر اس میں ایک رُخی رفتار کی عادت ہے تو اس کی عادت کی اصلاح و درستی کرتا ہے چنانچہ چابک سواری کے یہ اصول ان حضرات کی بھی رہنمائی کرتے ہیں جو لوگوں پر سیاست رانی کرتے، ان کے ساتھ معاملات برتے، ان کی دیکھ بھال و خبر گیری کرتے اور ان کے سر پر محافظ رہتے۔ اور سچ پوچھئے تو کاتب تو چابک سوار سے بھی زیادہ رفق و نرمی و مدارات کا حاجتمند ہے۔ کیونکہ اس کا ادب بلند مرتبہ ہے اور اس کا فن شریف۔ اور اس شخص کے ساتھ اس کے معاملات درپیش ہوتے ہیں جو اس کے ساتھ مصروف گفتگو ہے یا مشغول بحث، اس سے سمجھتا ہے یا اس کی طاقت سے ڈرتا ہے۔ اس لئے وہ اپنے صاحب کے ساتھ برفق و مدارات پیش آئے کہ چابک سوار سے زیادہ محتاج ہے۔ چابک سوار کا واسطہ تو ایک بے زبان جانور سے پڑتا ہے جو نہ جواب دے سکے نہ اچھے برے کو سمجھ سکے۔ اور جو اپنے سوار کی بات صرف اس قدر سمجھتا ہے کہ جس طرف وہ اس کو پھیرتا ہے وہ پھر جاتا ہے۔ لہٰذا کاتب حضرات! اللہ تعالےٰ تم پر رحم کرے، معاملات میں نرمی برتو، اور جہاں تک ہو سکے ان میں درایت و فکر سے کام لو۔ اگر اس نصیحت پر کاربند رہے تو بحکم خدا جس کے ساتھ رہو گے اس کے ظلم و تعدی و تشدد سے امن و حفاظت میں رہو گے۔ تم اس کے ساتھ یگانگت و محبت سے پیش آؤ گے اور وہ تمہارے ساتھ بھائی چارگی و شفقت کا برتاؤ کرے گا اور یاد رکھو تم میں سے کوئی بھی اپنی نشست، اپنے لباس و پوشاک، اپنی سواری، اپنے کھانے پینے، اپنی بود و باش، اپنے خدم و حشم کے معاملات میں یا دیگر حالات میں اپنے مرتبہ سے آگے قدم کبھی نہ بڑھائے۔ اس لئے کہ گو اللہ تعالےٰ نے تم کو اس فن شریف سے نواز کر بڑا فضل عطا فرمایا ہے، لیکن پھر آخر تم خادم ہو، تمہارے لئے اپنی خدمت میں کوتاہی کسی طرح زیبا نہیں اور تم بہرحال ذمہ دار اور محافظ ہو۔ تبذیر و بدخرچی تمہارے لئے کسی حال میں روا نہیں اور تمہاری احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ تم میانہ روی سے

کام کو فضول خرچی اور عیش پرستی کے برے نتائج سے ہر وقت خوف زدہ رہو۔ کیونکہ یہ عادتیں فقر و فاقہ الگ انسان پر لاتی ہیں اور ذلیل و رسوا علیحدہ کرتی ہیں۔ بالخصوص کاتب حضرات کو جو ارباب ادب بھی ہیں اور ارباب شرف بھی۔ حقیقت میں واقعات عالم ایک دوسرے کے لئے حجت و دلیل ہیں۔ لہٰذا تم اپنے اگلے و گذشتہ تجربہ کی روشنی میں اپنے اعمال کی درستی اور اصلاح کرو۔ تدبیر کا وہ پہلو اختیار کرو جو واضح ہو۔ جس کی حجت سچی ہو اور جس کا نتیجہ بہتر و پسندیدہ ہو۔

یہ بھی سمجھ لو کہ اگر صاحب تدبیر اپنے علم و سمجھ بوجھ سے کام نہ لے تو اس کی ساری تدبیر وا نکال جاتی ہیں لہٰذا تم میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ جو کچھ زبان سے نکالے خوب سوچ سمجھ کر اور جانچ تول کر۔ ابتدائی و جوابی گفتگو ما لہٰ میں ایجاز و اختصار کو ہاتھ سے نہ دے۔ اور بات کے سارے پہلوؤں کو سامنے لے آئے۔ کیونکہ اس کے کام کا تقاضہ یہی ہے اور اس سے طوالت کلام و طول عبارت سے بھی بچ سکتا ہے۔ اور اللہ ہی سے توفیق و امداد کا طالب رہے اور ڈرتا رہے کہ کہیں ایسی غلطی میں نہ پڑ جائے جو اس کے بدن، عقل اور ادب کو ضرر و نقصان پہنچانے۔ اگر تم میں سے کسی نے ایسا گمان کیا یا ایسا کہا کہ اپنے فن میں میری حسن کو درکردگی اور بہ بحثی یہ میری خوبی تدابیر و فکر و تدبیر کا نتیجہ ہے تو اس نے گویا اس غیر درست قول و گمان سے اللہ تعالیٰ کو موقع دیا کہ وہ اس کو اسی کے نفس کے حوالہ سپرد کر دے جو اس کو اس کے حاجات میں ہرگز ہرگز کافی نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح کوئی یہ بھی نہ کہے کہ وہ اپنے ہم پیشہ دیگر خدمت سے زیادہ امور و معاملات کی حقیقت کو جانتا و پہچانتا ہے اور بہتر سے بہتر تدابیر سے کام لے سکتا ہے۔ کیونکہ خود پسندی کا جذبہ ہے اور عقلاء کے نزدیک دو شخصوں میں زیادہ عقلمند وہی ہے جو خود پسندی کے خیال تک اپنے پاس نہ آنے دے۔ بلکہ اپنے ساتھیوں کو خود سے زیادہ عقلمند اور کام کاج میں اپنے سے زیادہ قابل تعریف جانے۔ ہر ایک کے لئے لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے انعامات و احسانات کا اعتراف کرے اور اپنی رائے پر مغرور نہ ہوئے، نہ اپنے نفس کی پاکی کے گیت گائے۔ اپنے بھائی، ہم مشرب، ساتھی اور قبیلہ والوں پر اپنے کو زیادہ بڑھائے چڑھائے نہیں۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی تعریف ہر شخص پر واجب ہے۔ اور وہ تعریف اس صورت سے متحقق ہے کہ اس کی عظمت کے سامنے جھکے، اسی کی عزت کے مقابلہ میں خود کو حقیر و ذلیل جانے اور اس کی نعمت کا زبان سے ادا کرے۔

اب میں اپنے اس خط کے آخر میں مذکورہ نصائح پر عمل پیرا ہونے کی درخواست کرتا ہوں۔ کیونکہ جب نصیحت قابل قبول ہوتی ہے تو اس پر عمل بھی تاثیر رکھتا ہے۔ اور اللہ عزوجل کے ذکر خیر کے بعد میرے خط کا یہی خلاصہ و لب لباب ہے۔ آپ نے دیکھ لیا کہ میں نے اس کو آخر خط میں جگہ دی اور اس پر اس کو تمام کیا۔ اے طلبہ و کاتب حضرات! اللہ تعالیٰ آپ نیک بخت و سعادت مندوں کے ساتھ ہماری و تمہاری سرپرستی فرمائے، اور اپنے جوار رحمت میں لے لے۔ والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔

الشرطہ (محکمۂ پولیس) :-

اس محکمہ کا اعلیٰ افسر آج کل افریقہ میں حاکم، اندلس میں صاحب المدینہ اور ترکی سلطنت میں والی کہلاتا ہے۔ یہ منصب سپہ سالار فوج کے ماتحت ہوتا ہے اور بعض وقت تقرری و برطرفی کے اختیارات بھی سپہ سالار ہی کے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ سلطنت عباسیہ میں یہ عہدہ دراصل اس شخص کے لئے رکھا گیا تھا جو جرائم کی ابتدائی تحقیقات و تفتیشات کا کاروائی عمل میں لاتا۔ اور جب تحقیقات کا پہلو تکمیل پاتا، تو مجرموں پر حدود قائم کرتا۔ کیونکہ جرم میں جو اتہامات مجرم پر لگائے

جاتے ہیں۔ ان میں شریعت کی طرف سے غور و خوض محض اس غرض سے کی جاتی ہے کہ بعد تحقیقات پوری حدود جاری کی جائیں۔ اور سیاست کا تقاضا یہ ہے کہ اجرائے حدود سے پہلے اسباب جرم کی چھان بین کی جائے اور قرائن جرم جمع ہونے کے بعد حاکم مجرم سے بتقاضائے مصلحت عامہ اقرار جرم کرائے۔ لہذا وہ افسر جو تحقیقات جرائم اور بعد ثبوت جرائم اجرائے حدود کے فرائض انجام دیتا۔ گویا قاضی کے فیصلہ کی تعمیل کرتا اس کو صاحب الشرطہ کہتے۔ بسا اوقات صاحب الشرطہ حدود و قصاص کے اجرا میں قاضی کا ماتحت نہ ہوتا بلکہ خود مختار ہوتا۔ اور اس عہدہ پر عمائدین شہر اور خاص جلیل المرتبہ لوگوں کا تقرر ہوتا مگر صاحب الشرطہ کے اختیارات ہر خاص وعام کو شامل نہیں تھے۔ اس کا حکم محض اوباش طینت جعلساز۔ فاجر، بدکار اور ادنیٰ درجہ کے لوگوں پر چلتا۔ پھر بنی امیہ کے عہد حکومت میں یہ عہدہ دو شعبوں پر تقسیم ہو گیا ایک شرطہ کبریٰ کہلایا، دوسرا شرطہ صغریٰ جو شرطہ کبریٰ کے منصب پر فائز ہوتا وہ خاص ذی مرتبہ و ذی وجاہت لوگوں اور اقارب سلطان و اہل جاہ متعلقات کے ظلم و ستم اور غلط کاریوں و بداعمالیوں پر سیاست جاری کرتا۔ اور شرطہ صغریٰ کا عہدہ دار شہر کے عام لوگوں سے تعلق رکھتا اور انہیں کو سزائیں دیتا۔ صاحب شرطہ کبریٰ کی کرسی سلطان کے دروازہ پر لگتی۔ لوگ تعمیل حکم کے لئے اس کے سامنے بیٹھے رہتے۔ یہ منصب اس قدر جلیل المرتبہ تھا کہ سلطنت کے بڑے بڑے لوگوں کو یہ منصب نصیب ہوتا۔ یہاں تک کہ اکثر وہی وزیر یا حاجب بھی ہوتا

موحدین مغرب کے ہاں بھی یہ منصب عظمت و شان رکھتا تھا اور یہ منصب ہر خاص و عام کو نہیں ملتا۔ بلکہ کبار موحدین ہی اس کے حقدار سمجھے جاتے۔ مگر سلطنت کے ذی مرتبہ اشخاص پر اس کا زور نہیں چلتا۔ اور اب تو اس عہدہ کی ایسی قدر گھٹی کہ غیر موحدین کو بھی ملنے لگا۔ اور سلطنت کے پروردہ اشخاص کا اس پر تقرر ہونے لگا۔ مشرق میں دولت بنی مرین میں اس عہدہ کی حقداری غلاموں اور ملازمین کو پہنچتی ہے۔ اور مشرق میں سلطنت ترکیہ میں ترکی لوگ اس منصب پر مقرر ہوتے ہیں یا پچھلے سلطان کی اولاد اس کی حقدار سمجھی جاتی ہے۔ ان کا انتخاب اس خیال کے پیش نظر ہوتا ہے کہ ان کی طبیعت میں سخت گیری ہوتی ہے اور یہ احکام جاری کرنے میں بے جھجک اور نڈر ہوتے ہیں۔ اور ایسے ہی لوگ فساد کو مٹانے کے لئے موزون ہیں تاکہ فتنہ و فساد کا قلع قمع ہو جائے اور فسق و فجور کی جڑ کٹے۔ فاسقوں کے مجمعوں کو تتر بتر کیا جائے اور حدود شرعیہ جاری ہوں۔ اگر ایسا نہ ہو تو شہر میں مصالح عامہ کا تحفظ کس طرح ممکن ہو۔ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ۔ وَاللّٰهُ تَعَالٰى اَعْلَمُ۔

قیادۃ الاساطیل (امارت بحری):-

مغرب و افریقہ میں اس منصب کا شمار سلطنت کے بڑے عہدوں میں ہے۔ اور یہ بھی سپہ سالار کی ماتحتی میں رہتا ہے۔ اور اسی کے زیر فرمان اس کا نظام چلتا ہے۔ یہ اپنی اصطلاح میں امیر البحر کو "ملند" کہتے ہیں۔ یہ لفظ زبان افرنگ سے لیا گیا ہے۔ اور اس منصب کا دستور محض افریقہ و مغرب میں اس لئے ہے کہ یہ دونوں ملک بحر روم کے جنوبی ساحل پر واقع ہیں۔ اور جنوب ہی میں ملک بربر سبتہ سے شام تک پھیلا ہوا ہے۔ شمالی ساحل پر بلاد اندلس، بلاد فرنگ اور صقالیہ واقع ہیں اور روم شام تک پھیلا ہوا ہے۔ اور اس بحر کے کنارہ پر بسنے والوں کی نسبت سے اس کا نام بحر روم بھی ہے اور بحر شام بھی۔ اس کے دو طرفہ سواحل اور اس کے آس پاس کے رہنے والے فن جہاز رانی میں دیگر اقوام سے فوقیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ روم، فرنگ، قوط (گاتھ) بحر روم کے شمالی ساحل پر آباد ہیں۔ ان کی زیادہ تر لڑائیاں اور

ماں تجارت کی بار برداری کشتیوں کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ اسی لئے وہ جہاز رانی و بحری لڑائی میں بہت ماہر ہو گئے ہیں جب رومی افریقہ اور گاتھ مغرب کی فتح کے لئے اٹھے تو اپنے جہازی بیڑوں ہی میں سوار ہو کر ان ممالک میں پہنچے۔ یہ بربر پر چھا گئے اور ملک ان کے ہاتھوں سے چھین لیا۔ وہاں کے بڑے بڑے شہر مثلاً قرطاجنہ، سبیطلہ، جلولاء، قرناق، شرشال اور طنجہ وغیرہ انہوں نے آباد کئے۔ قرطاجنہ کا حکمران تو ان فاتحین کے پہلے ہی سے بادشاہ روم سے لڑا کرتا۔ فوج و سپاہ سے بھرے ہوئے جہازی بیڑے روم پر بھیجتا۔ خلاصہ کلام یہ کہ اس سمندر کے ساحلی باشندے آج سے نہیں بلکہ قدیم سے جہاز رانی و بحری لڑائی میں نہایت ماہر اور مشاق چلے آتے ہیں۔

اب جب مسلمانوں نے مصر کو فتح کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ذرا سمندر کے حالات و کیفیات سے مجھے روشناس کر دیجئے۔ انہوں نے اس کے جواب میں لکھا کہ سمندر ایک بڑی دنیا ہے جس پر انسان ضعیف ایسا پھرتا ہے جس طرح ایک لکڑی پر کیڑا۔ یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسلمانوں کو سمندری سفر سے روک دیا اور پھر عرب نے اس کی جرأت ہی نہیں کی۔ ہاں جس نے یہ بھی نہ مانا اور سمندر میں گھس ہی پڑا، تو اس نے پھر اپنے کئے کا خمیازہ بھی بھگت لیا۔ مثلاً عرفجہ بن ہرثمہ الازدی۔ بجیلہ کا سردار کہ اس نے بحری لڑائی بھی شروع کر دی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب اس کا پتہ چلا تو آپ نے اس کو سرزنش و ملامت کی۔ یہ حالت یونہی رہی یہاں تک کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا عہد حکومت آیا تو آپ نے جہاز رانی و بحری لڑائی کی اجازت بخشی۔ اس تاریخی واقعہ کی وجہ یہ ہے کہ شروع شروع میں عرب بدویت کے سبب جہاز رانی میں بالکل نو آموز تھے اور مہارت نہیں رکھتے تھے۔ بخلاف رومیوں اور فرنگیوں کے کہ یہ پیوستہ سمندری حالات سے دوچار رہتے، اس میں سفر کرتے رہتے اور یوں جہاز رانی میں خوب طاق و ماہر ہو گئے تھے اب جب عرب کی حکومت نے اپنے قدم جمائے، سلطنت کی شان بڑھی، عجمی قومیں ان کے حلقہ غلامی میں آئیں۔ ماہر سے ماہر صاحب فن و صاحب صنعت ان کی طرف سمٹ کر آئے۔ سمندری سفر کے لئے عربوں نے بیرونی لوگوں کی خدمات حاصل کیں۔ اور پھر ان کے مشاہدہ کر کے یہ خود بھی جہاز رانی میں ماہر ہو گئے۔ اور اچھی مشاقی پیدا کر لی تو انہوں نے بھی سمندر ہی میں جہاد کی لڑائیاں لڑیں۔ کشتیاں اور جہاز خود تیار کئے۔ اور جہازی بیڑے فوج و ہتھیار بھر بھر کر سمندر پار کافروں سے لڑنے کے لئے روانہ کرنے لگے۔ اور بخاص طور سے ان ممالک و بلاد پر حملہ آور ہوئے جو سمندری ساحل پر آباد تھے۔ مثلاً شام، افریقہ، مغرب اور اندلس وغیرہ۔ خلیفہ عبدالملک نے حسان بن نعمان عامل افریقہ کو حکم بھیجا کہ وہ تونس میں جہازوں و آلات بحریہ کا ایک کارخانہ کھولے۔ کیونکہ اس کو جہاد کا بہت شوق تھا۔ چاہتا تھا کہ جہاد کی تیاریاں وسیع تر پیمانہ پر کی جائیں۔ چنانچہ اسی کے عہد میں جب کہ زیادۃ اللہ اول بن ابراہیم بن الاغلب افریقہ کا گورنر تھا، صقلیہ اسد بن الفرات شیخ الفتیا کے ہاتھ پر فتح ہوا تو قصرہ بھی اسی کے عہد میں فتح ہوا اور اس کی فتح کا سہرا بھی اسد بن الفرات کے سر رہا۔ معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں معاویہ بن خدیج بھی صقلیہ پر چڑھائی کر چکے تھے مگر فتح یابی نہیں ہوئی تھی۔ یہ خوش نصیبی اللہ تعالیٰ نے اسد بن الفرات کے مقدر میں لکھی تھی جو انہی کو مل کر رہی۔ پھر عبیدیین و امویین کے دور سلطنت میں افریقہ و اندلس کے بیڑے ایک دوسرے پر حملہ آور ہوتے رہے اور جنگ و جدال کا بازار گرم رہا اور ممالک سواحل تباہ و برباد ہوئے۔ عبدالرحمن ناصر کے زمانہ میں اندلس کے جہازوں کی تعداد دو سو تک پہنچ گئی تھی یا اس کے کچھ قریب۔ اور افریقہ کے جہاز بھی تقریباً اسی قدر تھے۔ اندلس کا امیر البحر ابن رماحس تھا۔ اور بجایہ و مریہ اندلس کے بیڑے کی بڑی بڑی بندرگاہیں تھیں۔ شہر شہر

سے جہاز بن بن کر وہیں اکٹھے ہوتے۔ ہر بیڑہ کا علیحدہ نگران و رئیس ہوتا جو فن جہاز رانی میں خوب مشاق ہوتا، اور جنگ و حرب و سلاح و ہتھیار کی دیکھ بھال اسی کے ذمہ ہوتی۔ اور جہاز کے ہوا یا چپوؤں سے چلنے اور بندرگاہ پر اس کے لنگر انداز ہونے کا معاملہ رئیس جہاز (کپتان) سے تعلق رکھتا۔ جب جہاد پر روانگی کے لیے یا سلطانی کسی مقصد کے لئے جہازوں کے بیڑے یکجا جمع ہوتے تو بادشاہ ان کو اپنی فوج یا غلاموں و ملازموں سے بھرتا۔ اور اہل مملکت میں سے کسی بڑے عظیم المرتبہ شخص کی سرکردگی میں ان کو اپنے مقام مقصود کی طرف روانہ کرتا۔ اور پھر سب اس انتظار میں بیٹھتے کہ اللہ تعالیٰ ان کو فتح و کامرانی و مال غنیمت کے ساتھ واپس لائے۔ مسلمان اپنی سلطنت اسلامی میں سمندر کے تمام اطراف پر چھا گئے تھے اور ان کی سلطنت نے سمندر پر خاص شان پکڑ لی تھی کہ جانب سمندر میں نصرانی قوموں کے بھی بیڑے ان کی ٹکر کے نہ تھے۔ چنانچہ سمندری جزائر و ساحلی مقامات کو ایک ایک کر کے فتح کرتے رہے اور تاریخ ان کی فتوحات و غنائم کا پورا پتہ دیتی ہے۔ بہت سے ان جزائر پر انہوں نے قبضہ پا لیا جو سواحل سے دور ایک طرف کٹے ہوئے واقع تھے۔ مثلاً میورقہ، منورقہ، یابسہ، سردانیہ، صقلیہ، قوصرہ، مالطہ، اقریطش، قبرص اور تمام ممالک روم و فرنگ۔ ابو القاسم شیعی اور اس کے جانشین اپنے بیڑوں کو مہدیہ سے غزوات کے لئے بھیجتے اور وہ بعد فتح و مال غنیمت لے کر لوٹتے۔ ملوک طوائف میں سے دانیہ کے حاکم مجاہد عامری نے بیڑے بھیج کر جزیرہ سردانیہ کو سنہ ۴۰۵ھ میں فتح کر لیا۔ گو نصاریٰ نے اس کو پھر جلد ہی واپس لے لیا۔ غرضیکہ اس زمانہ میں مسلمان بحر روم کے اکثر حصہ پر قابض ہو گئے تھے۔ اور ہر وقت ان کے بیڑے سمندر میں آتے اور جاتے ہوئے نظر آتے۔ اسلامی فوجیں سمندری بیڑوں سے بحری کا راستہ طے کر کے بر اعظم تک پہنچیں۔ بحر روم کے شمالی ساحل پر اترتیں اور وہاں بلاد فرنگ کو تہ و بالا کر ڈالتیں جیسا کہ بنی الحسین ملوک صقلیہ کے دور حکومت میں پیش آیا تو عبیدیین کے داعی بھی بلا خوف و خطر رہتے۔ نصرانی اپنے بیڑوں کو مارے خوف کے شمالی مشرقی جانب سواحل فرنگ، صقالبہ و جزائر رومانیہ تک سرکا لے گئے تھے اور مسلمان ان پر ایسے دھاڑ کر گرتے جس طرح شیر اپنے شکار پر گرتا ہے غرض سطح سمندر کے اکثر حصہ کو مسلمانوں نے اپنی فوج و ساز و ساماں سے ڈھانپ لیا تھا۔ اور کبھی بغرض صلح و آشتی اور کبھی بغرض جنگ و حرب سمندر پر گھومتے پھرتے۔ اور نصرانیوں کا جہاز بھی دکھائی نہیں دیتا۔ اب جب دولت عبیدیہ اموریہ کو ضعف و کمزوری نے آ پکڑا اور اس کے آثار دیو ڈھیلے پڑ گئے تو نصاریٰ نے جزائر شرقیہ کی طرف ہاتھ بڑھایا اور صقلیہ، اقریطش اور مالطہ کو دبا بیٹھے۔ پھر سواحل شام کی طرف رخ کیا اور طرابلس، عسقلان، صور اور عکا پر قابو پا لیا اور سواحل شام پر چھا گئے۔ بیت المقدس پر بھی قبضہ کر لیا اور وہاں ایک کلیسا تعمیر کرایا تاکہ اس میں دینی رسوم اور عبادات کو آزادی کے ساتھ ادا کریں۔ ادھر بنی خزرون طرابلس پر پھر قابس و صفاقس پر غالب آ گئے اور ان پر جزیہ قائم کیا۔ پھر عبیدیین کے خاص مرکز حکومت مہدیہ کو بھی بلکین بن زیری کی اولاد کے ہاتھ سے چھین لیا۔ غرضیکہ پانچویں صدی میں نصرانی پھر بحر روم پر چھا گئے۔ اور سلطنت مصر و شام کے زمانہ میں مسلمانوں کی بحری طاقت کمزور پڑ گئی۔ اور پھر آخر ختم ہی ہو گئی۔ اور اب تک مسلمانوں کو اس کی طرف کوئی توجہ نہیں ہے۔ حالانکہ دولت عبیدیین میں یہی مسلمان تھے جنہوں نے بحری قوت کو بام عروج پر پہنچایا تھا۔ آج ان کے تاریخی حالات اس پر شاہد ہیں۔ جب جہازی بیڑوں کا ذکر فکر گیا تو امارت بحری کا منصب بھی ختم ہو گیا۔ اب صرف افریقہ و مغرب میں اس عہدہ کا وجود ہے۔ مگر بحر روم کا غربی حصہ اب بھی طاقتور جنگی جہازوں سے بھرا ہوا ہے اور دشمنوں کی دست برد سے محفوظ ہے۔ لمتونہ کے عہد میں امیر البحر کا منصب بنی میمون

جزیرہ قادس کے رؤسا سنبھالے ہوئے تھے۔ جب لمتونہ عبدالمومن کے حلقۂ اطاعت و فرمانبرداری میں آئے تو جنگی بیڑہ عبدالمومن کے ہاتھ میں آیا اور اسی کے زمانہ میں جہازوں کی کل تعداد سو تک پہنچی تھی۔ بعدازاں چھٹی صدی میں دولت موحدین نے زور پکڑا اور انہوں نے امیر البحر کا عہدہ حسب سابق نہایت عظمت و شان کے ساتھ قائم کیا۔ موحدین کا امیر البحر احمد صقلی تھا۔ اس کے باپ دادا [illegible] کے تھے جو جزیرہ جربہ علاقہ [illegible] میں آبسے تھے۔ نصاریٰ اس کو ساحل جزیرہ سے قید کرکے لے گئے اور انہیں کے پاس اس کی پرورش ہوئی۔ پھر صقلیہ کے حاکم نے اس کو قید سے چھڑا کر اپنی سرپرستی میں لے لیا۔ جب صقلیہ کا حاکم مر گیا تو اس کا بیٹا اس کا جانشین ہوا۔ بعض جھگڑوں پر احمد کی اس سے کھٹک گئی اور صحبت ان بن ہو گئی۔ یہاں تک کہ احمد کو اپنی جان کا خوف ہوا تو صقلیہ سے بھاگ نکلا اور تونس پہنچ کر بنی عبدالمومن کے ایک سردار کے ہاں مہمان اترا۔ پھر یہاں سے کوچ کرکے مراکش کا [illegible] وہاں خلیفہ یوسف بن عبدالمومن اس سے بہت عزت و احترام سے ملا اور تحفہ انعام و اکرام کے بعد [illegible] امیر البحر [illegible] تو اس نے نصرانیوں سے بہت [illegible] اس کے حالات و واقعات بہت کافی ملتے ہیں۔ اسی کے زمانہ میں مسلمانوں کی بحری طاقت نے [illegible] تاریخ میں کہیں ملتی ہے نہ بعد میں۔

پھر جب صلاح الدین یوسف بن ایوب سلطان مصر و شام [illegible] ہاتھ سے پھر واپس لے لیا اور بیت المقدس [illegible] ان کے [illegible] سے جنگی بیڑے [illegible] نہ پہنچ سکی [illegible] ان کا مقابلہ نہ کر سکے۔ کیونکہ سمندر کے متعدد اطراف [illegible] قدیم زمانہ سے کئی بیٹھے تھے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ پھر صلاح الدین نے اپنی فوج منصور [illegible] اس زمانہ میں موحدین کا بادشاہ تھا۔ عبدالکریم بن منقذ کو بھیجا۔ عبدالکریم [illegible] اس خاندان سے تھا جو صلاح الدین کے عہد تک [illegible] آیا تھا۔ صلاح الدین نے عبدالکریم سے [illegible] سلطان مغرب سے جنگی بیڑے طلب کئے تاکہ عیسائیوں کی کمک کو روکا جائے [illegible] مسلمانوں کی مدد کا متمنی ہوں۔ صلاح الدین نے عبدالکریم کے ہاتھ منصور کے نام کا ایک خط بھی بھیجا جو فاضل [illegible] کا لکھا ہوا تھا۔ اور [illegible] کی روایت کے مطابق اس کی ابتداء ان الفاظ کی گئی تھی فَتَحَ اللّٰہُ لِسَیِّدِنَا اَبْوَابَ الْمَنَاجِحِ وَالْمَیَامِنِ ”کہ اللہ ہمارے سردار پر کامیابیوں و برکتوں کے دروازے کھول دے۔“ اصفہانی نے فتح القدس میں اس خط کو نقل کیا ہے۔ اس خط میں چونکہ منصور کو امیر المؤمنین کے لقب سے خطاب کرنے سے گریز کی گئی تھی اس لئے منصور کو یہ بات سخت ناگوار گذری مگر اس نے اس ناگواری کو چھپائے رکھا اور قاصد کو احسان و اکرام سے ٹھہرایا۔ البتہ قاصد کو بے نیل مرام واپس رخصت کر دیا۔ اس تاریخی واقعہ سے صاف پتہ چلا کہ سلطان مغرب کے پاس اس زمانہ میں خصوصیت سے بہترین جنگی بیڑے تھے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نصرانیوں نے بحر روم کے مشرقی جانب اپنا پورا قبضہ جما رکھا تھا اور مصر و شام کی حکومتوں کی کوئی توجہ بحری طاقت کی طرف نہ تھی۔ اسی لئے بوقتِ حاجت مغرب ہی کی طرف دستِ احتیاج بڑھانا پڑا۔

پھر جب ابو یعقوب منصور کا انتقال ہوا موحدین کی سلطنت ورطۂ بلا میں پڑی۔ جلالقہ اندلس کے بڑے حصہ پر چھا گئے اور مسلمان مجبوراً ساحلِ سمندر کی طرف سرک آئے اور بحرِ روم کے جانب غربی کے جزائر پر انہوں نے قابو پا لیا تو سمندر پر مسلمانوں کی طاقت پھر بڑھ گئی۔ جنگی بیڑے بکثرت مہیا کیے۔ غرض مسلمانوں نے اپنی کھوئی ہوئی طاقت کو پھر سے حاصل کر لیا۔ اور اب یہ نصرانیوں سے برابری کا دم بھرنے لگے۔ چنانچہ سلطان ابی الحسن زناتہ کے بادشاہ کے عہد حکومت میں ایسا ہی ہوا کہ جب اس نے جہاد کا عزم کیا اور اس کے جنگی جہازوں کا اندازہ لگایا گیا تو تعداد و قوت میں وہ نصرانی جہازوں سے کچھ کم نہ تھے۔ اس کے بعد مسلمانوں کی بحری طاقت پھر تنزل کی طرف چلی اور بدوی عادات غالب آنے پر اور ساتھ ساتھ اندلسی اطوار سے بے بہرہ ہونے کی وجہ سے جہاز رانی کو بھول بھال گئے۔ برخلاف اس کے عیسائیوں نے جہاز رانی میں خوب مہارت پیدا کر لی، اور اپنی مشق پہلے سے زیادہ بڑھائی۔ سمندری حالات میں پوری بصیرت بہم پہنچائی اور وہ سارے داؤں گھات سیکھے جو بحری لڑائیوں میں غلبہ کے لئے درکار ہیں۔ مسلمانوں میں اگر کسی کو اس فنِ جہاز رانی میں مہارت نصیب تھی تو وہ قدرِ قلیل مسلمان تھے جو ساحلی شہروں پر آباد تھے۔ لیکن وہ غریب مددگاروں کے محتاج تھے اور کسی حکومت کی سرپرستی چاہتے تھے جو ان کو فوجی نظام میں لائے اور ایک نہایت منظم و باقاعدہ طریق سے اس راستہ میں ان کی خدمات حاصل کرنے

سلطنت مغرب میں اب بھی امیر البحری کا عہدہ باقی ہے۔ جہازوں کے بنانے اور چلانے کا رواج بدستور جاری ہے اور جب کوئی مہم پیش آتی ہے اور بحری لڑائی چھڑتی ہے تو اس وقت کے لئے جنگی بیڑے تیار رہتے ہیں۔ اہل مغرب کے دل و دماغ میں اس قسم کے خیالات موجزن ہیں کہ مسلمانوں کا سمندر پار بسنے والے نصرانیوں پر حملہ آور ہو کر ان کے ملکوں کو فتح کرنا لازمی و ناگزیر ہے۔ وہ انہیں خیالات کے ماتحت وہاں کے مسلمان کفار پر حملہ و چڑھائی کے لئے ہر دم چاق چوبند رہتے ہیں اور جنگی بیڑوں کو تیار رکھتے ہیں۔ کیونکہ بحری لڑائی جنگی جہازوں کے بغیر کس طرح لڑی جا سکتی ہے۔ وَاللّٰہُ وَلِیُّ الْمُؤْمِنِیْنَ وَحَسْبُنَا وَنِعْمَ الْوَکِیْلُ۔

پینتیسویں فصل

(سلطنتوں میں اہلِ سیف و اہلِ قلم کے مراتب و مناصب کا آپس کا فرق۔)

سمجھ لیجئے کہ فرمانروائے سلطنت امورِ مملکت کے چلانے میں تلوار و قلم ہر دو کا محتاج ہے مگر اس وقت کہ ابھی اہلِ سلطنت حکومت کی داغ بیل ڈال رہے ہوں اور اس کی بنیاد رکھ رہے ہوں۔ قلم سے زیادہ تلوار کی ضرورت و حاجت ہے۔ کیونکہ اس وقت قلم محض ایک خادم حکومت ہوتا ہے جس کی کارگزاری صرف اس پر ختم ہو جاتی ہے کہ وہ احکام سلطانی کو ملک میں نافذ و جاری کرتا ہے لیکن تلوار تو قیام سلطنت میں اہلِ سلطنت کا برابر کا ہاتھ بٹاتی ہے۔ اور برابر کی شریک فی العمل ہوتی ہے۔ یہی نسبت تلوار کی قلم سے اس وقت قائم رہتی ہے جب کہ عصبیت کمزور پڑ کر سلطنت اپنی زندگی کے آخری دن کاٹ رہی ہو۔ اس وقت بھی سلطنت اپنے وجود کو قائم رکھنے میں اہلِ شمشیر ہی کی سخت محتاج ہوتی ہے کہ وہ اس کو برقرار رکھیں اور اس کی طرف سے ہر آفت و مصیبت کو ٹالیں اور دور کریں۔ گویا تلوار کو قلم پر آغاز و اختتامِ سلطنت ہر دو دوروں میں فضیلت و برتری حاصل ہے۔ یہی سبب ہے کہ ان حالات ابتدائی و انتہائی میں اربابِ سیف بلند بلند مرتبوں پر فائز ہوتے ہیں۔ نعمت سے مالامال ہوتے ہیں اور بڑے بڑے جاگیردار بن بیٹھتے ہیں

البتہ سلطنت کے بیچ کے دور میں سلطان ایک گونہ اہلِ سیف سے بے پرواہ ہو جاتا ہے۔ سلطنت کی بنیاد پڑ چکتی ہے اور اس وقت اس کی تمام تر توجہ اور ہمت سلطنت کے ثمرات حاصل کرنے کی طرف لگی ہوتی ہے۔ مثلاً خراج وغیرہ وصول کرنا اور اس میں باقاعدگی و باضابطگی عمل میں لانا۔ سلطنت کی شان پیدا کرنا اور ہر سو اس کے احکام جاری کرنا۔ کہ یہ سب اغراض قلم ہی کے ذریعہ حل ہوتی ہیں اور وہی ان میں معین و مددگار ثابت ہوتا ہے۔ تلوار تو اپنے میان میں آرام لیتی ہے۔ ہاں اگر کوئی اچانک مصیبت ملک کے سر پر ٹوٹ پڑے یا ملک میں بدامنی پھیل پڑے تو تلوار پھر میدان عمل میں آتی ہے اور اپنی کارگذاری دکھاتی ہے ورنہ ان اوقات کے علاوہ تلوار کی کوئی حاجت نہیں ہوتی۔ لہٰذا حکومت کے بیچ کے دور میں ارباب قلم، جلیل المرتبہ، عظیم المرتبہ، وکثیر النعمۃ والثروۃ ہوتے ہیں۔ بادشاہ سے ان کو قرب نصیب ہوتا ہے۔ اس کے پاس آتے جاتے رہتے ہیں اور اس کی خلوتوں و ہم نشینیوں میں اس کے رازدار رفیق ہیں۔ یہ اسی لئے کہ اس وقت قلم ثمراتِ ملکی حاصل کرنے کے لئے آلہ کار بنتا ہے۔ اطراف واکناف ملک کو نظم و ترتیب میں لاتا ہے اور سلطنت کی شان کو دوبالا کرتا ہے۔ وہ یوں ہی وزرا جو قلم کے دھنی ہوتے ہیں، بادشاہ کے منہ چڑھے بن جاتے ہیں۔ بخلاف ان کے ارباب سیف کہ ان کی کوئی حاجت نہیں رہتی۔ بادشاہ کے دل سے دور بلکہ اس کے غیظ و غضب سے ہر وقت خائف و پُر خدر رہتے ہیں۔ اور اسی حقیقت کی طرف ابو مسلم کے اس کلام کا اشارہ ہے جبکہ منصور نے اس کو اپنے پاس بلایا کہ ہم نے حکمائے فارس کی ایک یہ نصیحت بھی یاد رکھی ہے کہ جب سلطنت استقرار و سکون کے میدان میں قدم رکھے تو وزیر سلطنت سے بہت ڈرتے رہنا چاہئے (کیونکہ ایسے وقت ملک میں اسی کا طوطی بولتا ہے) سُنَّۃَ اللّٰہِ فِی عِبَادِہٖ۔

چھتیسویں فصل

(سلطنت و سلطان کے خصوصیات و امتیازات)

جان لیجئے کہ بادشاہ کے خاص خاص حالات و امتیازات ہیں جن کو اس کے شاہانہ ٹھاٹ باٹ چاہتے ہیں اور جن کی بدولت وہ اپنی رعایا، دوستوں اور رؤسائے دولت سے ممتاز ہوتا ہے۔ ان میں سے جو زیادہ مشہور ہیں ان کو ہم اپنی معلومات کے مطابق قلمبند کرتے ہیں۔ وَفَوْقَ کُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیْمٌ۔

آلات کا استعمال: مثلاً پھریرا اڑانا، طبل، طنبور، بگل اور سنکھ بجانا۔ آرسطو نے کتاب سیاست میں لکھا ہے کہ ان چیزوں سے مقصد محض دشمن کو لڑائیوں میں ڈرانا اور مرعوب کرنا ہے۔ کیونکہ ہیبت ناک آوازیں نفس کو خوف زدہ و ہیبت زدہ کر دیتی ہیں۔ سچ پوچھیے تو معرکہ ہائے جنگ میں یہ سب احساسات وجدانیات میں سے ہیں جن کو ہر شخص خود بخود محسوس کرتا اور پاتا ہے۔ آرسطو کا یہ نقطۂ نظر گو اپنے اندر کچھ صداقت رکھتا ہے اور ایک حد تک قابلِ قبول ہے لیکن اصلی راز کچھ اور ہی ہے وہ یہ کہ نفس نغمات و اصواتِ طرب سننے پر بلا شک و شبہ ایک خاص طرب و سرور ایسا محسوس کرتا ہے اور اس کی روح ایسی بے خود ہو جاتی ہے کہ پھر اس کو دشوار و صعب کام بھی آسان معلوم ہوتے ہیں اور اسی بے خودی کی حالت میں بعض وقت انسان اپنی جان پر بھی کھیل جاتا ہے۔ پھر یہ وجدانی کیفیت انسان ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، بے زبان جانوروں تک میں یہ موجود ہے۔ مثلاً اونٹ حدی سے مست ہو جاتا ہے

اور گھوڑا مستی سے جھومنے لگتا ہے خصوصاً جب کہ آواز اصولِ موسیقی کے ماتحت نکلے تو وہ تو تن بدن میں آگ لگا دیتی ہے مثلاً خوش گلو گویوں کے گانے وغیرہ کہ یہ سننے والوں کو لوٹ پوٹ کر دیتے ہیں۔ چنانچہ شاہانِ عجم اسی لئے لڑائیوں میں آلاتِ موسیقی بھی اپنے ساتھ رکھا کرتے اور گویئے شاہی لشکر کے ارد گرد گاتے بجاتے اور بہادروں کو ایسا گرما دیتے کہ وہ مرنے تک پر آمادہ ہو جاتے۔ ہم نے خود دیکھا ہے کہ عرب کی لڑائیوں میں لشکر کے سامنے گویئے شعر و اشعار پڑھتے اور گاتے بجاتے چلتے ہیں اور بہادروں کو ایسا ابھار دیتے ہیں کہ پھر ان کو اپنی جان کا ہوش نہیں رہتا اور فوراً میدانِ جنگ میں کود پڑتے ہیں اور حریف سے چمٹ پڑتا ہے اسی طرح مغرب میں قوم زناتہ میں دستور ہے کہ شاعر فوج کی صفوں کے سامنے چلتا ہے اور گاتا جاتا ہے اور ایسی دلفگار آواز سے گاتا ہے کہ درو دیوار کو ہلا ڈالتا ہے اور نامرد کو بھی مرد بنا دیتا ہے وہ اپنی زبان میں اس فوجی گیت کو [illegible] کہتے ہیں۔ ان تمام واقعات و حقائق کا راز یہی ہے کہ ان ترکیب سے نفس میں فرحت و سرور پیدا ہوتا ہے جس سے بہادری کے جذبات ابھرتے ہیں۔ یہی حال شراب کا ہے کہ وہ بھی فرحتِ نفس کا باعث ہوتی ہے اور فرحِ نفس سے بہادری کے جذبات حرکت میں آتے ہیں۔ اور جھنڈوں کی رنگا رنگی، کثرت یا درازی بھی ان سے بھی [illegible] دشمن میں خوف و ہراس پیدا کرنے کے لئے ہوتا ہے مگر کبھی خوف و ہراس بیش قدمی [illegible] بھی کر دیتا ہے اور انسان کو [illegible] بنا دیتا ہے۔ کیونکہ انسانی نفس کے حالات و تاثرات کچھ عجیب ہی ہیں جو تعریفاً عاقلہ عقل سے باہر ہیں۔ وَاللّٰهُ الْخَلَّاقُ الْعَلِيْمُ۔

پھر سلاطین و سلطنتیں مذکورہ خصوصیات سلطنت اختیار کرنے میں مختلف [illegible] ہیں۔ بعض ان میں سے کثرت و بہتات سے [illegible] ہیں اور [illegible] سے۔ ان کا تعلق دراصل سلطنت کے [illegible] بڑے چھوٹے [illegible] ہے ان میں جھنڈے تو ان کا رواج لڑائیوں میں آج سے نہیں بلکہ [illegible] زمانہ سے ہے [illegible] اور قوموں میں [illegible] جھنڈوں کے استعمال کو اپنا [illegible] رکھا ہے۔ چنانچہ خود آنحضرت ﷺ کے عہد [illegible] فوج سے کام لیا گیا اور اسی طرح [illegible] کے دور میں بھی [illegible] و نقارہ وغیرہ کو مسلمان اپنے ابتدائی دور میں [illegible] سلطنت کی [illegible] اور سیئہ والمطرا کو منافیت حق جانتے تھے جو حقیقت میں [illegible] چیزوں کو کیا [illegible] نے لگے۔ اب جب سلطنت نے خلافت کی جگہ لی۔ دنیا کی لذات و نعمتوں کو مسلمانوں [illegible] بھی چکھا لگ [illegible] قدیم سلطنت قوموں [illegible] ملیں اور ان کو شاہانہ شان و شوکت کی ترکیبیں سمجھائیں تو مسلمانوں نے ان چیزوں [illegible] طبل وغیرہ کے بجانے کو بھی پسند کیا۔ بادشاہوں نے خود بھی [illegible] رکھا اور اپنے عاملوں کو بھی [illegible] ہدایات دیں تاکہ اس صورت سے ملک و اہلِ ملک کی شان و شوکت کا اظہار ہو۔ [illegible] عباسی [illegible] کسی [illegible] حاکم یا سپہ سالار کے لئے جھنڈے تیار کرتا اور اس کو اپنے کام یا مہم پر خود خلیفہ کے گھر یا اس کے اپنے گھر سے روانہ کرتا اور داعی اس شان سے ہوتی کہ بہت سا لشکر اور چند در چند علم بردار اس کی ہمرکابی میں ہوتے اور آلاتِ طرب و غنا بھی ساتھ شان و شوکت پر چار چاند لگاتے جاتے۔ خلیفہ و عامل کے فوجی دستوں میں اگر تمیز ہو سکتی تھی تو وہ صرف نشانوں کی کمی زیادتی یا رنگ کے فرق سے۔ مثلاً بنی العباس کے جھنڈے سیاہ رنگ کے ہوتے۔ گویا اس رنگ سے وہ اپنے شہداء کا سوگ مناتے اور بنی امیہ کی تباہی اور قتل کی ایک یادگار کی حیثیت اس کو دیتے۔ اسی لئے ان کو "مُسَوِّدَةٌ" کہا جاتا تھا۔

اس کے بعد جب عباسی حکومت کا شیرازہ بکھرا اور علوی ہر رخ اور ہر طرف سے ان پر امنڈ آئے؛ اور ان کی

مخالفت پر تل گئے تو علویوں نے جذبۂ مخالفت سے اپنے پھریرے سفید کر لئے اس لئے وہ "مبیضۃ" کہلائے۔ عبیدیوں کے تمام زمانۂ حکومت میں علویوں میں سے جن لوگوں نے کہیں بھی خروج کیا مثلاً داعی طبرستان اور داعی صعدہ یمنی مذہب قرامطہ "مبیضۃ" ہی کہلاتے رہے۔

مامون نے اپنے عہد حکومت میں پھریروں کا سیاہ رنگ چھوڑ کر سبز رنگ اختیار کیا اور سبز نشانات بنوا لئے۔ تو معاملہ تعداد نشانات کا تو اس کے لئے کوئی حد مقرر نہیں۔ عبیدیین کے دور حکومت میں جب عزیز فتح شام کے لئے عازم ہوا تو اس کے ساتھ پانچ سو بڑے جھنڈے اور پانچ سو نقارے تھے۔ مغرب میں صنہاجیین سے ملوک بربر کے ہاں جھنڈوں کا کوئی خاص رنگ مقرر نہیں تھا بلکہ خالص ریشم کا ہوتا اور سنہری تار اس پر کاڑھا ہوا ہوتا ان کی طرف سے عاملوں کو بھی جھنڈے رکھنے کی اجازت ہوتی تھی۔ پھر جب موحدین کا عہد حکومت آیا یا ان کے بعد زناتہ نے زمام حکومت سنبھالی تو نقارہ و علم سلطان کے لئے مخصوص ہو گئے۔ عاملوں کو ان کے رکھنے کا حق نہیں رہا۔ نقارہ و علم برداری کے لئے ایک فوجی دستہ علیحدہ ہوتا جو بادشاہ کے پیچھے پیچھے چلتا اور اس کو "ساقہ" کہتے۔ ان جھنڈوں کی تعداد ہر سلطنت کے جدا جدا رسم و رواج کے مطابق گھٹتی بڑھتی رہتی۔ بعض سلطنتوں میں سات کی تعداد رہی۔ کیونکہ سات کی تعداد مبارک سمجھی جاتی تھی چنانچہ دولت موحدین میں سات ہی جھنڈے رکھا کرتے تھے۔ اور بنی احمر نے جو اندلس میں اب تک ہیں یہی رکھے۔ بعض سلطنتوں میں دس بیس تک تعداد پہنچی مثلاً زناتہ کے دور سلطنت میں۔ آخر میں سلطان ابی الحسن کے عہد سلطنت میں نقاروں اور جھنڈوں کی تعداد بہت بڑھ گئی حتیٰ کہ سو سو تک پہنچی جو زریں اور ریشم سے مزین ہوتے تھے۔ والیوں، عاملوں اور سپہ سالاروں کو کتان سے بنا ہوا ایک چھوٹا سا جھنڈا اور ایک چھوٹا سا نقارہ رکھنے کی اجازت ہے وہ بھی لڑائی میں اس سے زائد کچھ نہیں رکھ سکتے۔ اور مشرق میں دولت ترکیہ کی یہ رسم ہے کہ وہاں صرف ایک بڑا جھنڈا رکھا جاتا ہے جس کے سرے پر ایک بالوں کا پھندنا نصب ہوتا ہے اس کو یہ "شالش یا چتر" کہتے ہیں۔ یہ بڑا جھنڈا خاص بادشاہ کے لئے مخصوص ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی جھنڈے ہوتے ہیں جن کو یہ "سناجق" اور ایک کو "سنجق" کہتے ہیں یہ گویا عربی زبان میں رایہ ہے۔ اور نقاروں کی تو ان کے ہاں کوئی حد و نہایت نہیں۔ ان کو یہ "کوسات" کہتے ہیں۔ ہر امیر و سپہ سالار فوج کو حق ہے کہ جس قدر چاہے وہ نقارے رکھے مگر چتر نہیں رکھ سکتا جو خاص علامت شاہی ہے۔

اور اب دور حاضر میں اندلس میں جو جلالقہ کے بادشاہان فرنگ حکمران ہیں۔ ان کے ہاں جھنڈے تھوڑے ہوتے ہیں مگر بیچ و دراز ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ قرن کشی کے وقت ساز و طنبور بجنے کی رسم بھی قائم ہے اور راگ بھی گائے جاتے ہیں۔ دیگر ملوک عجم کے ہاں بھی یہی دستور ہے۔ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعٰلِمِيْنَ۔

سریرہ۔ منبر، تخت، کرسی یا اریکہ بادشاہ کے بیٹھنے کے لئے لکڑی سے تیار کئے جاتے ہیں تاکہ بادشاہ اہل مجلس سے نشست میں بلند رہے اور زمین پر ان سے برابر ہو کر نہ بیٹھے۔ قبل اسلام بادشاہوں کی عام طور پر یہ عادت تھی کہ درباروں میں تخت پر بیٹھا کرتے۔ عجمی سلطنتوں میں بھی یہی رسم قائم رہی۔ بلکہ عجم نے تو سونے کے تخت بنوائے تھے۔ حضرت سلیمان بن داؤد علیہما السلام کی کرسی و تخت ہر دو ہاتھی دانت و سونے سے بنائے گئے تھے۔ مگر یہ سب اس وقت کی باتیں ہیں جب کہ حکومتوں پر شان و شوکت، نام و نمود و تعیش کا رنگ چڑھ گیا تھا۔ اور جب تک حکومتیں

بدویت کے دور سے گذرتی رہیں۔ اس قسم کی تن آسانیوں یا امتیازات کا شوق ہی پیدا نہیں ہوا۔ دورِ اسلامی میں امیر معاویہ رض سب سے پہلے امیر ہیں جنہوں نے اپنے لئے تختِ شاہی بنوایا اور لوگوں سے یہ عذر کیا کہ اب میں چونکہ بدن میں بھاری ہوگیا ہوں بغیر تخت کے مجھے چارہ نہیں چنانچہ لوگوں نے آپ کو اجازت دے دی۔ پھر بعد میں آنے والے دیگر اسلامی بادشاہوں نے بھی یہی رسم اپنالی۔ اور تختِ شاہی شانِ سلطنت کی ایک نشانی بن گیا۔ حضرت عمرو بن العاص مصر میں جب اپنے محل میں نشست کرتے تو عرب کے عام لوگوں کے ساتھ زمین ہی پر بیٹھتے اور مقوقس (بادشاہِ مصر) جب ان کے پاس حاضری دیتا تو اس کے بیٹھنے کے لئے کہار تخت اٹھائے ہوئے آتے اور وہ بادشاہوں کی طرح حضرت عمرو بن العاص رض کے رو برو تخت پر بیٹھتا۔ مقوقس ذمی تھا اور ذمیوں سے چونکہ عہد و پیمان ہوتا ہے اور عہد و پیمان کی پاسداری بھی اسلام میں لازم ہے اس لئے اس کی حرکت پر کوئی مسلمان معترض نہیں ہوا۔ پھر ساتھ ساتھ حقیقت بھی تھی کہ اس وقت تک ظاہری جاہ و حشمت و دنیوی طمطراق کو مسلمان کوئی وقعت نہیں دیتے تھے۔ پھر اس کے بعد بنی العباس عبیدیین اور دیگر اسلامی سلاطین نے شرق و غرب میں وہ تخت، منبر اور کرسیاں بنوائیں کہ ان کے سامنے قیصر و کسریٰ کے تخت و منبر بھی ہیچ تھے۔ وَاللّٰہُ مُقَلِّبُ اللَّیْلِ وَالنَّہَارِ۔

سکہ:۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک لوہے کا ٹھپہ ہوتا ہے جس پر تصویریں یا چند کلمات الٹے کھدے ہوئے ہیں۔ جب اس کو چلن میں لائے جانے والے درہم و دینار پر رکھ کر ہتھوڑے سے چوٹ ماری جاتی ہے تو اس کے الٹے کلمات درہم و دینار پر سیدھے اُکھڑ آتے ہیں۔ مگر اس عمل سے پہلے درہم و دینار کو کسوٹی پر کس کر دیکھ لیا جاتا ہے کہ وہ کھرا ہے یا کھوٹا۔ اور اس کے صحیح وزن کا بھی اندازہ لگا لیا جاتا ہے کہ وہ کم ہے یا زیادہ یا برابر۔ اس صورت سے دراہم و دنانیر جب ٹھپہ خانہ سے نکلتے ہیں تو وہ شمار و گنتی سے لوگوں کے آپس کے چلن میں آتے ہیں اور اگر ان کے وزن کی پرکھ نہیں ہوسکی ہے تو پھر تُل کر ان سے کاروبار چلتا ہے۔ سکہ کا لفظ در اصل لوہے کے ٹھپہ کے لئے وضع تھا۔ پھر اس چھاپ کو کہنے لگے جو دراہم و دنانیر پر دکھائی دیتا ہے۔ پھر اس سے بھی ہٹ کر اس منصب کو سکہ کہنے لگے جس کے ماتحت دراہم و دنانیر کے سارے معاملات و انتظامات سرانجام پاتے ہیں۔ چنانچہ اب یہ لفظ اسی معنی میں سلطنتوں میں مستعمل ہے۔ یہ سلطنت کا نہایت اہم و ضروری عہدہ یا منصب ہے۔ کیونکہ اسی کی بدولت کھرا یا خالص سکہ لوگوں کے درمیان چلن میں آتا ہے۔ اور لوگ کھوٹے سکہ کے رواج پانے سے بچتے ہیں۔ شاہانِ عجم سکہ چلاتے، تو اس پر بادشاہِ وقت کی تصویر ہوتی یا کسی قلعہ، جھنڈا یا دیگر مصنوعات کی شبیہ اس پر ثبت ہوتی چنانچہ عجمی سلطنت کے آخری دور تک یہی رسم قائم رہی۔ اب جب اسلام کا زمانہ آیا تو مسلمانوں نے کچھ اسلامی سادگی کے زیرِ اثر اور کچھ بدویتِ عرب کے سبب سکہ کے اہتمام سے غفلت برتی۔ یہ سونے و چاندی کو تول کر آپس کی لین دین میں کام لیتے۔ اور فارس کے دراہم و دنانیر کا بھی ان کے ہاں چلن تھا مگر وزن کر کے ان سے لین دین کرتے اور کاروباری معاملات چلاتے۔ لیکن اس طرح حکومت کی غفلت برتنے سے کھوٹے و جعلی سکے چلن میں آگئے۔ ناچار عبدالملک نے حجاج کو حکم دیا کہ ٹکسال قائم کی جائے جیسا کہ سعید بن المسیب و ابو الزناد کی روایت بتاتی ہے یہ ۷۴ھ یا بروایت مدائنی ۷۵ھ کا واقعہ ہے۔ پھر ۷۶ھ میں تمام اطرافِ مملکت میں فرمان جاری ہوگیا کہ اسی ٹکسال کا درہم و دینار چلن میں آئے۔ اس سکہ پر اَللّٰہُ اَحَدٌ اَللّٰہُ الصَّمَدُ کھدا ہوا تھا۔ پھر یزید بن عبدالملک کے عہدِ حکومت میں جب ابن ہبیرہ والیٔ عراق ہوا تو اس نے سکہ میں مزید اصلاحات کیں۔ پھر خالد القسری اور یوسف بن عمر اپنے اپنے زمانہ

میں اور بھی اصلاحات کرتے چلے گئے۔ کہا جاتا ہے کہ اسلام میں سب سے پہلے حضرت مصعب بن زبیر رض کے حکم سے عراق میں دراہم و دنانیر ۷۰ھ میں ٹھپہ لگایا گیا۔ یہ عمل ان کے بھائی حضرت عبداللہ کی تعمیلِ حکم میں ہوا جو اس وقت والی حجاز تھے۔ اس سکہ کے ایک رخ میں "بَرَکَۃُ اللّٰہِ" اور دوسرے رخ میں اسم "اللّٰہ" کھدا تھا۔ پھر ایک سال کے بعد حجاج نے اس سکہ کو بدل ڈالا اور اس پر اپنا نام کھدوایا۔ اور سکہ کا وہی وزن قائم کیا جو حضرت عمر فاروق رض کے زمانہ میں مقرر ہو چکا تھا۔

اوزان کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں درہم کا وزن چھ دانگ تھا اور ایک مثقال کا وزن ۷/۱۰ درہم اس لئے دس درہم کا وزن سات مثقال ہوتا تھا۔ اور فارس کے دراہم کا وزن مختلف تھا۔ کوئی مثقالی وزن پر بیس قیراط کا تھا اور کوئی بارہ و دس کا۔ زکوٰۃ کی ادائیگی میں جب مسلمانوں کو وزن درہم کی تعیین کی ضرورت پڑی، تو انہوں نے بیچ کے وزن کا درہم معین کیا جو بارہ قیراط کا بیٹھتا تھا۔ اور مثقال کا وزن وہی ۷/۱۰ درہم کا رہا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بغلی درہم کا وزن آٹھ دانگ تھا، طبری کا چار دانگ، مغربی کا آٹھ دانگ اور یمنی کا چھ دانگ۔ حضرت عمر رض نے حکم دیا کہ چلن میں زیادہ تر آنے والے کا لحاظ رکھا جائے۔ تو گویا بحساب بالا بغلی و طبری درہم ہر دو مل کر بارہ دانگ کے ہوتے تھے۔ درہم عربی درہم اوسط نکال کر چھ دانگ کا مقرر کیا گیا جس میں ۳/۷ درہم اگر اور زیادہ کیا جاتا تو مثقال بن جاتا تھا۔ اور اگر مثقال میں سے ۳/۱۰ مثقال کم کر دیا جاتا، تو درہم رہ جاتا تھا۔ عبدالملک نے جب سکہ بنانے کا خیال کیا تاکہ سونا و چاندی جو مسلمانوں کے لین دین میں آرہے تھے کھوٹ سے بچائے جاسکیں تو ان کا وزن وہی قائم کیا جو حضرت عمر رض کے عہد میں مقرر ہو چکا تھا۔ پھر سکہ کا چہرہ صرف عبارتی شکل میں قرار پایا نہ کہ تصویر کی صورت میں۔ کیونکہ عرب قدرتاً کلام و بلاغت کے دلدادہ تھے نہ کہ نقوش و تصاویر کے۔ پھر اس کے علاوہ شریعتِ اسلامی میں بھی تصویر نگاری ممنوع ہے۔ لہٰذا ہر دو جہت سے تصویر سے گریز کی گئی۔ عبدالملک کا یہ فعل سلطنت اسلامی میں ایک مثال قائم ہو گیا اور سب لوگوں نے اسی طریق کی اتباع کی۔ درہم و دینار گول ٹکیہ کی شکل کے بنائے گئے۔ اور دوائر متوازیہ میں ان پر لکھائی کی گئی۔ ایک رخ میں کلماتِ حمد و صلوٰۃ ہوتے، دوسرے رخ میں ٹھپہ کی تاریخ اور خلیفہ وقت کا نام نامی ثبت ہوتا۔ عباسی، عبیدی اور اموی سلطنتوں میں یہی طریق زیر عمل رہا۔ صنہاجہ نے اپنا سکہ اپنے آخری دور میں چلایا۔ تاریخ ابن حماد سے پتہ چلتا ہے کہ منصور صاحب بجایہ نے سب سے پہلے سکہ چلایا۔ پھر جب موحدین کا زمانہ آیا تو مہدی نے درہم کے سکہ کو بجائے گول کے مربع شکل میں تبدیل کیا، اور دینار کی ایک مربع شکل بنوا کر اس کے ایک جانب کلماتِ تہلیل و تحمید تحریر کرائے، اور دوسری جانب اپنا اور اپنے ولیعہد کا نام لکھوایا۔ چنانچہ موحدین کے دورِ حکومت میں یہی رسم جاری رہی۔ اور اب تک ان کے ہاں سکہ اسی مذکورہ وضع کا ہوتا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ مہدی کے برسرِ اقتدار آنے سے پہلے ہی پیشین گوئی کرنے والوں کی زبانی مہدی "صاحب الدرہم المربع" کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا۔ آجکل مشرقی سلطنت میں ان کے سکہ کا کوئی انداز قائم نہیں۔ یہ درہم و دینار کو باٹوں سے تول کر اپنے لین دین میں چلتے دیتے ہیں یہ اپنے سکہ پر اہلِ مغرب کی طرح نہ کلماتِ حمد و صلوٰۃ لکھتے ہیں، نہ خلیفہ وغیرہ کا نام۔ ذٰلِکَ تَقۡدِیۡرُ الۡعَزِیۡزِ الۡعَلِیۡمِ۔

اب قبل اس کے کہ ہم سکہ کا بیان ختم کریں، شرعی درہم و دینار کی حقیقت اور اس کی مقدار کی وضاحت بھی ہم کر دینا چاہتے ہیں۔ سمجھ لیجئے کہ دنیا بھر کے ملکوں اور شہروں میں مختلف المقدار والوزن سکے رائج ہیں۔ شریعتِ اسلامی نے بھی ان کا ذکر چھیڑا ہے اور بہت سے معاملات مثلاً زکوٰۃ، نکاح اور حدود وغیرہ میں احکام شرعیہ کا ان سے تعلق ہے انہیں حالات کے ماتحت شریعت کے لئے ضروری ہوا کہ شرعی درہم و دینار کی حقیقت واضح کرے اور ان کی مقدار معین کرے تاکہ

احکام شرعیہ انہیں دراہم و دنانیر سے متعلق ہوں جو شرعی حدود کے اندر ہیں نہ کہ ان سے جو کم یا زیادہ ہیں۔

واضح رہے کہ صدرِ اسلام اور صحابہ و تابعین کے عہد سے اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ شرعی درہم وہ ہے جس کے دس عدد کا وزن سات مثقال سونے کے برابر ہو۔ اور ایک اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہے جب کہ ایک درہم ۷/۱۰ دینار وزن کا مانا جائے۔ اس صورت سے گویا ایک اوقیہ چار دینار کے برابر ہوتا ہے۔ اور مثقال کا وزن بہتر جو کے برابر ہوتا ہے۔ اس لئے ایک درہم کا وزن جو ۷/۱۰ مثقال کے برابر ہوتا ہے، پچپن جو کے برابر ہوا۔ یہ مقادیر سب کے سب اجماع سے ثابت ہیں ایام جاہلیت میں درہم کئی طرح کا ہوتا۔ ان میں سب سے کھرا طبری ہوتا جو چار دانگ کا بیٹھتا، یا بغلی جو آٹھ دانگ کا ہوتا۔ شرعی درہم ہر دو اوزان کے بیچ کا قرار پایا یعنی چھ دانگ کا اور یوں سو درہم بغلی اور سو طبری پر پانچ درہم شرعی زکوٰۃ کے قائم ہوئے۔ اب اس میں لوگ مختلف الرائے ہیں کہ شرعی درہم کا مذکورہ وزن عبدالملک کی ایجاد ہے یا اس کے بعد لوگوں نے اس پر اجماع کیا ہے۔ خطابی کتاب معالم السنن میں اور ماوردی احکام سلطانیہ میں اس بحث کو لائے ہیں محقق متاخرین نے اس سے انکار کیا ہے یہ کہتے ہوئے کہ بدیں صورت لازم آتا ہے کہ عہدِ صحابہ و بعد کے عہد میں درہم و دینار کی شرعی حیثیت و مقدار مجہول رہی ہو۔ حالانکہ زکوٰۃ، نکاح اور حدود وغیرہ میں بہت سے احکام شرعیہ ان سے متعلق ہیں۔ اگر ان کی مقدار مجہول ہوتی تو احکام کا اجرا کیسے ہو سکتا تھا لامحالہ ماننا پڑتا ہے جو حقیقت بھی ہے کہ عہدِ صحابہ میں درہم و دینار کی مقدار معلوم تھی۔ اور اسی مقدار کے مطابق حقوق میں احکام شرعیہ ان سے متعلق ہوتے تھے۔ ان کی مقدار بظاہر کوئی مشخص نہ تھی۔ لیکن بہر حال ان کے جس مقدار و وزن سے جو حکم شرعی لاحق ہوتا تھا، اس کا مسلمانوں کو خوب پتہ تھا۔ اب جب سلطنتِ اسلامی نے عظمت و شان کے میدان میں قدم رکھا۔ اور جدید حالات کا تقاضا ہوا کہ شرع کی رو سے درہم و دینار کی خاص مقدار و وزن مقرر کیا جائے تاکہ لوگ اندازہ و اٹکل کی دقت سے بچ جائیں، تو مقدار و وزن کی تشخیص عمل میں آئی۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ عبدالملک برسرِ حکومت تھا، اور اسی نے ان کی مقدار کو معین و مشخص کیا۔ اور جو شرعی مقدار ذہنوں میں تھی، اس کا لحاظ رکھا۔ یعنی اس سے کم زیادہ نہیں ہونے دیا۔ اور سکہ پر شہادتین کے بعد اپنا نام اور تاریخ بھی کندہ کرائی۔ جاہلیت کے سکہ کو چلن سے نکال دیا۔ جو تھے، ان کو موجودہ سکوں کی شکل میں ڈھال لیا گیا۔ یہ وہ تاریخی حقیقت ہے جس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ پھر اس کے بعد سلطنتوں میں شرعی مقدار سے کم زیادہ سکے چلنے لگے۔ ہر ملک و سلطنت نے اپنا علیحدہ علیحدہ سکہ بنا لیا۔ جب یہ صورت ہوئی تو لوگوں نے ان کی وہ شرعی مقدار یاد رکھی جو صدرِ اسلام میں زیرِ عمل تھی۔ اور پھر ہر ایک اپنے اپنے ملک کے خاص سکہ سے شرعی مقدار درہم و دینار کو ملا کر دیکھتا، اور اس کی کمی زیادتی کو جانتا اور اختلاف کے بموجب شرعی حقوق ادا کرتا۔

دینار کے وزن کے بارے میں محققین کا اجماع ہے کہ وہ اوسط درجہ کے بہتر جو کے برابر ہوتا ہے۔ ابن حزم ؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک ایک دینار چوراسی جو کے برابر ہوتا ہے۔ قاضی عبدالحق نے بھی ان کا یہی قول نقل کیا ہے، لیکن محققین نے ابن حزم کے خیال کی تردید کی ہے۔ اور اس کو غلط ٹھہرایا ہے۔ اور حقیقت میں محققین کا مذہب ہی صحیح ہے۔ یہی حال اوقیہ کا ہے کہ اس کا وزن بھی مختلف ملکوں میں مختلف ہے۔ البتہ اس کا شرعی وزن جسے ہم چالیس درہم بتا چکے ہیں۔ سب کو معلوم ہے کسی کو اس میں اختلاف نہیں۔

مہر۔ انگشتری۔ یہ بھی خصوصیاتِ سلطانی و علاماتِ حکومت میں سے ایک چیز ہے۔ قبل اسلام و بعد اسلام فرا این

دیگوں پر مہر لگانے کی رسم قائم تھی۔ چنانچہ صحیحین میں روایت ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارادہ فرمایا کہ قیصر کو نامہ تحریر فرمائیں تو لوگوں نے آپ سے عرض کیا کہ عجمی لوگ اس خط کو وقعت نہیں دیتے جس پر مہر لگی ہوئی نہ ہو تو آپ نے چاندی کی انگوٹھی تیار کرائی اور اس میں مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ کندہ کرایا۔ امام بخاری کہتے ہیں کہ آپ کی مہر پر محمد رسول اللہ کے تین کلمات علیحدہ علیحدہ تین سطروں میں کندہ کئے گئے تھے۔ لہٰذا آپ نے خط پر مہر لگائی اور ساتھ ساتھ ہدایت فرما دی کہ اور کوئی اس قسم کی مہر نہ بنوائے۔ امام بخاری یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرات ابوبکر رض، عمر رض اور عثمان رض نے اپنے اپنے دور خلافت میں اسی مہر سے کام لیا۔ پھر حضرت عثمان رض کے ہاتھ سے وہ چاہ اریس میں گر پڑی مہر گرنے کے وقت گو اس کنوئیں میں پانی کم تھا، مگر مہر گرنے کے بعد اس کی تھاہ نہ مل سکی۔ حضرت عثمان رض کو انگوٹھی کے گم ہو جانے سے سخت رنج و صدمہ پہنچا اور آپ نے اس واقعہ کو اپنی حکومت کے لئے شگون بد سمجھا۔ پھر آخر آپ نے اسی انگوٹھی جیسی ایک اور انگوٹھی بنوالی۔

مہر کی کھدائی اور مہر لگانے میں کئی طریقے رائج ہیں۔ صورت یہ ہے کہ خاتم (مہر) لو در اصل اس چیز کو کہتے ہیں جو کہ انگلی میں پہنی جاتی ہے۔ اور اسی سے مہر بھی لگائی جاتی ہے۔ اور چیز کی غایت و نہایت کو بھی خاتم (مہر) کہتے ہیں۔ چنانچہ جب کسی کام کو آخر تک پہنچا دیا جائے تو کہا جاتا ہے خَتَمْتُ الْاَمْرَ "کہ میں نے کام کو ختم تک پہنچا دیا" خَتَمْتُ الْقُرْاٰنَ بھی اسی سے ہے، اور خَاتِمُ النَّبِیِّیْنَ وخَاتِمُ الْاَمْرِ بھی اسی معنی میں مستعمل ہیں۔ برتنوں و مشکوں کے ڈھکنوں پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے مگر وہاں ختام بولتے ہیں۔ جس طرح قرآن مجید میں ہے خِتَامُہٗ مِسْکٌ۔ اس کی تفسیر میں جو لوگ کہتے ہیں کہ ختام کے معنی نہایت و تمام کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ جنتی شراب کے آخر میں مشک کی خوشبو پائیں گے" ان کا خیال غلط ہے۔ کیونکہ یہاں ختام کے معنی ڈھکن کے ہیں۔ قاعدہ ہے کہ شراب کو مٹکے میں بھر کر مٹی وغیرہ سے اس کو بند کر دیا جاتا ہے تاکہ اس میں خوشبو بھی پیدا ہو جائے اور اس کا مزہ بھی خوشگوار ہو جائے۔ اس لئے اللہ تعالے نے جنت کی شراب کی تعریف فرمائی ہے، اور فرمایا کہ اس کا ڈھکن بھی مشک کا بنا ہوا ہوگا نہ کہ مٹی وغیرہ کا۔ لہٰذا جب خاتم کا اطلاق ان معانی مذکورہ پر درست و ٹھیک ہے تو نقش خاتم پر بھی لفظ خاتم کا اطلاق صحیح ہوگا۔ صورت یہ ہوتی ہے کہ مہر میں کلمات یا اشکال کندہ ہوتی ہیں جب اس کو مٹی یا سیاہی سے تر کر کے صفحہ کاغذ پر رکھ کر دبایا جاتا ہے تو اس کا نقش صفحہ کاغذ پر ابھر آتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کو کسی بھی نرم چیز مثلاً موم وغیرہ پر رکھ کر دبایا جائے تو اس کے کندہ حروف جسم نرم میں ابھر آتے ہیں۔ مہر کے کلمات جس صورت میں کندہ ہوتے ہیں، اس کے خلاف ابھرتے اور پڑھے جاتے ہیں۔ مثلاً اگر وہ مہر پر دائیں سے بائیں جانب سیدھے لکھے گئے ہیں، تو اس کے خلاف بائیں سے دائیں جانب پڑھے جائیں گے۔ اور اگر وہ مہر پر الٹے کندہ کئے گئے ہیں تو سیدھے پڑھے جائیں گے گویا حروف کندہ کاغذ پر اترنے کے بعد اپنی اصلی حالت کے خلاف ہو جاتے ہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ صفحہ کاغذ پر ابھرے ہوئے نقش پر لفظ خاتم کا اطلاق نہایت و تمام کے معنی میں ہو بدیں مطلب کہ خط و نامہ اسی علامت سے صحیح مانا جاتا ہے اور قابل قبول ہوتا ہے۔ گویا بغیر اس علامت کے خط غیر تام ہے، ادھورا اور ناقابل قبول۔ کبھی یہ مہر ایک عبارت کی شکل میں ہوتی ہے جو نامہ کے آخر یا اول میں بترتیب کلمات تحمید و تسبیح ثبت ہوتی ہے۔ یا اس میں بادشاہ امیر اور کاتب کا نام تحریر ہوتا ہے یا اس کی کچھ صفات کا بھی ذکر ہوتا ہے۔ یہ تحریر بھی خط کے صحیح ہونے اور اس کے قابل قبول و نفاذ ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ اس کو عام اصطلاح میں علامت کہتے ہیں اور ختم بھی خاتم المعنی کے

اصلی نقش سے مشابہ ہونے کی وجہ سے۔ خاتم قاضی بھی یہی معنی رکھتی ہے جو وہ خصوم کی طرف بھیجتا ہے اور وہ اس کی وہ علامت سمجھی جاتی ہے، یا وہ تحریر جس سے اس کے احکام قابلِ نفاذ ہوتے ہیں۔ خاتم سلطان و خلیفہ کا بھی یہی مطلب ہے۔ گویا یہ اس کی علامت ممیزہ ہوتی ہے۔ چنانچہ ہارون رشید نے جب چاہا کہ بجائے فضل کے اس کے بھائی جعفر کو اپنا وزیر بنائے تو ان کے باپ یحییٰ سے کہنے لگا "ابا جان میں چاہتا ہوں کہ اپنی انگوٹھی کو سیدھے ہاتھ سے الٹے ہاتھ میں بدل لوں" یہاں اس نے انگوٹھی یا مہر سے وزارت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کیونکہ خطوں یا چیکوں پر علامت ثبت کرنا یہ وزیر ہی کی ذمہ داری ہے۔ اور اس زمانہ میں بھی رواج تھا۔ اور اس حقیقت کا ثبوت اس تاریخی واقعہ سے بھی ملتا ہے جس کو طبری نے نقل کیا ہے کہ معاویہ رضہ نے حضرت حسن رضہ کو صلح پر راضی کر لینے کے بعد سفید کاغذ پر نامہ تحریر کیا اور اس کے آخر میں مہر لگائی اور وہیں میں یہ عبارت بھی لکھ دی کہ میرے اس مہری خط پر جو شرط چاہیں، آپ لکھ بھیجیں۔ وہ قبول کی جائے گی۔ یہاں مہر لگانے سے مراد تحریر و عبارت کی شکل میں نامہ کے آخر میں علامت بنا دینا ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ کسی نرم چیز پر مہر لگائی جاتی ہو۔ اور وہ جب اس پر اکھڑ آتی ہو تو اس کو نامہ کے لپیٹ یا بندش پر یا کسی محفوظ شے پر بمنزلہ ڈھکن لگا دیا جاتا ہو۔ ہر دو صورت میں اثر خاتم پر لفظ خاتم کا اطلاق ہوا۔

ختم علی الکتاب کے معنی علامت ثبت کرنے کے سب سے پہلے حضرت معاویہ رضہ نے مراد لئے۔ کیونکہ جب انہوں نے زیاد کے نام حکم صادر کیا، جو اس وقت کوفہ میں تھا کہ عمر بن الزبیر کو ایک لاکھ درہم دے دیے جائیں اور انہوں نے خط کھول کر ایک لاکھ کو دو لاکھ بنا دیا۔ تو زیاد کی طرف سے حساب پیش ہوتے وقت معاویہ رضہ کے سامنے دو لاکھ کی رقم سامنے آئی۔ معاویہ رضہ نے اس سے انکار کیا اور عمر سے بقیہ ایک لاکھ کا مطالبہ شروع کیا اور ان کو قید کر دیا۔ یہاں تک کہ بھائی عبداللہ رضہ نے اس مطالبہ کو چکایا۔ چنانچہ اس واقعہ کے بعد معاویہ رضہ نے دیوان خاتم (صیغہ مہر) قائم کیا۔ یہ قصہ طبری نے نقل کیا ہے اور دوسرے مؤرخین نے لکھا ہے کہ خطوں کو لپیٹنے اور ملفوف کرنے کی رسم بھی اسی وقت سے پڑی۔ کیونکہ اس سے پہلے خطوط بند نہیں کئے جاتے تھے۔

دیوانِ خاتم چند منشیوں کی اس جماعت سے عبارت ہے جن کے ذمے خطوطِ سلطانی کا نافذ کرنا اور ان پر مہر لگانا ہی خواہ علامتِ سلطانی سے، خواہ ان کو لپیٹ کر ان پر مہر لگانے سے۔ کبھی محررین کی نشستگاہ یا دفتر کو بھی دیوانِ خاتم کہتے ہیں جس طرح ہم نے دیوانِ اعمال میں بیان کیا ہے۔ پھر خطوں کو بند کرنے کے بھی دو طریقے عمل میں آتے ہیں۔ کبھی ان کو ملفوف کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ مغرب میں رواج ہے۔ اور کبھی خط کے آخری لپیٹ پر اس کو چپکا دیا جاتا ہے۔ اہلِ مشرق کی یہی عادت ہے کبھی بند کرنے یا چپکانے کی جگہ کوئی نشانی لگا دیتے ہیں، جس سے اس کا خوف جاتا رہتا ہے کہ خط کو کھول کر اس کے مضمون کو پڑھ لیا جائے۔ اہلِ مغرب تو بند کرنے کی جگہ تھوڑا سا موم لگا کر اس پر مہر لگا دیتے ہیں۔ مشرق میں بھی ہمیشہ سے یہ رواج ہی کہ خط کے آخری لپیٹ پر خط کو چپکانے کے بعد اس پر مہر لگا دی جاتی ہے۔ یہ مہر ایک قسم کی سرخ مٹی پر لگائی جاتی تھی جو خاص اسی کام میں آتی تھی۔ بنی العباس کے زمانہ میں اس مٹی کو "طین الختم" کہتے۔ یعنی مہر کے کام میں آنے والی مٹی۔ یہ سیراف (ملکِ ایران) سے لائی جاتی تھی۔ پتہ چلتا ہے کہ یہ مٹی وہیں ملا کرتی تھی۔ بہر حال، خاتم کی ذمہ داری خواہ علامتِ مکتوبہ سے عبارت ہو، خواہ نقش کئے ہوئے ڈھکن و ملفوف خط سے دیوان الرسائل سے تعلق رکھتی ہے۔ اور دولتِ عباسیہ میں یہ کام وزیر کی جو دگی میں ہوتا تھا۔ پھر رسم بدلی تو یہ کام ہر اس شخص کو ملتا جس کی نگرانی میں محکمۂ رسل و رسائل و دیوانِ کتابت ہوتا اس کے

بعد مغرب میں خاتم خاص بادشاہ کی علامت ونشانی تصور ہونے لگی۔ جس کو بادشاہ اپنی انگلی میں پہنتا۔ یہ سونے کی ہوتی، اور اس پر یاقوت یا فیروزہ یا زمرد وغیرہ کا نگ جڑا ہوتا۔ بادشاہ اس کو اپنی خاص علامت سمجھ کر پہنتا۔ جس طرح دولت عباسیہ میں بردہ وقضیب اور دولت عبیدیہ میں چتر خصوصیات سلطان میں شمار ہوتے۔ وَاللّٰہُ مُصَرِّفُ الْاُمُوْرِ بِحِکْمَتِہٖ۔

طراز (علامت کیا ہوا شاہانہ زریں لباس):۔

یہ بھی شاہانہ شان وشوکت کی ایک خاص چیز شمار ہوتی ہے۔ اس کے بارے میں سلطنتوں کی یہ رسم رہی کہ یا تو سلاطین کے نام اس پر بناوٹ میں کاڑھے جاتے ہیں یا کوئی دوسری علامات جو سلاطین کے ساتھ خاص ہوں ہیں۔ اس پر بنائی جاتی ہیں۔ یہ لباس حریر، دیباج و ابریشم خالص کا ہوتا ہے۔ اس کے تانے بانے میں ان کو بنوا کے لکھائی کی جاتی ہے۔ یا اگر کا بنوانا ہے نہیں تو کسی اور تدبیر سے دوسرے کام لیتے ہیں جو کپڑے کے رنگ کے خلاف رنگ رکھتا ہے۔ یہ کاریگر بنوٹ کے لحاظ سے جو ترکیب مناسب خیال کرتے ہیں وہی عمل میں لاتے ہیں۔ بہرحال اس زرنگار و بنے ہوئے کپڑے اس قابل بنتے ہیں کہ شاہانہ پوشاک بن کر فرمانروائے سلطنت کی شان وشوکت عظمت وجلال ومطابق ہو۔ بعض یہ کپڑا اس شخص کی عزت کو چار چاند لگاتا ہے جس کو بادشاہ خلعت خاص سے نوازتا ہے یا اس کو کسی خاص جیسی المرتبہ عہدہ سے سرفراز کرکے شاہانہ پوشاک اس کو عطا کرتا ہے۔ قبل اسلام عجم کی سلطنت میں یہ رواج تھا کہ اس کپڑے پر بادشاہوں کی تصویریں یا شکلیں یا وہ شکلیں اور صورتیں جو حکومت کی طرف سے مقرر ہو چکی ہوں کاڑھی یا بنی جاتی تھیں۔ جب اسلام آیا تو مسلمانوں نے تصویروں سے گریز کیا، اور کپڑوں پر اپنے نام اور دیگر کلمات بخط طغری لکھوائے گئے جن کو وہ اپنے لئے فال نیک جانتے تھے۔ چنانچہ امویہ وعباسیہ سلطنتوں میں یہ ایک بڑے فخر ومباہات کی چیز خیال کی جاتی تھی۔ اس قسم کے کپڑے کے بننے کے لئے خود قصر شاہی کے ایک حصہ میں کارخانہ قائم ہوتا جس کو وہ "دار الطراز" (وہ کپڑا کا کارخانہ (فیکٹری)) کہتے۔ اس پر ایک نگران مقرر ہوتا جس کو وہ "صاحب الطراز" کے نام سے یاد کرتے۔ اس کی ذمہ داری یہ ہوتی کہ یہ رنگائی، بُنائی کے کاریگروں کی دیکھ بھال رکھتا، ان کی تنخواہیں اور دوروں بانٹتا، اوزاروں کے مہیا کرنے اور کاموں کو بسہولت چلانے میں سہولتیں بہم پہنچاتا۔ کارخانہ کی نگرانی کا یہ عہدہ ملک کے جلیل المرتبہ آدمی کو دیا جاتا یا کسی خاص شاہی غلام کو عطا ہوتا۔ اندلس میں امویہ سلطنت کا اور ان کے بعد موالف المنوکی میں یہی دستور رہا۔ مصر میں دولت علویہ میں یا ان کے ہم عصر مشرقی ملوک عجم کے ہاں بھی یہی جاری رہی۔ مگر جب بڑی بڑی سلطنتوں کی طاقت پارہ پارہ ہو گئی اور بڑی سلطنتیں متعدد ٹکڑوں میں بٹ کر تکلفات وتنوعات کو بھول بھال گئیں تو سلطنتوں میں نہ یہ کارخانے ہی باقی وقائم رہے نہ ان کی نگرانی برقرار۔ اس کے بعد موحدین نے مغرب میں جب بنی امیہ کی جگہ عنان حکومت سنبھالی اور ابھی چھٹی صدی کا آغاز ہی تھا تو انہوں نے بھی شروع شروع میں ایسے کارخانوں کی طرف مطلق توجہ نہیں کی۔ کیونکہ یہ اس وقت سادہ ودینی زندگی گزارنے کے عادی تھے جس کو انہوں نے اپنے امام محمد بن تومرت المہدی سے ورثہ میں پائی تھی۔ اس لئے یہ ریشم وزریں لباس کے پہننے سے بچتے اور ان کے ہاں منصب طراز کا وجود ہی نہ تھا۔ البتہ ان کے بعد کی آنے والی نسلوں نے ایسے کارخانوں کی طرف کچھ توجہ کی مگر قدیم سلطنتوں کے معیار تک وہ بھی نہ پہنچ سکیں۔ اور ہمارے اس زمانہ میں دولت مرینیہ نے اپنے شباب پر پہنچ کر کارخانہ ہائے طراز کا افتتاح دھوم دھام سے کیا۔ اس میں انہوں نے اپنی معاصر حکومت بنو الاحمر کی اتباع کی جو اندلس میں قائم ہے

اور ملوک طوائف نے بھی انہیں کی شاگردی کی۔ رہا دولت ترکیہ کا حال مصر و شام میں تو ان کے ہاں ملک و آبادی ملک کے لحاظ سے اس کا کچھ اور ہی رنگ ہے۔ ان کے ہاں طرز کا کارخانہ نہ قصر شاہی میں قائم ہوتا ہے نہ اس کی دار وغائی و مہتممی کا عہدہ سلطنت میں رائج ہے۔ بلکہ جب کبھی سلطنت کو زردوزی کے کام کے کپڑے کی ضرورت پیش آتی ہے تو ریشم یا کلابتو کا کام کرنے والے کاریگروں سے کام لے لیا جاتا ہے۔ اس قسم کے کپڑے کو وہ "مزرکش" کہتے ہیں۔ گویا زرکشیدہ زرتار۔ یہ دراصل فارسی کا لفظ ہے جس نے عربی جامہ پہن لیا ہے کا۔ مزرکش میں نہایت کاریگری و خوبصورتی سے سلطان و امیر کا نام کاڑھ دیتے یا بُن دیتے ہیں۔ وَاللّٰہُ مُقَلِّبُ اللَّیْلِ وَالنَّھَارِ وَاللّٰہُ خَیْرُ الْوَارِثِیْنَ۔

خیمہ گاہ و خرگاہ..

جان لیجئے کہ کپڑے، روئی اور سوت کے خیمے و خرگاہ بھی خصوصیات سلطنت میں سے ہیں جو اس کی مرفہ الحالی کو آشکارا کرتے ہیں۔ بادشاہ ان کو اپنے سفر و حضر میں رکھتے ہیں اور ان کی صورت بدلتے ہیں۔ یہ رنگ برنگ کے ہوتے ہیں اور چھوٹے بڑے بھی۔ یہ فرق سلطنت کی خوش حالی و بدحالی سے ان کی صورت کا گہرا تعلق ہوتا ہے۔ سلطنت جب شروع میں اپنے قدم جماتی ہے تو صاحب اقتدار قوم ابتداء میں بھی عادت جس رہتی بستی سے تھی وہ پہلے سے رہتی آتی ہے۔ چنانچہ عرب خلفائے اولین بنی امیہ کے عہد تک اپنے قدیم بالوں کے خیموں میں رہتے رہے۔ بلکہ اس وقت تک بھی بادیہ نشین عرب باستثنائے چند کے اونی خیموں ہی میں زندگی گزارتے تھے۔ جس طرح آج عربوں میں رواج ہے۔ زمانہ قدیم میں بھی عرب جب غزوات و حروب کے لئے کوچ کرتے تو بچے بیوی بچے تمام قبیلہ سب کو ساتھ لے کر نکلتے اسی لئے سب کیمپ بنا کرتے۔ دور دور تک پھیل جاتے۔ ایک دوسرے سے کافی دور ہوتا۔ یہاں تک کہ بعض وقت ایک قبیلہ کی پڑاؤ گاہ دوسرے قبیلہ کی نظر سے اوجھل ہوتی۔ عبدالملک کی ابتدائی حکومت میں بھی پڑاؤ کا یہی دستور مروج تھا۔ پھر جب روح بن زنباع کے ڈیرے جل جانے کا حادثہ وقوع پذیر ہوا تو اسی کے مشورہ سے ساقہ کا تقرر عمل میں آیا۔ ساقہ وہ فوجی دستہ ہوتا ہے جو سب کو جمع کر کے بادشاہ کے ساتھ کر دیتا اور دشمن کی روانگی سے سب کو باخبر رکھتا۔ عبدالملک نے ساقہ کی سرداری کے لئے حجاج کو نامزد کیا (خیمے جل جانے کا سانحہ اس طرح وقوع پذیر ہوا کہ عبدالملک نے سفر میں ایک جگہ پڑاؤ کیا۔ قبائل حسب عادت ایسے بکھر کر ٹھیرے کہ ہر ایک دوسرے کی نگاہ سے اوجھل ہو گیا۔ صبح کو عبدالملک نے کوچ کیا مگر روح بن زنباع کو عبدالملک کی روانگی کا دوری کی وجہ سے پتہ نہ لگ سکا اور وہ اپنے قبیلہ کے ساتھ اطمینان کے ساتھ ٹھیرا رہا۔ اعرابیوں نے موقع کو غنیمت جان کر حملہ کیا اور روح بن زنباع کے خیمے جلا ڈالے۔ اس حادثہ کے بعد روح نے عبدالملک کو مشورہ دیا کہ جب تک ساقہ مقرر نہ ہوگا اس قسم کی تلخیاں آئے دن برداشت کرنی پڑیں گی۔ عبدالملک نے مشورہ کو پسند کیا اور ساقہ مقرر کر کے حجاج کو اس کا افسر بنایا) اس واقعہ سے اس کا بھی ساتھ ساتھ پتہ چلا کہ حجاج عرب میں کس قدر بلند درجہ و مرتبہ رکھتا تھا۔ کیونکہ عرب کو سفر پر آمادہ کرنا عظیم المرتبہ شخص کا کام ہے اور اس کا جو عصبیت کی طاقت اپنی پشت پناہی میں رکھتا ہو تاکہ قبیلہ کے غنڈے نفاذِ حکم میں مزاحم نہ ہوں۔ حجاج چونکہ عصبیت کا زور رکھتا تھا اور ایک خاص وقعت کا مالک تھا، اس لئے عبدالملک نے اس کو اس منصب کے لئے چھانٹا۔

اب جب عربی سلطنت پر بھی تہذیب و تمدن کا رنگ چڑھا، شہریت ان پر غالب ہوئی، تو انہوں نے جنگلوں اور میدانوں کو خیرباد کہا۔ اور شہروں و قریوں کو اپنی اقامت گاہ بنایا۔ خیموں میں رہنے بسنے سے نا آشنا ہوئے اور قصور و محلات

میں رہنے کے عادی بنے۔ اونٹوں کی سواری چھوڑی اور گھوڑوں کے شہسوار بنے۔ غرض جب حالات دگرگوں ہوئے پر ان کے سفر پر بھی تبدیلی رونما ہوئی کہ اب یہ بجائے اون وغیرہ کے کتان کے خیمے سفروں میں رکھنے لگے۔ ان سے مختلف اشکال کے گھر تیار کر لیتے۔ گول بھی ہوتے اور مثلث یا چوکور بھی۔ اور انہیں کتانی خیموں میں شاندار پرتکلف جلسے منعقد کرتے۔ امیر اور سپہ سالار فوج کا خیمہ زیب و آرائش میں ممتاز ہوتا۔ ان خیموں کو بربر اپنی زبان میں "افراگ" کہتے تھے۔ مغرب میں افراگ بادشاہی کے لئے مخصوص ہیں اور کسی کو افراگ کھینچنے کا جواز نہیں۔ مشرق میں البتہ ہر امیر رکھ سکتا ہے خواہ بادشاہ سے کتنا ہی کمتر ہو تو ہو۔

اس شہریت کے غلبہ کے بعد جب ان میں آسانی و آرام پسندی کا دور پیدا ہوا تو لڑائی پر نکلنے کے وقت عورتوں اور بچوں کو محلات و قصور میں چھوڑنے کی رسم شروع ہوئی۔ سفر میں ہلکے پھلکے ہی رہ گئے اور پڑاؤ بھی قریب قریب ٹھہرنے لگے۔ گھر اب پردہ و حجاب کی خلش اٹھ گئی۔ بادشاہ اور فوج کا مقام نزول ایک ہوتا۔ اور رنگ برنگے خیموں سے گھرا ہونے کی وجہ سے عجیب دلفریب و خوشنما منظر دکھائی دیتا۔ پھر آگے چل کر سلطنت جس قدر تمدن میں آگے قدم بڑھاتی۔ اسی قدر خیموں میں آرائش و زیبائش کی نئی نئی ترکیبیں نکالتی۔ موحدین کا بھی یہی حال رہا کرتا تھا۔ ابتدائی دور میں یہ انہیں خیموں کے ساتھ سفر کرتے اور پہلے قبل حصول سلطنت رہا کرتے تھے۔ پھر جب انہوں نے ترقی عالی و عیش پرستی کے دور میں قدم رکھا اور محلات و قصور کی ہوا کھائی تو انہوں نے بھی تکلف کو بام عروج پر پہنچایا اور وہ کچھ کیا جو ان کے خیال و گمان میں نہ تھا۔ آج میدان جنگ میں لشکر ایک ہی جگہ اکٹھا ہو کر ٹھہرتا ہے تاکہ ایک ہی آرام میں سب بیدار ہو جائیں۔ اور یوں بھی کہ یہ اپنے بال بچوں کے غم سے ہلکے ہوتے ہیں۔ اگر وہ بھی ساتھ ہوں تو لشکریوں کا جان دینا الگ مشکل ہو جائے۔ اور ان کی حفاظت کے لئے معقول انتظام علیحدہ درکار ہو۔ وَاللّٰہُ الْقَوِیُّ الْعَزِیْزُ۔

نماز و دعائے خطبہ کے لئے حجرہ:۔

یہ دونوں چیزیں خلافت و سلطنت اسلامی کی خصوصیات میں سے ہیں۔ غیر اسلامی سلطنتوں میں ان کا وجود نہیں۔ ان میں حجرہ نماز تو اس کی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ محراب پر ایک اوٹ یا روک قائم کی جاتی ہے جو بازو کی چوکھٹ کو گھیر لیتی ہے اور ایک حجرہ کی سی شکل پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی ابتدا حضرت معاویہؓ کی تھی جب ان پر خارجی نے حملہ کیا اور اس کا وار خطا گیا۔ بعض کہتے ہیں کہ مروان بن الحکم نے اس کی ابتدا کی جب یمانی اس پر حملہ آور ہوا۔ بہرحال ان ہر دو کے بعد خلفائے اسلامی نے اس رسم کو قائم رکھا۔ گویا بادشاہ نماز میں لوگوں سے ممتاز ہو کر کھڑا ہوتا۔ ایسی سب شاہانہ ٹھاٹ باٹ کی باتیں سلطنتوں میں عام طور سے اسی وقت رائج ہوتی ہیں کہ سلاطین حلقۂ اقتدار بڑھنے پر شوکت و عظمت کے دلدادہ بنتے ہیں۔ ظاہری آن بان کے خوگر ہوتے ہیں۔ پھر تمام اسلامی سلطنتوں میں محراب کی یہی شکل قائم رہی۔ مثلاً دولتِ عباسیہ میں جب وہ مشرق میں متعدد چھوٹی حکومتوں میں بٹ گئی یا مثلاً اندلس میں دولتِ امویہ کے بعد ملوک الطوائف کے عہد سلطنت میں۔ اور قیروان مغرب میں بنو الاغلب کے ہاں یہی طرز محراب جاری رہا۔ ازاں بعد عبیدیین نے اور پھر ان عاملوں نے جو عبیدیین کی طرف سے مغرب پر عامل ہوئے یعنی صنہاجہ میں سے بنو بادیس نے فاس میں اور بنو حماد نے قلعہ میں محراب کی یہ نوعیت باقی رکھی۔ اس کے بعد موحدین سارے مغرب و اندلس پر چھا گئے۔ اور انہوں نے بدوی خصلت کے باعث اس تکلف کی رسم کو ختم کیا۔ جب ان کی زبانوں کو بھی تکلف کا چسکا لگا اور ان کا تیسرا بادشاہ ابو یعقوب منصور تختِ سلطنت پر بیٹھا تو اس نے پھر محراب کو حجرہ کی شکل دی۔ اور پھر ملوکِ مغرب

و اندلس میں بھی دستور چل پڑا۔ اور دیگر اسلامی سلطنتوں نے بھی اس کو نوازا۔ سنۃ اللہ فی عبادہ۔

دعائے خطبہ برمنبر۔

اس کی تاریخی حقیقت یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں حضرات خلفاء نے امامت نماز خود سنبھالے رکھی۔ ان بزرگوں کا یہ وطیرہ رہا کہ بعد نماز آنحضرتؐ پر درود بھیجتے اور حضرات صحابہ کے حق میں خوشنودی خدا تعالیٰ کی دعا مانگتے۔ اور عمرو بن العاص سب سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے مصر میں جامع مسجد تعمیر کر کے اس میں ممبر بنوایا۔ اور حضرت ابن عباس رضہ اول وہ شخص ہیں جنہوں نے خلیفہ کے لئے برسر ممبر دعا کی۔ یہ جب بصرہ پر عامل کی حیثیت سے مقرر تھے تو انہوں نے اپنے خطبہ میں حضرت علی رضہ کے حق میں یہ دعا فرمائی کہ اَللّٰهُمَّ انْصُرْ عَلِيًّا عَلَى الْحَقِّ (اے اللہ امر حق پر علی رضہ کی مدد فرما) پھر یہی دستور چل پڑا۔ حضرت عمرو رضہ کو خبر ملی کہ عمرو بن العاص رضہ نے مسجد میں ممبر تعمیر کرایا ہے تو آپ نے ان کو لکھا کہ مجھ کو پتہ لگا ہے کہ تم نے ایک منبر بنالیا ہے اور یوں تم مسلمانوں کی گردنوں پر سوار ہو جاتے ہو۔ کیا تمہارے لئے یہ کافی نہ تھا کہ تم بوقت خطبہ کھڑے رہو اور مسلمان تمہارے قدموں میں بیٹھے ہوتے۔ میں تم کو قسم دلاتا ہوں لیکن تم پھر بھی اسے نہ توڑو گے۔ بعد میں سلطنت اسلامی پر ملک کا غلبہ ہوا اور خلفاء کو بعض موانع نے نماز و خطبہ میں شرکت سے روک دیا تو انہوں نے ہر دو امور میں اپنا نائب مقرر کیا۔ اب خطیب خطبہ میں خلیفہ وقت کا نام عزت و عظمت سے لیتے اور ان کے حق میں دعائے خیر کرتے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مصالح عامہ کا اختیار انہیں کے ہاتھوں میں رکھا ہے۔ اور پھر قبولیت دعا کا امید اس مبارک وقت میں بہت زیادہ ہے۔ اور سلف سے یہ بھی ثابت ہے کہ جو دعائے خیر کرے تو سلطان وقت کے حق میں کرے گویا خلیفہ ہی تن تنہا دعائے خیر کا مستحق سمجھا گیا ہے۔ بعد ازاں جب بادشاہ مسلط و بااختیار ہوئے اور متغلبین اختیار کو ہتھیا بیٹھے تو خلیفہ کے نام کے بعد بادشاہ کا نام بھی لیا جاتا اور دعائے خیر میں وہ بھی شریک کئے جاتے۔ اور جب خلافت سے بالکل ہی دم توڑا تو پھر منبروں پر اس کی شرکت ختم ہو گئی اور صرف سلطان کے لئے دعائے خیر ہونے لگی۔ اور کسی کا نام تک بھی زبان پر نہ لایا جاتا۔ البتہ جب تک سلطنت سادگی و بدویت کے دور سے گذر رہی ہے اور نام و نمود کی باتوں سے بے پرواہ غفلت چھائی ہوئی ہوتی ہے تو اہل ملک ابہام و اجمال کے طور پر بغیر نام و تخصیص کے والئ مسلمین کے لئے خطبوں میں دعائے خیر مانگتے ہیں اور اس کو خطبہ عباسیہ کہتے ہیں کیونکہ سابق میں دعا بالاجمال خلفاء عباسیہ ہی کے حق میں کی جاتی تھی اور بلا تخصیص و تعیین نام خطبوں میں انہیں کی مدح سرائی اور ہر طرف سے خطیب رطب اللسان تھے۔ نقل ہے کہ یغمراسن بن زیان بانی دولت بنی عبدالواد جب امیر ابوزکریا یحییٰ بن ابی حفص کے ہاتھوں تلمسان کی حکومت کھو بیٹھا اور ابوزکریا نے چاہا کہ یغمراسن کو حکومت تلمسان پھر سپرد کرے تو اس نے چند شرطیں لگائیں۔ ان میں سے ایک شرط یہ تھی کہ اس کی قلمرو میں خطبہ میں ابوزکریا کا نام لیا جائے۔ یغمراسن نے جواب دیا کہ یہاں کے ملک کی عادت ہے کہ خطبوں میں جس کا نام چاہتے ہیں لے لیتے ہیں۔ اس میں کوئی خاص پابندی نہیں۔ اسی طرح یعقوب بن عبدالحق بانی دولت بنی مرین کے پاس جب تونس سے خلیفہ مستنصر کا قاصد آیا جو بنی ابی حفص کا تیسرا بادشاہ گذرا ہے تو یہ قاصد ایام قیام میں چند جمعہ کی نمازوں میں شریک نہیں ہوا۔ یعقوب تک یہ خبر پہنچائی گئی کہ چونکہ قاصد کے خلیفہ کا نام خطبہ میں نہیں پڑھا جاتا ہے اس لئے وہ نماز جمعہ میں شریک نہیں ہوتا۔ یعقوب نے حکم دیا کہ خطبہ میں خلیفہ مستنصر کے لئے دعا کی جائے۔ چنانچہ اسی وقت سے بنی مرین مستنصر کے داعی بنے۔

غرض سلطنتیں جب تک سادگی و بدویت کے جامہ میں ملبوس ہوتی ہیں۔ نام و نمود کی باتوں کو بھولے رہتی ہیں اور جب

سیاست ملکی پر نئی روشنی کا رنگ چڑھتا ہے اہل ملک ملک کی ترقی و خوش حالی پر غور و خوض کرتے ہیں اور تہذیب و تمدن اور فخر و مباہات کی باتوں کو درجۂ کمال تک پہنچاتے ہیں تو ایسی امتیازی باتوں کو ملک میں رائج کرتے ہیں۔ ان میں جدت و اختراع سے کام لیتے ہیں اور پھر ان کو انتہا تک پہنچاتے ہیں۔ اور دوسرے کسی کی شرکت اپنے کام یا نام میں کسی طرح گوارا نہیں کرتے۔ اور اگر بالفرض ملک ان باتوں سے خالی ہو تو ان کی خاطر مضطرب و بے چین رہتے ہیں۔ اور ان کے رائج کرنے کے لئے اَن تھک کوششیں عمل میں لاتے ہیں۔ والعالم بستانٌ وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ۔

سینتیسویں فصل

(جنگ اور قوموں کے مختلف اسلوب جنگ، حرب و طریقۂ صف بندی کی توجیہ)

جان لیجئے کہ ابتدائے خلقتِ انسانی سے لے کر آج تک انسانوں میں جنگ و جدل اور مارا ماری کا بازار برابر گرم ہے اور اس میں انتقامی جذبہ کا۔ فرماتے ہیں کہ بعض بعض سے انتقام و بدلہ لینے پر آمادہ رہے۔ اور ہر دو جانب عصبیت اپنی عصبیت کی مدد کرتا ہے۔ جب دونوں طاقتیں بالمقابل آتی ہیں اور انتقامی جذبہ لئے اٹھتا ہے دوسرا بھی اپنا پہلو سامنے رکھ کر آمادۂ پیکار ہوتا ہے تو لڑائی ٹھن جاتی ہے۔ حاصل یہ کہ لڑائی انسانوں کی ایک طبعی چیز ہے جس سے کوئی قوم و قبیلہ بچ نہیں سکتا۔ دراصل انتقامی جذبہ کے اسباب جو لڑائی کے لئے پیش خیمہ بنتے ہیں زیادہ تر چار ہوتے ہیں۔ غیرت و منافست کا مادہ، دشمنی کا جذبہ۔ اللہ کی خاطر اور دین کے بچاؤ میں جوش غیظ و غضب یہ ملکی اغراض و تحصیل سلطنت کے سلسلہ میں مادۂ غضب کا بھڑک جانا۔ اول امر پاس پاس کے قبیلوں اور خاندانوں میں لڑائی کا سبب بنتا ہے۔ دوسرا امر ان وحشی قوموں میں حرب و قتال کی بنا بنتا ہے جو دشت نورد یا بادیہ نشین ہیں۔ مثلاً عرب و ترک، ترکمان و کرد اور ان جیسی دیگر اقوام، کیونکہ یہ نیزوں کی اَنی سے رزق حاصل کرتے ہیں اور دوسروں کے ہاتھوں میں جو کچھ ہے اس کو یہ اپنا روزی جانتے ہیں۔ اور جو اپنی متاع کو ان کی دستبرد سے بچاتے ہیں، ان سے آمادۂ پیکار ہوتے ہیں۔ بس ان کا خیال اور مقصد ان کے لئے اور کوئی منزل مقصود نہیں۔ ملک طلبی کا جذبہ یہ نہیں رکھتے ان کی ساری ہمت اسی طرف مبذول ہوتی ہے اور ان کا نقطۂ نظر صرف یہ ہوتا ہے کہ کسی صورت سے بھی دوسروں کے ہاتھوں سے مال اینٹھا اور چھینا جھپٹا جائے۔ تیسرے امر کو ہم جہاد کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ چوتھا امر ان لڑائیوں کا سبب بنتا ہے جو باغیان حکومت و سرکشان سلطنت سے ساتھ لڑی جاتی ہیں۔ گویا یہ لڑائیوں کی چار قسمیں ہوئیں۔ ان میں سے پہلی دو بغاوت و فتنہ کی لڑائیاں کہلائی جاتی ہیں۔ اور بعد کی دو کو جہاد و عدل کی لڑائیوں سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

ابتدائے آفرینش سے انسانوں میں لڑائی کے دو طریقے رائج ہیں۔ ایک وہ لڑائی جس میں باقاعدہ صف بندی کے ساتھ دشمن پر چڑھائی و حملہ آوری ہو۔ دوسری وہ جس میں بہادروں کی ٹولیاں ایک بعد دیگرے دشمن پر چھاپے ماریں۔ اور پھر اپنی فوج میں امن لے لیں۔ عجم پہلی نوع کی لڑائی لڑنے کے عادی ہیں۔ اور دوسری نوع کی لڑائی عرب و بربر لڑا کرتے ہیں صف بندی سے جو لڑائی لڑی جائے، وہ زیادہ بھروسہ کی لڑائی مانی جاتی ہے اور دشمن کو زیادہ تباہ کرنے والی بہ نسبت اس کے جس میں باری باری سے اچانک چھاپے مارے جائیں۔ کیونکہ اس میں صفیں صفوف نماز کی طرح برابر جمائی جاتی ہیں، اور پھر صف بندی ہی کی شکل میں پوری فوج آگے بڑھتی ہے۔ اس صورت میں ہر ایک کو پامردی کے ساتھ لڑنے کا موقع ملتا ہے

اور ہر ایک اپنی بہادری کے جوہر کما حقہ دکھا سکتا ہے۔ پوری فوج قدم جما کر لڑتی ہے۔ قتل و غارت کے پیچھے حوصلے نکالتی ہے اور دشمن کے لئے بھی زیادہ خوفناک ثابت ہوتی ہے۔ فوج ایک لمبی دیوار یا ایک مستحکم قلعہ کی طرح اپنی جگہ قدم جمائے کھڑی ہوتی ہے جس کو دشمن اپنی جگہ سے ہلا نہیں سکتا۔ چنانچہ قرآنِ پاک میں وارد ہے اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَ فِیْ سَبِیْلِہٖ صَفًّا کَاَنَّھُمْ بُنْیَانٌ مَّرْصُوْصٌ۔ (البتہ اللہ تعالیٰ ان کو عزیز رکھتا ہے جو اس کے راستہ میں صف باندھ کر لڑتے ہیں گویا کہ وہ سیسہ پلائی ہوئی دیوار ہیں) اور حدیث شریف میں یوں مروی ہے اَلْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ کَالْبُنْیَانِ یَشُدُّ بَعْضُہٗ بَعْضًا (ایک مومن دوسرے مومن کے لئے ایک دیوار کی طرح مضبوطی و پختگی کا باعث ہوتا ہے۔ جس طرح دیوار کا بعض حصہ بعض کو استوار بناتا ہے اسی طرح ایک مومن دوسرے مومن کو اپنے وجود سے مضبوط و مستحکم کرتا ہے) اور اسی حقیقت پر شریعت کا یہ حکم مبنی ہے کہ میدانِ جنگ میں ثابت قدمی واجب ہے اور پیٹھ دکھا کر بھاگنا حرام ہے۔ کیونکہ صف بندی سے مقصد یہ ہے نظام و ترتیب کا باقی رکھنا ہے جو فوجیوں کے جگہ چھوڑ دینے پر مختل ہو کر درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اب جس لشکری نے دشمن کو پیٹھ دکھائی تو اس نے گویا صف آرائی میں رخنہ ڈالا اور سخت خلل پیدا کیا۔ اور بصورتِ ہزیمت ہزیمت کا گناہ بھی اپنے سر لیا بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ گویا اسی نے دشمن کو مسلمانوں کے خلاف جرأت دلائی، دشمن کو ان پر قوی کیا، اور ایسے عمومی فساد کا باعث ہوا جس نے دین کے شیرازہ کو تتر بتر کر ڈالا۔ اور انہیں امور کے پیشِ نظر اس فعل بد کو بڑا گناہ مانا گیا ہے اور گناہِ کبیرہ میں اس کا شمار ہوا ہے۔ اس بیان سے اس کا ثبوت صاف ملا کہ صف بندی کی لڑائی شریعت کے نقطۂ نظر سے دشمن کے لئے سنگین مہلک اور برباد کن ہے۔ اب دوسری طرح کی لڑائی، یعنی ٹولیوں کی شکل میں دشمن پر چھاپے مارنا، اور پھر راہوں میں پہنچ کر امن پذیر ہونا، تو اس میں نہ دشمن کے لئے زیادہ تباہی ہے نہ خود کے لئے کوئی ہزیمت کا خوف بخلاف پہلی نوع کی لڑائی کے کہ اس میں ہر دو امر موجود ہیں۔ البتہ اس میں اتنی بات ہے کہ فوج صف آرا تیار کھڑی رہتی ہے کہ چھاپہ مارنے والے خطرہ کی حالت میں اس کی طرف پلٹ کر امن لے لیتے ہیں۔ اور یہ صف ان کے لئے قلعہ جنگ کا کام دیتی ہے۔ اس کا ذکر ہم آگے چل کر لائیں گے

قدیم بڑی سلطنتوں میں جن کے پاس فوج بھی کثیر ہوتی تھی اور ممالکِ محروسہ بھی ان کے وسیع تھے، یہ طریق رائج تھا کہ میدانِ جنگ میں وہ اپنی افواج کے چند حصے کر دیتے جن کو وہ کَرَادِیْس کہتے تھے۔ اور کردوس کئی صفوں پر مشتمل ہوتا تھا۔ اس عمل کا سبب یہ ہوا کہ سلطنتوں میں فوج کی تعداد جب بہت بڑھ گئی اور لشکر دور دور کے اطرافِ ملک سے سمٹ کر لشکرِ جرار بن گیا تو اس بات کا سخت خطرہ پیدا ہو گیا کہ میدانِ کارزار میں یکجا جمع ہو کر آپس میں ایسے خلط ملط ہو جائیں کہ آپس کی شناخت اٹھ جائے اور اپنے پرائے کی تمیز جاتی رہے اور بجائے دشمن کے خود اپنے ساتھیوں کو دھوکے میں تہ تیغ کر ڈالیں لہٰذا اسی اندیشہ سے بچنے کی خاطر وہ لشکر کو کئی حصوں میں بانٹ دیتے اور ایسی ترتیب دیتے کہ ہر دستۂ فوج اپنے ساتھی دستہ کو پہچانتا۔ چار جہات کے لحاظ سے فوج کو چار بڑے بڑے حصوں میں تقسیم کر دیتے اور رئیس فوج سلطان یا سپہ سالار وسطِ فوج میں اپنی جگہ لیتا۔ اس ترتیب کو وہ ترتیبِ تَعْبِئَۃ کہتے۔ فارس، روم، صدرِ اسلام و اموی و عباسی سلطنتوں میں اسی دستور کا پتہ چلتا ہے۔ فوج کا ایک مستقل علیحدہ حصہ بادشاہ کے سامنے صف آرا ہوتا جو اپنا ایک سردار رکھتا اور نشان فوج و علم بھی اسی کے پاس ہوتا اور دیگر خصوصیات سے بھی ممتاز ہوتا۔ اس حصۂ فوج کو مُقَدَّمَہ کہتے۔ پھر بادشاہ کی دائیں بائیں جانب بھی فوجی دستے ہوتے جن کو مَیْمَنَہ و مَیْسَرَہ بولتے۔ اور بادشاہ کے پیچھے بھی فوج کا ایک حصہ ہوتا جس کو "سَاقَہ" کہتے تھے۔ بادشاہ اور اس کے ہمراہی ان بیان کردہ چار حصہ ہائے فوج کے بیچ میں اپنا قیام رکھتے اور ان

کی قیام گاہ کو "قلب" کہا جاتا تھا۔ جب ہر دو جانب سے یہ ترتیب تکمیل پاتی اور حد بصر تک فوج بھی کھڑی ہوتی یا اس قدر دور تک فوج کو جانا پڑتا کہ ہر دو لشکر کے مابین ایک یا دو دن تک کی مسافت ہوتی۔ بہرحال فوج کی کمی زیادتی کے لحاظ سے حالات کا جو تقاضا ہوتا، تو اب لڑائی شروع ہو جاتی۔ یہ سب حالات آپ کو فتوحات اسلامی کے تذکروں میں ملیں گے یا اموی و عباسی سلطنتوں کی تاریخ میں ان کا پتہ چلے گا۔ آپ اس کا بھی پتہ لگائیں گے کہ عبدالملک کے زمانہ میں ترتیب تعبئہ کے دور دور تک پھیلے ہونے کی وجہ سے فوج کا بعض حصہ بادشاہ کے کوچ سے بے خبر رہ کر پیچھے ہی رہ جاتا تھا۔ چنانچہ ساقہ کے نام سے ایک عقبی حصہ فوج مقرر کیا گیا جو پوری فوج کو بادشاہ کے کوچ سے باخبر کر کے اس کو بادشاہ کے ساتھ روانہ کرتا تھا۔ چنانچہ اس کی سرداری حجاج بن یوسف کو عطا ہوئی جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ اندلس کی اموی سلطنت میں بھی حالات اسی کے مماثل تھے۔ لیکن زیادہ تفصیل سے ہم ابھی تک ناآشنا ہیں۔ کیونکہ ہم نے تو انہیں سلطنتوں کا زمانہ پایا ہے، جن کی فوجیں اس قدر کم ہوتی ہیں کہ ان میں ایک دوسرے کو نہ پہچاننے کا خطرہ ہی نہیں پیدا ہوتا۔ بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں فوجیں ایک مقام اور ایک شہر میں اتر جاتی ہیں۔ اور ہر ایک اپنے مقابل کو جانتا پہچانتا ہے اور اس کے نام و لقب سے میدان جنگ میں اس کو پکار لیتا ہے۔ تو ان حالات میں ترتیب تعبئہ کی ضرورت کیوں پیش آنے لگی۔

اور کرّ و فرّ (چھاپے والی) لڑائی میں لشکر کے پیچھے حیوانات کی ایک صف جماتے ہیں اور اس کو حملہ آوروں کے آگے بڑھنے یا پیچھے ہٹنے کے لئے بچاؤ یا مامن تصور کرتے ہیں۔ سمجھتے ہیں کہ اس ترکیب سے لڑائی زیادہ دیر تک جاری رکھی جا سکتی ہے اور دشمن پر غلبہ کا بھی زیادہ احتمال ہے۔ چنانچہ جو لوگ صف آرائی سے لڑائی لڑنے کے عادی ہیں وہ بھی بعض وقت ثابت قدمی و مضبوطی کی خاطر یہی ترکیب برتتے ہیں کہ لشکر کے عقب میں حیوانات کی ایک صف کھڑی کر لیتے ہیں۔ اہل فارس کے بارے میں مذکور ہے کہ وہ گو صف بندی کی لڑائی لڑا کرتے مگر پھر بھی اپنے ساتھ ہاتھیوں کو رکھتے جن پر چوبی عماریاں ہوتیں جن میں بہادر سوار ہوتے اور ہتھیار اور ساز و سامان ان پر لدا ہوتا۔ اور نشانات فوج بھی انہیں پر ہوتے۔ پھر ان ہاتھیوں کو صف کی شکل میں فوج کے پیچھے جما کر ان کو اپنے بچاؤ کے لئے ایک محفوظ قلعہ تصور کرتے۔ اس ترکیب سے ان کے دلوں کو کافی ڈھارس بندھی اور ان کی ہمتیں بڑھ جاتیں۔ قادسیہ کے واقعہ کو سامنے لائیے کہ لڑائی کے تیسرے دن جب ایرانی مسلمانوں پر ٹوٹ کر گرے اور ادھر سے جانبازان اسلام بھی ان پر ٹوٹ کر پڑے، اور ایک دوسرے کے ساتھ پورے گتھ گئے، تو مسلمانوں نے تلوار سے ہاتھیوں کی سونڈیں کاٹنی شروع کیں۔ ہاتھی بدک بدک کر الٹے قدموں بھاگنے لگے اور انہوں نے سیدھا مدائن کا راستہ لیا۔ ایرانی فوج کے چھکے چھوٹ گئے اور آخر اس نے چوتھے روز بری طرح شکست کھائی۔ اندلس کے سلاطین قوط (گاتھ) روم اور اکثر عجمی اقوام تختوں سے یہ کام لیتے ہیں۔ بادشاہ کا تخت میدان کارزار میں بچھایا جاتا ہے۔ اور اس کے خادم و حامی موالی اور فوجی جانبازوں و جاں نثاروں کے فوجی دستے اس کے تخت کو چاروں طرف سے گھیر لیتے ہیں۔ تخت کے آس پاس جھنڈے نصب کئے جاتے ہیں۔ پھر اس کے اردگرد ایک صف تیراندازوں اور پیادہ فوج کی کھڑی کی جاتی ہے۔ چنانچہ اس ہیئت کذائی سے تخت خود بھی محفوظ اور جانبازوں کے لئے ایک جائے پناہ اور حملہ و بچاؤ کے لئے ایک جائے مامن بن جاتا ہے۔ جنگ قادسیہ میں اہل فارس نے ایسا ہی کیا تھا کہ رستم کے لئے ایک تخت نصب کر کے اس کو اس پر بٹھایا تھا۔ لیکن جب ان کی فوج میں بھگدڑ مچی اور عرب گھس کر اس کے تخت تک پہنچے، تو رستم فرات کی طرف بھاگ نکلا۔ مگر وہ راستہ میں ہی موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔

عرب اور دیگر خانہ بدوش اقوام جو دوسری نوع کی لڑائی کی عادی ہیں، اپنی فوج کے عقب میں اونٹوں کی صف کھڑی کرتے ہیں جن کے کجاووں میں ان کے بال بچے اور اہل وعیال سوار ہوتے ہیں۔ یہ صف ان کے لئے جائے پناہ کا کام دیتی ہے اور وہ اس کو مَجْبُوْدَہ کہتے ہیں۔ غرض ہر قوم لڑائی میں یہ ترکیب برتتی ہے اور اس کو جنگی داؤں گھات کے لئے ایک قابل بھروسہ شی سمجھتی ہے۔ اور شکست و ہزیمت سے حفاظت کے لئے ایک امن کی نشانی جانتی ہے۔ پھر یہ کوئی فرضی چیز نہیں بلکہ رات دن کی برتی برتائی ہے۔ بدقسمتی بھالی شی ہے ہمارے زمانہ کی سلطنتیں اس سے غافل ہیں، وہ لدو جانوروں اور خیموں سے ساقہ فوج تیار کرتے ہیں جو ہاتھی داد سٹ کی ساقہ کا کام ہرگز نہیں دے سکتی۔ اسی لئے فوجیں شکست کھا جاتی ہیں اور میدان کارزار سے بھاگ چھوٹتی ہیں۔ آغاز اسلام میں لڑائی صف بندی سے ہوا کرتی تھی۔ گو عرب تو قدیم سے کرّ و فرّ ہی کی لڑائی سے واقف تھے۔ محض دو وجہوں سے عربوں نے اپنا طریق واسلوب لڑائی بدل دیا تھا۔ ایک تو یہ کہ ان کے دشمن چونکہ اسی نوع کی لڑائی کے عادی تھے، وہ بھی ناچار اسی طریق سے لڑنے لگے۔ دوسری وجہ یہ کہ ان کے پختہ جذبۂ ایمانی ومادۂ صبر و شکیبائی نے ان کو صحیح ویسی جانبازی وسرفروشی سکھائی تھی، جو اسی نوع کی لڑائی میں حاصل ہو سکتی تھی۔

سب سے اول جس نے صف آرائی کو چھوڑ کر ترتیب تعبیہ ایجاد کی، وہ مروان بن الحکم تھا جو ضحاک خارجی اور جُبَیرِی سے بنیچ مذکور لڑا۔ چنانچہ طبری لکھتا ہے کہ جب جبیری کی شکست کی خبر اڑی اور خوارج نے شَیْبَانُ بن عبد العزیز الیشکری الملقب بہ ابوالذلفا کو اپنا سردار فوج بنایا، تو مروان نے خوارج کے مقابلہ میں قدم جمائے اور اسی روز سے اس نے صف بندی کی لڑائی کو چھوڑ کر ترتیب تعبیہ کی ترکیب کو رواج دیا۔ پھر جب اسلامی سلطنتوں نے خوش حالی اور فارغ البالی کے دور میں قدم رکھا، تو فوج کے پیچھے حفاظتی دستہ رکھنے کی رسم بھی فراموشی کے نذر ہوئی۔ اس کی صورت یہ ہوئی کہ جب تک سلطنت پر بدویت کا رنگ چڑھا رہا۔ اور خیموں میں لوگ اپنی زندگی گذارتے رہے تو ان کے پاس اونٹ بکثرت ہوتے تھے اور سفروں میں وہ اپنے اونٹوں پر بال بچوں اور عورتوں کو اپنے ساتھ رکھنے کے عادی تھے۔ اب جب بدویت کا دور ختم ہوا اور لوگ شہریت پسند وقصور و محلات کی رہائش کے دلدادہ ہوئے تو سفروں میں تنہا نکلنے لگے اور عورتوں اور مال بچوں کو گھر ہی پر چھوڑنے لگے۔ اور خوش حالی نے ان کو عمدہ خیمے ڈیرے رکھنے کا عادی بنا دیا۔ یہ لڑائیوں میں جاتے تو صرف باربرداری کے جانور اپنی ہمراہی میں رکھتے جو ان کے خیمے وغیرہ بھی اٹھاتے اور دیگر سامان باربرداری بھی۔ مگر یہ طریقہ جنگ پہلے طریق جنگ کے مقابلہ میں کچھ زیادہ مفید نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں لشکری جان توڑ کر اور جی چھوڑ کر نہیں لڑتے اور پامردی و ثابت قدمی سے دشمن کے مقابلہ میں نہیں جمتے، بلکہ ذرا سے میں ان کے قدم اکھڑ جاتے ہیں اور ان کی صفیں ٹوٹ جاتی ہیں۔

اور اس حقیقت کی بنا پر کہ کرّ و فرّ کی لڑائی لڑنے والے پیچھے حفاظتی دستہ رکھنے کے عادی ہوتے ہیں ملوکِ مغرب جو کرّ و فرّ کی لڑائی لڑنے کے عادی ہیں۔ فرنگیوں کا ایک حفاظتی دستہ ضرور عقبِ فوج میں رکھتے ہیں تاکہ سامنے کی لڑائی لڑنے والوں کے لئے وہ پشت پناہی کا کام دے۔ اور انہوں نے فرنگیوں کو عقبی دستہ کے لئے اس لئے چھانٹا کہ یہ صف بندی سے لڑتے ہیں اور ایک جگہ جم کر مقاتلہ کرتے ہیں اور اس مقصد کے لئے ایسی ہی قوم کے لوگ تجویز ہونے چاہئیں تاکہ آگے کی فوج کی پشت مضبوط رہے اگر کہیں ایسی قوم کے لوگ اس میں بھرتی کر لئے جائیں جو چھاپے مارنے کی لڑائی لڑنے کی عادی ہے تو اپنی عادت کے موافق ذرا سے دباؤ میں عقبی دستہ کے لوگ بھی اپنی جگہ چھوڑ بھاگیں، اور

پھر آگے والی فوج کے قدم بھی اکھڑ جائیں۔ لہٰذا انہیں حقائق کے پیش نظر ملوکِ مغرب نے فرنگیوں کو حفاظتی صف کے لئے منتخب کیا۔

یہ صورت گو کفار سے مدد لینے کی ہے مگر اسی حقیقت کی بنا پر ملوک نے اس کو اہمیت نہیں دی جیسا کہ ذکر ہو کہ اگر کسی اور قوم سے یہ کام لیتے جو کرّ و فرّ کی لڑائی کی عادی ہوتی تو ملوک کو ان کی طرف سے جگہ چھوڑ کر ہٹ جانے کا خطرہ لگا رہتا۔ اور یہ خطرہ فرنگیوں کے بارے میں نہیں پیدا ہوتا۔ کیونکہ یہ تو ہمیشہ جم کر اور ایک جگہ ڈٹ کر لڑنے کے عادی ہیں یہ اپنی جگہ کبھی نہیں چھوڑتے۔ اس لئے ان سے زیادہ اس مقصد کے لئے کون مناسب ہو سکتا تھا۔ پھر یہ بھی ہے کہ ملوکِ مغرب فرنگیوں سے ایسی مدد جہاد کے علاوہ دوسری لڑائیوں میں لیا کرتے ہیں جب کہ ان کی لڑائی عرب و بربر کی لڑائی ہے۔ البتہ جہاد میں ان سے مدد نہیں لیتے، اس خوف سے کہ کہیں مسلمانوں پر نہ پلٹ پڑیں۔ چنانچہ مغرب میں آجکل ایسا ہی ہو رہا ہے۔ اور اس کے اسباب وہی ہیں جو ہم نے بیان کئے۔ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ۔

ترک اس زمانہ میں تیروں سے لڑتے ہیں اور صف بندی سے فوج کو ترتیب دیتے ہیں۔ فوج کی آگے پیچھے تین صفیں بناتے ہیں۔ لڑائی کے وقت گھوڑوں سے اتر کر پیدل ہو جاتے ہیں اور پھر سامنے کے رخ میں تیر برساتے ہیں۔ یہ پچھلی صف اگلی صف کے لئے پشت پناہ ہوتی ہے اور دشمن سے اس کو بچاتی ہے۔ آخر لڑائی تک اسی نہج سے لڑتے ہیں یہاں تک کہ کسی ایک فریق کو فتح نصیب ہو۔ ان کا طریقۂ جنگ واقعی محکم و عجیب و غریب ہے۔

قدیم لوگوں کا لڑائیوں میں یہ طریق عمل تھا کہ میدانِ جنگ کے قریب بوقت پڑاؤ لشکر کے ارد گرد خندقیں کھود لیتے اس خوف سے کہ کہیں دشمن رات کے وقت شب خون نہ مارے۔ کیونکہ اندھیری رات تو پہلے ہی بھیانک منظر پیش کرتی ہے، پھر شبخون کی مصیبت، یہ دونوں آفتیں لشکر کو بھاگنے پر مجبور کرتی ہیں اور رات کی تاریکی میں لشکری شرم کے مارے ادھر ادھر کہیں غائب ہو جاتے ہیں۔ ایسی گھبراہٹ و بے چینی میں اگر صف آرائی کی کوشش کی بھی جائے تو بھی سپاہیوں کے قدم نہیں جمتے اور بہت جلد قدم اکھڑ جاتے اور وہ بھاگتے نظر آتے اور سخت ہزیمت کا منہ دیکھنا پڑتا ہے انہیں خطرات سے بچنے کی خاطر اگلے لوگ بوقتِ پڑاؤ اپنی فوج کے آس پاس خندقیں و گڑھے کھود لیتے، کہ دشمن اگر چھاپے مارنے کی کوشش کرے تو خود ہی ان میں گر کر ختم ہو جائے۔ اور اگلے زمانہ میں اس ترکیب پر عمل بسہولت تمام ہو سکتا تھا۔ وہ ہر منزل پر مزدور کثیر تعداد میں مہیا کر لیا کرتے تھے۔ ملکوں کی آبادی بھی زیادہ تھی اور سلطنتوں کا حلقۂ اقتدار بھی وسیع ہوتا تھا۔ اب جب اس کے خلاف ملکوں کی آبادی رو بزوال ہوئی، سلطنتیں کمزور پڑیں، فوجوں کی تعداد گھٹی اور مزدور کمیاب ہوئے تو خندقیں کھودنے کی رسم بھی ایسی مٹی کہ گویا تھی ہی نہیں۔ وَاللّٰهُ خَيْرُ الْقَادِرِيْنَ۔

جنگِ صفین کے موقع پر حضرت علی رضؓ نے اپنے ساتھیوں کو ابھارنے کے لئے جو زرّیں نصیحتیں کی ہیں ان سے نہایت قابلِ قدر جنگی نکتے دستیاب ہوتے ہیں۔ کیونکہ آپ سے بڑھ کر جنگ و حرب کا ماہر کون تھا۔ آپؓ نے فرمایا، ایک سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح صف بنا کر کھڑے ہو جاؤ۔ زرہ پوش آگے رہیں اور زرہ نہ رکھنے والے پیچھے۔ دانتوں کو بھینچ لو کہ اگر سر پر تلوار پڑے تو اچٹ جائے۔ نیزوں پر جھک جاؤ تاکہ وہ ٹوٹنے سے محفوظ رہیں۔ آنکھیں نیچی رکھو تاکہ دل مضبوط رہیں اور دل میں گھبراہٹ کو گنجائش نہ ملے۔ پست آوازی سے کام لو تاکہ کمزوری تم تک راہ نہ پا سکے اور تمہارا وقار ہاتھ سے نہ جائے۔ جھنڈوں کو سیدھا رکھو اور انہیں کے ہاتھ میں دو جو بہادری میں یکتا ہوں۔ اور سچائی و صبر کا دامن کبھی نہ چھوڑو کیونکہ

اللہ تعالیٰ کی مدد صبر کے مطابق آتی ہے۔

اسی طرح اشترؓ نے جنگ صفین میں قوم ازد کو ابھارتے وقت کہا، دانتوں کو خوب زور سے بھینچ لو۔ سر آگے رکھ کر دشمن کی طرف بڑھو اور ایسا جان توڑ کر حملہ کرو کہ گویا تم اپنے باپ بھائیوں کا قصاص لینے کے لئے دشمن پر بُری طرح ٹوٹ پڑے ہو۔ تم نے پرتل گئے ہو اور ٹھان چکے ہو کہ یا تو قصاص کی خاطر عزت کے ساتھ مرنا ہے یا اگر قصاص لے لیا تو دنیا میں باعزت و باشرف جینا ہے۔ اسی قسم کی دو ہنیتیں ابوبکر الصیرفی اندلس کا مشہور شاعر اپنی نظم میں بیان کرتا ہے جس میں وہ تاشفین بن علی بن یوسف کی مدح سرائی کرکے اور جنگ میں اس کی ثابت قدمی بیان کرکے اس کو چند جنگی گر بتلاتا ہے۔ اور کچھ باتوں سے اس کو ڈراتا ہے۔ ہم اس نظم کو بجنسہ نقل کرتے ہیں۔ کیونکہ اس سے جنگ کے تایاب اصول و سیاست یاب ہوتے ہیں۔

(١) یا ایہا الملأ الذی یتقنع من منکم الملک الہمام الاروع	اے نقاب پوش لوگو! تم میں عالی مرتبہ اور باہیبت بادشاہ کون ہے۔
(٢) ومن الذی غدر العدو بہ دجی فانفض کل وھو لا یتزعزع	وہ کون ہے جس کے ساتھ دشمن نے تاریک شب میں دغا کی ہو۔ سب بھاگ نکلے ہوں اور اس نے اپنی جگہ سے جنبش نہ کی ہو۔
(٣) تمضی الفوارس والطعان یصدھا عنہ ویذمرھا الوفاء فترجع	سوار دبے چلے جاتے تھے اور نیزے ان کا منہ پھیر دیتے تھے۔ وفا ان کو پھیر لاتی تھی اور وہ لوٹ آتے تھے۔
(٤) واللیل من وضح الترائک انہ صبح علی ھام الجیوش یلمع	اور رات بھی خودوں کی چمک سے ایسا پتہ چلتا تھا کہ گویا لشکر کے سروں پر صبح روشن ہو رہی ہے۔
(٥) انی فزعتم یا بنی صنہاجۃ والیکم فی الروع کان المفزع	اے بنی صنہاجہ کہاں ڈرتے پھرتے ہو، حالانکہ خوف کے وقت تمہارے ہی پاس پناہ ملتی ہے۔
(٦) انسان عین لم یصبہا منکم حضن وقلب اسلمتہ الاضلع	(ممدوح) آنکھ کی وہ پتلی ہے جس کا بچاؤ تم نہ کر سکے۔ وہ دل ہے جس سے پسلیاں دست بردار ہو گئیں۔
(٧) وصددتم عن تاشفین وانہ لعقابہ لو شاء فیکم موضع	تم تاشفین سے بے رخی کر گئے حالانکہ اگر وہ چاہے تو تم کو تمہاری چال کی سزا تک پہنچا سکتا ہے۔
(٨) ما انتم الا اسود خفیۃ کل لکل کریہۃ مستطلع	تم سب کے سب چھپے ہوئے شیر ہو اور تم میں سے ہر ایک ایک لڑائی کے سامنے آنے والا ہے۔
(٩) یا تاشفین اقم لجیشک عذرہ باللیل والعذر الذی لا یدفع	اے تاشفین تمہاری فوج سے رات کے وقت جو لغزش ہوئی اس پر اس کے قابل پذیرائی عذر کو قبول کرو۔

(یہ اشعار بھی جنگ کی سیاست پر روشنی ڈالتے ہیں)

(١) اہدیک من ادب السیاسۃ ما بہ کانت ملوک الفرس قبلک تولع	میں تمہارے پاس فن حرب کے چند آداب پیش کرتا ہوں کہ تم سے پہلے بادشاہان فارس ان کے بہت پابند و دلدادہ رہ چکے ہیں۔

(۲) وَاِنَّنِیْ اَدْرٰی بِهَا لٰكِنَّهَا ذِكْرٰی تَخُصُّ الْمُؤْمِنِیْنَ وَتَنْفَعُ	یہ اس لئے نہیں کہ میں ان کو زیادہ جانتا ہوں بلکہ یوں کہ ان کی یاد دہانی مومنین کے لئے سودمند و فائدہ مند ہوگی اور ان کو ابھارے گی۔
(۳) وَالْبَسْ مِنَ الْحَلَقِ الْمُضَاعَفَةِ الَّتِیْ وَصّٰی بِهَا صَنْعُ الصَّنَائِعِ تُبَّعُ	میدانِ جنگ میں دوہری زرہ پہنو، جو تبع کے کاریگروں کی ایک یادگار چلی آتی ہے۔
(۴) وَالْهِنْدُوَانِیَّ الرَّقِیْقَ فَاِنَّهٗ اَمْضٰی عَلٰی حَلَقِ الدِّلَاصِ وَاَقْطَعُ	تیز دھار والی ہندی تلوار باندھو، کیونکہ وہ زرہ کی لڑیوں کو تیزی سے کاٹ دیتی ہے۔
(۵) وَارْكَبْ مِنَ الْخَیْلِ السَّوَابِقِ عُدَّةً حِصْنًا حَصِیْنًا لَیْسَ فِیْهِ مَدْفَعُ	سامان سے لدے آگے بڑھنے والے گھوڑوں پر سوار ہو جو اس محفوظ قلعہ کی طرح ہوں جس سے کوئی نہ نکال سکے۔
(۶) خَنْدِقْ عَلَیْكَ اِذَا ضَرَبْتَ مَحَلَّةً سِیَّانِ تَتْبَعُ ظَافِرًا اَوْ تُتْبَعُ	فوجی پڑاؤ کے اردگرد خندق کھود لو، خواہ تم فاتحانہ دشمن کا تعاقب کر رہے ہو، یا وہ تمہارے تعاقب میں ہو۔
(۷) وَالْوَادِ لَا تَعْبُرْهُ وَانْزِلْ عِنْدَهٗ بَیْنَ الْعَدُوِّ وَبَیْنَ جَیْشِكَ یَقْطَعُ	اور وادی کو عبور نہ کرو، بلکہ اس کے اس پار اترو کہ وہ تمہاری فوج اور دشمن کے بیچ میں روک و حد فاصل ہو۔
(۸) وَاجْعَلْ مُنَاجَزَةَ الْجُیُوْشِ عَشِیَّةً وَوَرَاءَكَ الصِّدْقُ الَّذِیْ هُوَ اَمْنَعُ	حتی الوسع دشمن سے مقابلہ رات کے وقت کرو۔ اور فوج کے عقبی حصہ میں سچے بہادر رکھو۔ یہ ترکیب خطرہ سے زیادہ بچانے والی ہے۔
(۹) وَاِذَا تَضَایَقَتِ الْجُیُوْشُ بِمَعْرَكٍ ضَنْكٍ فَاَطْرَافُ الرِّمَاحِ تُوَسِّعُ	اور جب بوقتِ کارزار تنگ میدانِ جنگ میں فوجیں نہ سما سکیں تو نیزوں کی بھالیں ان کو وسیع کر سکتی ہیں۔
(۱۰) وَاصْدُمْهُ اَوَّلَ وَهْلَةٍ لَا تَكْتَرِثْ شَیْئًا فَاِظْهَارُ النُّكُوْلِ یُضَعْضِعُ	دشمن پر پہلی ہی بار ٹوٹ پڑو اور اس کو سنبھلنے نہ دو، کیونکہ ذرا سی جھجک و بزدلی انسان کو ہلاک کر دیتی ہے۔
(۱۱) وَاجْعَلْ مِنَ الطُّلَّاعِ اَهْلَ شَهَامَةٍ لِلصِّدْقِ فِیْهِمْ شِیْمَةٌ لَا تَخْدَعُ	فوج کے اگلے حصے میں اہلِ شہامت لوگوں کو رکھو، جن کی طبیعت میں دغا نہ دینے والی سچائی پیوست ہو۔
(۱۲) لَا تَسْمَعِ الْكَذَّابَ جَاءَكَ مُرْجِفًا لَا رَاْیَ لِلْكَذَّابِ فِیْمَا یَصْنَعُ	جھوٹا جب پریشان کن خبریں اڑائے تو ان پر کان نہ دھرو۔ کیونکہ جھوٹے کے کردار و گفتار کو کوئی اہمیت نہیں۔

صیرفی کا یہ کہنا کہ یک بیک دشمن پر ٹوٹ پڑنا چاہئے، اس میں سوچ بچار و جھجک مناسب نہیں، لوگوں کے عام نظریہ کے خلاف ہے۔ مثلاً حضرت عمر رضؓ نے جب ابی عُبَید بن المسعود الثقفی کو جنگ فارس و عراق کا سپہ سالار بنایا تو اُن سے فرمایا کہ دیکھو اصحابِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو دل سے سنو اور اس کو عملی جامہ پہناؤ اور ان کو اپنے کاموں میں شریکِ مشورہ و شریکِ عمل رکھو۔ اور دشمن سے فوراً نہ گتھ جاؤ، جب تک کہ موقع، محل کی اونچ نیچ کو خوب نہ سمجھ لو۔ کیونکہ یہ لڑائی ہے، اس میں وہی دیر باز آدمی مناسب رہتا ہے جو فرصت پا کر آگے بڑھنے یا رُکے رہنے کو خوب جانتا ہو۔ پھر فرمایا کہ سلیط میں اگر جلد بازی نہ ہوتی تو میں اسی کو امیرِ فوج بناتا۔ لیکن لڑائی میں جلد بازی کرنے میں سوائے ضرر و نقصان کے اور کچھ نہیں۔ لڑائی کے لئے وہی شخص مناسب ہے جو دیر باز ہو اور ذرا سوچ بچار کا مادہ رکھتا ہو۔ حضرت عمر رضؓ کا یہ کلام صاف

بتاتا ہے کہ جنگ میں آہستگی تیزی سے بہتر ہے۔ سستی چستی سے خوب تر ہے۔ تاکہ جنگ کا صحیح رنگ ڈھنگ آشکارا ہو جائے۔ لہٰذا یہ کلام صیرفی کے نظریہ سے ٹکرایا۔ ہاں اگر صیرفی کے خیال کی یوں تاویل کی جائے کہ یک بیک حملہ کا مشورہ اس وقت ہے کہ سوچ بچار و تامل کے بعد حالات کا پورا تقاضا ہو کہ حملہ کیا جائے تو اس وقت تاخیر ایک منٹ کے لئے مناسب نہیں، تو البتہ صیرفی کا کلام بھی اپنی جگہ صحیح ہے اور حضرت عمرؓ کے کلام سے نہیں ٹکراتا۔ وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔

جنگ میں کامیابی و فتحیابی ساز و سامان کی بہتات و لشکریوں کی تعداد کی کثرت پر موقوف نہیں۔ بلکہ اس کا دارومدار بخت و اتفاق و امورِ خفیہ پر ہے۔ بعض وقت ظاہری اسباب فتحیابی ایک ایک کرکے موجود ہوتے ہیں، مثلاً فوج کی تعداد کثیر ہوتی ہے، ہتھیار پورے اور نئی وضع کے مہیا ہوتے ہیں، بہادروں کی بہتات ہوتی ہے۔ فوج کی صف آرائی و ترتیب نہایت قاعدہ کی ہوتی ہے۔ بہرحال تمام اصولِ حرب کی پوری پوری رعایت ہوتی ہے۔ مگر کامیابی کا پلہ پھر بھی دوسری طرف جھک جاتا ہے۔ یہ امورِ خفیہ جو فتح و کامرانی کا باعث بنتے ہیں، دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن میں انسانی عمل و فعل کو دخل ہوتا ہے۔ مثلاً حیلہ بازی، چالبازی و جنگی ہتھکنڈوں سے کام لینا، اور بے بنیاد خبریں اڑا کر دشمن کو ذلیل و خوار کرنا۔ دشمن سے بلند مقام پر رہ کر لڑنا کہ اس صورت میں دشمن پستی میں ہونے کی وجہ سے جلد پٹ جاتا ہے جھاڑیوں، گھاٹیوں اور کمین گاہوں میں بیٹھ کر دشمن کو ایک دم گھیر لینا کہ دشمن بری طرح گھر کر بھاگتا ہی بنے۔ یا ان جیسی اور تراکیب۔ دوسرے امورِ خفیہ وہ جو انسانی طاقت سے بالاتر ہیں اور جن میں صرف قدرت کارفرما ہے۔ مثلاً یہ کہ ایک فریق کے دل میں خود بخود ایسی ہیبت و رعب پیدا ہو جائے کہ یک بیک اس کے قدم اکھڑ جائیں اور ہزیمت و شکست کا منہ دیکھے۔ غرض اسباب خفیہ کو فتح و شکست میں بڑا دخل ہے۔ اسی لئے ہر فریق فتحیابی کے لالچ میں یہ سب کچھ کھیل کھیلتا ہے اور ان کا نمایاں اثر دیکھتا ہے۔ اسی لئے آنحضرتؐ نے فرمایا ہے اَلْحَرْبُ خُدْعَةٌ کہ لڑائی حیلہ بازی کا نام ہے۔ عرب میں یہ مثل مشہور ہے رُبَّ حِیْلَةٍ اَنْفَعُ مِنْ قَبِیْلَةٍ کہ بسا اوقات حیلہ قبیلہ سے زیادہ نفع بخش ثابت ہوتا ہے۔ ہمارے اس بیان سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ فتح و کامرانی میں اسباب خفیہ کا سب سے زبردست ہاتھ ہے نہ کہ اسباب ظاہریہ کا! ورانہیں اسباب خفیہ کو بالفاظ دیگر بخت و اتفاق کہتے ہیں۔ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے۔

وہ اسبابِ خفیہ جن کا تعلق محض قدرتِ الٰہی سے ہے، ان کے اثر کا ثبوت بھی ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام مبارک سے ملتا ہے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا ہے نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِیْرَةَ شَهْرٍ (میں اپنے دشمن سے ابھی ایک ماہ کے راستہ کی دوری پر ہوتا ہوں کہ اس کے دل پر میرا رعب چھا جاتا ہے جو بالآخر میری کامیابی کا باعث بنتا ہے)، عہد نبوی یا ما بعد زمانہ کے حالات بھی اس کا ثبوت دیتے ہیں کہ ان اسباب سماویہ نے بسا اوقات حیرت انگیز اثرات دکھائے ہیں اور فتحیابی دی ہے۔ مثلاً آنحضرتؐ کی ہمرکابی میں مٹھی بھر مسلمان بارہا کثیر تعداد کافروں پر غالب آگئے۔ اسی طرح آنجنابؐ کے بعد بھی تھوڑے مسلمان زیادہ کافروں پر بھاری رہے۔ غرض فتوحاتِ اسلامی میں اس قسم کی ہزارہا مثالیں ہیں۔ اس کی وجہ یہی تھی کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی کی حفاظت کا خود کفیل و ذمہ دار تھا وہ کافروں کے دل میں رعب ڈالتا تھا جس سے ان کے دل جگہ چھوڑ دیتے تھے اور ہمت ہار بیٹھتے تھے اور پھر شکست کھاتے تھے۔ یہ درحقیقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ تھا کہ درپردہ آنحضرتؐ کے رعب ہی کافروں کے دل کا کام تمام کر دیتا تھا۔

طرطوشی اسباب ظاہری کو کامرانی کا سبب ٹھہراتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ جنگ میں اگر ایک جانب مشہور بہادروں

اور نامی شہسواروں کی دوسری جانب کے لحاظ سے کچھ بھی زیادتی ہے تو اس کو اس پر کامیابی حاصل ہوگی۔ مثلاً ایک فریق میں دس یا بیس بہادر ہیں اور دوسرے میں آٹھ یا سولہ، تو زیادتی والے فریق کی فتحیابی اٹل ہے۔ حالانکہ ان کا یہ نظریہ صحیح نہیں۔ اسباب ظاہری میں سے اگر کوئی چیز صحیح معنی میں کارفرما ہے اور اثر انداز، تو وہ عصبیت ہے۔ جس فریق میں سب عصبیتیں ایک ہی عصبیت میں ضم ہو گئی ہوں وہ اس فریق پر بھاری رہے گا جس میں عصبیتیں مختلف و متعدد ہوں۔ کیونکہ تعدد عصبیت کی صورت میں ہر ایک قبیلہ اپنی ڈفلی اپنا راگ بجاتا ہے۔ اور اپنی من مانی چلاتا ہے اور موقع پڑنے پر ساتھ چھوڑ دیتا ہے بخلاف اس کے اگر سب عصبیتیں مل کر ایک ہو گئی ہوں، تو سب مختلف قالب ایک جان و دل ہوتے ہیں۔ ہر ایک دوسرے پر خون چھڑکتا ہے۔ بس عصبیت ہی کو ہم اسباب ظاہری میں فتح کے لئے کچھ اعتبار دے سکتے ہیں نہ کہ اعداد و شمار کو جن کی طرف طوطوشی جھک گئے۔ اس مغالطہ کا سبب درحقیقت یہ ہے کہ علامہ کو عصبیت کی سحرکاری کا پتہ ہی نہیں کہ وہ عالم کون میں کیا حیرت انگیز رنگ دکھاتی ہے۔ ان کی نظر محض افراد یا افراد سے مرکب جماعتوں پر ہے۔ ان کی نگاہ میں عصبیت و نسب کو کوئی اہمیت نہیں۔ اس کی پوری تفصیل ہم سابق میں قلمبند کر کے آئے ہیں طرطوشی کی بیان کردہ وجہ کو ہم زیادہ سے زیادہ اسباب ظاہری میں شمار کرتے ہیں۔ مثلاً فوج کا ساز و سامان، اسلحہ و ہتھیار سے بھرپور ہونا۔ بہادروں و سورماؤں کی تعداد کثیر ہونا وغیرہ وغیرہ۔ اور یہ ہم بتا ہی چکے ہیں کہ ان کو غلبہ و فتح میں کوئی دخل نہیں۔ اس میں پوری کارفرمائی اسباب خفیہ حیلہ و دھوکا اور اسباب سماوی رعب و خذلانِ الٰہی کی ہے۔ لہٰذا آپ عالم کون کے ان دقیق حقائق کو ذرا غور سے سوچیں اور سمجھیں، آپ پر حقیقت کھلے گی۔ وَاللهُ مُقَدِّرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ۔

لڑائیوں میں غلبہ و فتح کا حال شہرت و ناموری کے حال سے بالکل ملتا جلتا ہے۔ اس کے بھی چند اسباب مخفی ہوتے ہیں جو نظروں سے اوجھل ہوتے ہیں۔ بہت سے بادشاہ، علماء، صالحین اور اصحاب فضل و کمال ہیں جو صحیح معنی میں شہرت و ناموری کے حقدار ہیں، مگر ملک میں ان کا شہرہ نہیں ہوتا۔ یا اگر ہوتا بھی ہے تو سوء اتفاق سے برائی کے ساتھ جو فی الواقع ہرگز ان پر چسپاں نہیں ہوتی۔ اور بہت سے تو ایسے ہیں کہ بالکل ہی گمنامی کی نذر ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ وہ شہرت کے سب سے زیادہ حقدار ہوتے ہیں۔ البتہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شہرت بھی ہوتی ہے اور صاحب شہرت فی الواقعہ اس کا حقدار بھی ہوتا ہے اس سارے گورکھ دھندے کا راز یہ ہے کہ شہرت و ناموری خبروں کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ اور خبروں کی نقل میں اکثر و بیشتر صحیح مقاصد سے غفلت برتی جاتی ہے۔ بلکہ ان پر تعصب و طرفداری کا رنگ چڑھ جاتا ہے، اوہام و شبہات ان میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ حکایات کو احوال سے ملانے میں جہالت برتی جاتی ہے اور تلبیس و تصنع کا پردہ ان پر ڈالا جاتا ہے، کبھی ناقل کی جہالت اس میں کارفرما ہوتی ہے۔ اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ لوگ دنیوی مراتب و مدارج اور بڑے عہدے رکھنے والوں کی مدح و ثنا و ذکر خیر کے گیت گانے لگتے ہیں اور ان کو شہرت دیتے ہیں تاکہ اس آڑ میں وہ اپنے دنیوی مطالب حل کریں۔ کیونکہ بیشتر لوگ جاہ و ثروت پر مٹتے ہیں اور اسی کو مقصد اولین سمجھتے ہیں، حقیقی فضل و کمال سے ان کو کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ دوسری طرف دیکھئے تو اہل مراتب بھی بے جا مدح و تعریف سے بجائے اس کے کہ ناگواری محسوس کریں، خوش ہوتے ہیں اور پھولے نہیں سماتے۔ آپ خود غور کیجئے کہ ایسی بے اعتدالیاں شہرت میں جب راہ پالیں تو صحیح شہرت کا وجود کس قدر نایاب ہوگا لہٰذا انہیں نظر سے چھپے اسباب سے شہرت ساری خاک میں مل جاتی ہے اور حقیقت کیا سے کیا ہو جاتی ہے۔ بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ حقیقت غیر واقعیت کا جامہ پہن لیتی ہے۔ جب شہرت بھی اسباب خفیہ سے ہوئی تو گویا بخت و اتفاق سے ہوئی۔ کیونکہ

سابق میں معلوم ہوا کہ اسبابِ خفیہ کو بخت و اتفاق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَبِهِ التَّوْفِیْقُ۔

اڑتیسویں فصل

(خراج اور اس کی کمی بیشی کے اسباب)

جان لیجئے کہ آغازِ سلطنت میں خراج کی مقدار کم اور مجموعی وصولی زائد ہوتی ہے۔ اور سلطنت کے آخری دور میں اس کا الٹا ہوتا ہے کہ خراج کی مقدار بڑھ جاتی ہے اور مجموعی وصولی کم ہوتی ہے۔ اس حقیقت کا راز یہ ہے کہ اگر حکومت کا قیام اسلامی اصولوں پر ہے تو صدقات، خراج اور جزیہ وغیرہ کے تمام وصولات و محاصل شرعی مقدار میں کئے جاتے ہیں۔ اور وہ سب قلیل المقدار ہوتے ہیں۔ اگر مال کی زکوٰۃ ہے تو وہ تو مقدار میں کم ہی ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے۔ اور اگر غلہ و حیوانات کی زکوٰۃ ہے تو وہ بھی قدرِ قلیل ہے۔ اور یہی حال جزیہ و خراج کا ہے کہ وہ بھی کچھ زائد نہیں۔ غرض ان سب شرعی محاصل کی حدیں قائم ہیں جن سے بیشی کا امکان نہیں۔ اور اگر سلطنت کی بنیاد بے جا غلبہ و عصبیت پر ہے تو اس کی ابتدا بھی لامحالہ بدویت سے ہوگی جس کا ثبوت ہم سابق میں دے چکے ہیں اور بدویت رعایت، رواداری، نیک برتاؤ، حسنِ سلوک، لوگوں کے مال سے کنارہ کشی و احتراز اور رعایا سے صرف جائز حد تک وصولیٔ مال کو چاہتی ہے۔ اسی لئے بدویت کے سایہ میں رعایا کو جو کچھ محصول و خراج ادا کرنا پڑتا ہے، وہ بہت ہی کم ہوتا ہے۔ جب اہلِ ملک پر ملکی لگانوں کا بوجھ کم ہوتا ہے تو وہ خوشی خوشی اپنے کاموں پر لگتے ہیں اور آبادئ ملک دن دونی رات چوگنی بڑھنے لگتی ہے۔ کیونکہ لگانوں کی مقدار کم ہونے کی وجہ سے لوگ دور دور سے آکر بس جاتے ہیں۔ ملک کی آبادی بڑھنے سے ہر قسم کی وصولات زائد ہوتی ہے۔ اور خزانے میں بہت اضافہ ہوتا ہے جب سلطنت پر اسی طرح مدت دراز گزر جاتی ہے اور بادشاہ لگاتار یکے بعد دیگرے برسرِ اقتدار آتے رہتے ہیں، تو ان میں زرطلبی کا مادہ پیدا ہو جاتا ہے اور بدویت کی سادگی اور حسنِ سلوک و رواداری کے جذبات ان سے کافور ہو جاتے ہیں۔ گویا اب اس ظالمانہ حکومت اور شہریت کا دور شروع ہوتا ہے جس میں حکمرانوں پر جذبۂ زراندوزی و زرطلبی کا غلبہ ہوتا ہے۔ ان کے اخلاق بگڑتے ہیں اور ان کی حاجتیں و ضرورتیں بڑھ جاتی ہیں اس لئے کہ وہ اس دور میں آکر عیش پرست، تن پرور اور ناز و نعم کے دلدادہ بنتے ہیں۔ جس کا لازمی نتیجہ ہے کہ ان کی حاجتیں بھی ساتھ ساتھ زائد ہو جاتی ہیں۔ ان حالات میں حکمران کو اپنی حاجتیں پوری کرنے کا صرف یہی ایک راستہ نظر آتا ہے کہ تجارت پیشہ، زراعت پیشہ و دیگر رعایا پر وصولات کی مقدار دوگنی چوگنی یا اس سے بھی زائد کریں۔ مالِ تجارت کی درآمد برآمد پر چنگیاں قائم کریں اور اس طرح اپنے محاصلِ ملکی بڑھا کر اپنے اللّے تللّے اخراجات چلائیں۔ پھر جوں جوں بادشاہوں کی عاداتِ عیش پسندی بڑھتی ہیں، ان کے اخراجات میں بے اندازہ اضافہ ہوتا ہے۔ محاصلِ ملکی میں بھی اسی لحاظ سے اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ لگانوں اور مختلف ٹیکسوں کا بوجھ بیچاری رعایا کی کمر توڑ دیتا ہے۔ مگر چونکہ یہ بوجھ رعایا پر بالتدریج بڑھتا ہے، اس لئے وہ اسی کی عادی ہو جاتی ہے اور پھر اس کو یہ بھی پتہ نہیں رہتا ہے کہ کس نے شروع میں ٹیکسوں کی مقدار کو بڑھایا تھا اور کیونکر وہ اس حد تک پہنچا۔ لیکن رعایا کی آبادی پر اس کا بہت گہرا اثر پڑتا ہے۔ لوگ جب اپنے نفع و محاصلِ ملکی کا مقابلہ کرتے ہیں اور اپنی ساری تگ و دو کے فائدہ و ثمرہ پر نظر ڈالتے ہیں تو ان میں نفع اندوزی کے جذبات سرد ہو جاتے ہیں، ان کی ہمتیں ٹوٹ جاتی ہیں۔ ان کے ولولے اور حوصلے ٹھنڈے پڑ جاتے ہیں۔ کام کاج سے ہاتھ کھینچتے ہیں۔ زمین کی غیر آبادی بڑھنے لگتی ہے۔ جب یہ صورتِ حال ہوتی ہے تو خراج بہت ہی گھٹ

جاتا ہے۔ اہلِ سلطنت آمدنیٔ ملک کو گھٹتا دیکھ کر لگانوں اور ٹیکسوں وغیرہ کی مقداروں میں اور اضافہ کرتے ہیں تاکہ کمی کی تلافی کریں حتی کہ اسی رفتہ رفتہ بیشی میں محصول وخراج اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ کاروباری لوگوں و کسانوں کا نفع و فائدہ اس میں گم ہو کر رہ جاتا ہے۔ زمین کی آبادی میں بہت کچھ صرف کرنا پڑتا ہے اور ساتھ ساتھ خراج ولگان بھی بھاری بھاری ادا کرنے پڑتے ہیں مگر فائدہ کوئی نظر نہیں آتا۔ ہر شخص اپنے فائدہ کے پیچھے اپنی جان کھپاتا ہے۔ جب لوگوں کو فائدہ نظر نہیں آتا تو ملک کو خیر باد کہتے ہیں اور ملک غیر آباد ہونے لگتا ہے۔ اور پھر اس کا خمیازہ خود حکومت کو بھگتنا پڑتا ہے۔

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ آبادیٔ ملک کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ اہلِ ملک پر طرح طرح کے محصولوں کا بوجھ حتی الامکان ہلکا رکھا جائے تاکہ وہ خوشی خوشی اپنے اپنے کاموں پر اپنی جانیں کھپائیں اور زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کریں۔ وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی مَالِکُ الْاُمُوْرِ کُلِّھَا وَبِیَدِہٖ مَلَکُوْتُ کُلِّ شَیْءٍ۔

انتالیسویں فصل

(سلطنت کے آخری دور میں چنگی وراہداری کی رسم کی بنیاد پڑتی ہے)

معلوم ہو چکا کہ شروع شروع میں سلطنت پر بدویت کا رنگ غالب ہوتا ہے۔ اہلِ سلطنت عیش پرستی سے ناآشنا اور نفس پرستی سے دور ہوتے ہیں اور اسی لئے ان کی حاجتیں کم ہوتی ہیں اور ضروریات قلیل۔ کم اٹھاتے ہیں اور کم خرچ کرتے ہیں۔ ملک سے جو کچھ خراج ولگان ملتا ہے وہ ان کی حاجات کو کافی ہی نہیں، بلکہ اس میں سے کچھ بچ رہتا ہے۔ پھر رفتہ رفتہ سلطنت بدویت سے نکل کر شہریت و تمدن کی طرف قدم بڑھاتی ہے اور اپنی اگلی متمدن سلطنتوں کے راستہ پر آن لگتی ہے۔ اور تمدن اپنے ساتھ بیش از بیش اخراجات و مصارف لاتا ہے۔ بادشاہ کے خود ذاتی مصارف اور اس کی داد و دہش اس قدر بڑھ جاتے ہیں کہ ملک کی آمدن ان کو ہرگز کفایت نہیں کرتی۔ تو سلطنت کو حاجت پیش آتی ہے کہ ملکی محصول وخراج بڑھایا جائے تاکہ ملک کی بڑھتی ہوئی فوجی ضروریات بھی اس سے حل ہوں اور بادشاہ کے مصارف بھی چلیں۔ یہ گویا محاصل ملکی کے اضافہ کا پہلا قدم ہے۔ پھر جب اہلِ سلطنت عیش پسندی میں اور آگے بڑھتے ہیں اور ان کے اخراجات اسی سلسلہ میں اور مصارفِ لشکر بیش از بیش ہوتے ہیں تو محاصلِ ملکی کو اور بڑھانا پڑتا ہے۔ یہاں تک کہ سلطنت اپنی زندگی کے آخری سانس لینے لگتی ہے عصبیت میں طاقت نہیں رہتی کہ اطرافِ مملکت سے مال وخراج وصول کر سکے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ملکی آمدنی اپنی مقدار میں بہت گر جاتی ہے۔ ادھر تمدنی ضرورتیں بدستور بڑھتی رہتی ہیں اور فوجی مصارف بھی ساتھ ساتھ زیادہ ہوتے جاتے ہیں لامحالہ صاحبِ اقتدار کو اس الجھن کا حل اسی راستہ دکھتا ہے کہ اموالِ تجارت پر طرح طرح کے ٹیکس لگائے جائیں اور بازاروں میں مال فروختنی پر اور شہر میں اشیائے تجارتی پر جو کچھ آمدنی حاصل ہو، اس میں سے حکومت کا ٹیکس بھی وصول کیا جائے۔ مگر ان غلط کاریوں سے بھی بادشاہ کی بھوک نہیں بجھتی اور وہ ہر طرح کی وصولی کے لئے ایسا ہی حیران و پریشان رہتا ہے۔ اہلِ ملک عیش پسند ہونے کی وجہ سے اپنے مصارف بڑھا لیتے ہیں۔ اور یوں سلطنت سے زیادہ سے زیادہ عطیات کی امیدیں رکھتے ہیں کہ اپنی ضروریات کو حل کریں۔ پھر ایسے حالات میں فوج کی تعداد بھی بڑھ جاتی ہے اور اس کی تنخواہ و وظائف کا بار بھی سلطنت پر بڑھ جاتا ہے۔ سلطنت کے آخری دور میں تو ٹیکسوں کی زیادتی اس قدر ہو جاتی ہے کہ کاروبار میں لوگوں کی امیدیں ٹوٹ جاتی ہیں اور ملک کے بازار و منڈیاں سرد پڑ جاتی ہیں۔ ملک کی آبادی گھٹنی شروع ہوتی ہے۔ اور آبادی کے

گھٹنے سے پھر آخر وبال سلطنت ہی پر آتا ہے کہ اس کے تار و پود کمزور پڑ جاتے ہیں۔ تاریخ بتاتی ہے کہ مشرق میں عباسی وعبیدی سلطنتوں کے آخری زمانہ میں ایسا ہی ہوا کہ اہلِ ملک پر طرح طرح کے بھاری بھاری ٹیکس لگائے گئے۔ یہاں تک کہ حاجی کو بھی ایام حج میں ٹیکس ادا کرنا پڑتا۔ آخر صلاح الدین ایوب نے ان بد رسموں کو مٹایا اور ان کی جگہ خیر و بھلائی کی رسمیں جاری کیں۔ اسی طرح اندلس میں طوائف الملوکی کے زمانہ میں بھی یہی رنگ تھا۔ پھر یوسف بن تاشفین امیر المرابطین نے ان بد رسموں کی جڑ کاٹی۔ خود ہمارے زمانہ میں افریقہ میں امصار جرید (تونس وسطی) پر جب سے رؤسا نے خود مختاری حاصل کی ہے۔ طرح طرح کے ٹیکس ملک پر لگا دیئے ہیں۔ وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔

چالیسویں فصل

(سلطنت کی تجارت رعایا کو نقصان پہنچاتی ہے اور ملکی خراج میں کمی و نقصان لاتی ہے)

واضح رہے کہ ملک میں عیش پسندی بڑھ جانے اور طرح طرح کے تکلفات کی عادات رواج پانے کی وجہ سے جب اہلِ ملک کے اخراجات بیش از بیش ہو جاتے ہیں اور ملک کا محصول وخراج ان کے نفقات و اخراجات کو کفایت نہیں کرتا اور یوں سلطنت مجبور ہوتی ہے کہ محاصلِ ملکی بڑھا کر ملک کی آمدنی بڑھائی جائے تو کبھی اشیائے تجارت کی درآمد و برآمد پر چنگی قائم کی جاتی ہے اور بازاری اموالِ تجارت کی آمدنی پر ٹیکس لگایا جاتا ہے۔ اور اگر چنگی کی رسم پہلے سے جاری ہے تو اس کی مقدار اور بڑھا دی جاتی ہے۔ اور کبھی عاملوں اور خراج کے محصلوں کو پچھاڑا اور سونتا جاتا ہے یہ خیال کر کے کہ یہ خراج کا بہت کچھ مال کھا گئے جو جانچ پڑتال میں نہیں آیا ہے۔ اسی طرح کبھی خراج کی آڑ میں سلطنت تجارت و زراعت کا دھندہ چھیڑتی ہے۔ اہلِ سلطنت کے دماغ میں یہ بات سما جاتی ہے کہ تاجر و کاشتکار تھوڑی سی پونجی سے بہت کچھ نفع اور غلہ حاصل کرتے ہیں تو سلطنت اس میں کیوں پیچھے رہے۔ اس کے پاس چونکہ سرمایہ زائد ہے اس لئے اس کے لئے زیادہ سے زیادہ فائدہ کے امکانات ہیں۔ کیونکہ کاروبار میں نفع کی کمی زیادتی سرمایہ کی کمی زیادتی پر موقوف ہے۔ لہٰذا مویشی و غلہ سستی سے سستی قیمت پر خریدتے ہیں اور بازاروں میں لا کر گراں تر قیمت پر فروخت کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اس صورت سے خراج بڑھے گا اور خوب نفع ملے گا۔ حالانکہ یہ ان کی سراسر غلط فہمی ہے۔ بلکہ اس عمل میں کئی طریق سے رعایا کی بربادی و تباہی ہے۔ اول یہ کہ تاجر و کاشتکار حیوانات و دیگر اسبابِ تجارت کی خرید و فروخت کرنے میں جھجکنے لگتے ہیں۔ کیونکہ رعایا تو دولت و ثروت میں ایک دوسرے کے برابر یا قریب قریب ہوتی ہے۔ اور ایک تاجر یا کاشتکار دوسرے کے مقابلہ میں آ سکتا ہے لیکن اگر سلطان خود تجارت و زراعت میں ہاتھ ڈال دے تو چونکہ اس کے پاس سرمایہ بہت ہوتا ہے، رعایا میں سے کوئی بھی اس کے مقابلہ پر نہیں آ سکتا۔ بلکہ سلطان کے مقابلہ میں ہر شخص اپنی ناکامی اور اپنے کام میں خسارہ دیکھتا ہے اور اس غم و تدشہ میں اس کا قدم بجائے آگے بڑھنے کے پیچھے ہی ہٹتا ہے۔ پھر بادشاہ کی خریداری کا رنگ یہ ہوتا ہے کہ کبھی تو ڈانٹ ڈپٹ کر مال چھین لیتا ہے اور کبھی کم سے کم قیمت پر حاصل کر لیتا ہے۔ کیونکہ اور کوئی مدِمقابل تو سامنے آتا نہیں کہ قیمت بڑھنے کا امکان ہو۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بیچارے بائع کے ہاتھ بہت کم پیسے لگتے ہیں۔ اب یہ تلخی چشیدہ بیوپاری جب غلہ، ریشم، شہد، شکر یا دیگر اشیائے خوردنی حاصل کرتے ہیں یا تاجر قسم قسم کا مالِ تجارت لاتے ہیں تو ان کو بازاروں میں لے جانے یا بازاروں کے بھاؤ تاؤ دیکھنے کا انتظار نہیں کرتے۔ بلکہ جس قیمت پر معاملہ پٹ جاتا ہے اونے پونے کر کے مال کو نکال دیتے ہیں۔ کیونکہ مال کے

روکے رکھنے پر یا اس کو بازار دکھانے پر سلطنت کی معیبت ان کو نظر آتی ہے۔ اور اگر خاطر خواہ نفع کی لالچ میں مال کو روکے رکھتے ہیں تو ان کا سارا مال متاع پتھر کی طرح بے نفع پڑا رہتا ہے اور وہ ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہتے ہیں۔ اور پھر ان کی روزی کی کوئی سبیل نہیں نکلتی۔ کیونکہ تجارت پیشہ لوگوں کی روزی تو مال کے لین دین والٹ پھیر ہی سے نکلتی ہے۔ اور اگر ان کو نقدی کی ضرورت پیش آجاتی ہے تو بازاری بھاؤ سے گر کر سستے داموں میں مال کو نکال دیتے ہیں۔ جب اس قسم کے خسارے تاجروں و کاشتکاروں کو بار بار اٹھانے پڑتے ہیں تو ان کی پونجی بھی بہت جلد ختم ہو جاتی ہے اور یوں بیچارے اپنے کاروبار سے ہاتھ دھو لیتے ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ اس طرح بیوپاریوں کے پے در پے نقصانات اٹھانے سے اور نفع تلف ہونے سے ان کے دلوں میں کوشش و سعی کی امنگیں سرد و ماند پڑ جاتی ہیں اور وہ اپنے کاروبار سے دست کش ہو جاتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خراج ملکی میں افسوسناک حد تک کمی آجاتی ہے۔ کیونکہ ملک کا خراج زیادہ تر تاجروں و کاشتکاروں ہی کے ذریعہ وصول ہوتا ہے۔ خصوصاً جبکہ چنگی کی رسم بھی جاری کر دی جائے اور اس سے خراج کی وصولی میں زیادتی ہو اب جب کاشتکار کاشتکاری سے اور تاجر تجارت سے دست بردار ہو جاتے ہیں تو خراج یا تو بالکل ہی ختم ہو تا ہے یا خطرناک حد تک اس میں کمی آجاتی ہے۔ اور بادشاہ جب خراج کی آمدنی اور اپنی تجارت کی آمدنی کو ملانے بیٹھتا ہے تو اس کی آنکھیں کھل جاتی ہیں۔ کیونکہ ہر دو آمدنی میں زمین آسمان کا فرق نکلتا ہے۔

مان لیجئے تجارت بادشاہ کو مفید ہی ہے مگر اس میں بھی تو شک نہیں کہ خرید و فروخت میں دقتیں علیحدہ اٹھانی پڑتی ہیں اور مصارف علیحدہ برداشت کرنے پڑتے ہیں۔ ادھر محاصل ملکی کا بہت کچھ حصہ اس کے ہاتھ سے نکلتا ہے۔ ٹیکس ہاتھ سے جاتا ہے جس کی رقم نفع تجارت سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ اگر تجارت دوسرے کے پاس ہو تو ٹیکس کی رقم بدوں تعب و مشقت و دوڑ دھوپ کے گھر بیٹھے ملتی ہے اور وہ بھی نفع تجارت سے زائد۔ لہٰذا اس میں شک نہیں کہ تجارت میں بادشاہ کے ہاتھ ڈالنے سے اہل ملک برباد و خستہ حال ہوتے ہیں۔ اور پھر سلطنت کا دامن بھی بربادی سے نہیں بچ سکتا۔ کیونکہ بیچارے لوگوں کو جب فلاحت و تجارت سے کوئی نفع نہیں ملے گا تو ان کی اقتصادی حالت بری طرح گر جائے گی۔ خرچ ہی خرچ رہے گا آمدنی نہیں ہوگی۔ تو بدیں صورت ان کی حالت تباہ و برباد ہوگی۔ جب ملک کے بسنے والے تباہ ہوئے تو سلطنت کی کہاں خیر۔

اہل فارس کا دستور تھا کہ ملک پر حاکم اسی شخص کو کرتے جو خاندان شاہی سے تعلق رکھتا۔ اور مزید براں فضل و دین ادب و سخا اور شجاعت و کرم جیسی صفات حمیدہ سے بھی متصف ہوتا۔ اور اس میں انصاف کی صفت کو ملحوظ رکھ کر یہ بھی اس کے ساتھ شرط لگاتے کہ کوئی ایسی صنعت اختیار نہ کرے جو اس کے پڑوسیوں کو ضرر پہنچائے۔ تجارت کا سلسلہ نہ چھیڑے کہ پھر گرانی اشیا کی امیدیں لگانے لگے۔ غلاموں سے خدمت نہ لے، کیونکہ ان سے بھلائی و مصلحت کے مشورہ کی امید ہرگز نہیں۔

واضح رہے کہ بادشاہ کے مال کی افزائش اور اس کی جان کا سکھ خراج ہی کی وصولی پر ہے۔ اور خراج کی وصولی اس پر موقوف ہے کہ وہ اپنے ماتحت اہل اموال کے ساتھ انصافانہ رویہ اختیار کرے۔ ان پر شفقت و محبت کی نظر ڈالے۔ اس سے ان کی امیدیں بڑھیں گی، دل کھلیں گے اور پھر فراخ حوصلگی سے مالوں کو کاروبار میں لگا کر ان سے نفع حاصل کریں گے اور ان کو بڑھائیں گے۔ اس صورت سے لامحالہ محاصل شاہی بڑھ جائیں گے۔ باقی اس کے علاوہ آمدنی بڑھانے کا ذریعہ مثلاً یہ کہ تجارت میں ہاتھ ڈالا جائے یا کاشتکاری کا سلسلہ چھیڑا جائے تو یہ ملک و اہل ملک کو بجائے نفع کے الٹا ضرر پہنچاتا ہے۔ بتایا برباد ہوتی ہے۔ خراج کی وصولی کم ہو جاتی ہے اور ملک میں غیر آبادی بڑھتی ہے۔ کبھی تجارت و فلاحت اختیار کرنے والے

امراء و منتظمین یہ حرکت شروع کرتے ہیں کہ بیرونی تاجروں و کسانوں سے مالِ تجارت یا غلہ حسب منشا بھاؤ پر خرید لیتے ہیں اور پھر اس کو کھڑے دم اپنی ماتحت رعایا کو منہ مانگے داموں پر بیچ ڈالتے ہیں۔ تجارت کی یہ صورت پہلی صورت سے زیادہ تباہ کن اور جلد از جلد رعیت کو بربادی کے گھاٹ اتار دینے والی ہے۔ بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ ایک ماہر تاجر جس کی عمر ہی تجارت میں گذری ہے۔ یا ایک پیشہ ور کسان جس نے ہوش ہی اس میں سنبھالا ہے۔ بادشاہ کو چکر میں لے لیتا ہے اور اس کو سمجھاتا ہے کہ شرکت میں تجارت کی جائے اور اس میں ایک حصہ اس کا بھی ہو۔ غرض اس کی یہ ہوتی ہے کہ بادشاہ کی آڑ میں نفع اندوزی کے جلد تر امکانات پیدا ہو جائیں گے۔ کیونکہ بدیں صورت چنگی و دیگر ٹیکسوں سے آزادی مل جائے گی۔ اور یہی چیزیں تجارت کی کمر توڑ دیا کرتی ہیں۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ مالِ تجارت بہت جلد ترقی کر جائے گا اور نفع جلد تر دستیاب ہو سکے گا۔ غرض اس سبز باغ کو سامنے رکھ کر وہ یہ کھیل کھیلتا ہے مگر یہ نہیں سمجھتا کہ اس آڑ میں بادشاہ کا کس قدر خراج گھٹ جائے گا اور اس کو بجائے فائدہ کے کتنا نقصان پہنچے گا۔ لہٰذا بادشاہ کو چاہئے کہ ایسے مطلب پرست خود غرض لوگوں کی چاپلوسی سے بچے۔ اور اپنے خراج کی آمدن کو ان بدکاریوں سے ٹھیس نہ لگنے دے۔ وَاللّٰہُ یُلْہِمُنَا رُشْدَ اَنْفُسِنَا وَیَنْفَعُنَا بِصَالِحِ الْاَعْمَالِ وَاللّٰہُ تَعَالیٰ اَعْلَمُ۔

اکتالیسویں فصل

(بادشاہ اور اس کے خواص کی دولت سلطنت کے درمیانی دور میں بڑھتی ہے)

اس کا راز یہ ہے کہ سلطنت کے ابتدائی دور میں خراج وغیرہ کی رقم بادشاہ کے ہم قبیلہ و اہل عصبیت لوگوں پر تقسیم ہوتی ہے اور ہر ایک کو اپنی اپنی نسبت سے ملتی ہے۔ یہ اس لئے کہ آخر سلطنت کی بنیاد انہیں کے ہاتھوں سے پڑتی ہے اور حکومت کی داغ بیل وہی ڈالتے ہیں تو وہ اس کا ثمرہ کیوں نہ پائیں۔ لہٰذا شروع شروع میں وہ ہرگز نہیں بھلائے جا سکتے۔ بادشاہ کی تمام تر توجہ باج و خراج سے ہٹ کر اپنی استبدادی قوت و طاقت کی طرف منعطف ہوتی ہے۔ اہل عصبیت ہی کے ہاتھوں اس کو عزت نصیب ہوتی ہے اور انہیں کا یہ خود کو محتاج جانتا ہے۔ چنانچہ بادشاہ کی اس بے غرضی کی وجہ سے اس کے حصہ میں خراج و محصول کا اسی قدر حصہ آتا ہے جو اس کی حاجت کو مشکل سے کفایت کرتا ہے۔ جب بادشاہ کا یہ حال ہوا تو اس کے خواص اور وہ جو اس کے دامن سے وابستہ ہیں مثلاً وزیر، کاتب غلام وغیرہ کا کیا پوچھنا وہ خود تہیدست ہوتے ہیں اور ان کا زیادہ تر گذارہ خوشامد و چاپلوسی سے چلتا ہے۔ ان کے مرتبے و عہدے گھٹیا اور زیادہ اعتبار سے گرے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور کیوں نہ ہوں ان کا مخدوم (بادشاہ) خود اہل عصبیت کے زیر اثر اور ان سے دبا ہوتا ہے اور محدود اختیارات رکھتا ہے۔ تو پھر ان کو ابھرنے کا موقع کہاں اور کیونکر ملے۔ یہ دور ختم ہو کر جب سلطنت کی بنیادیں مضبوط ہوتی ہیں اور سلطان کو اپنی قوم پر خود مختاری نصیب ہوتی ہے تو اہل عصبیت کا ہاتھ زائد وصولی سے روک دیتا ہے اور ان کو وہی دیتا ہے جو اور سب کو ملتا ہے۔ اس طرح ان کی آمدنی گھٹ جاتی ہے اور سلطنت کے نوکر چاکر و پروردہ قیام سلطنت و حکومت چلانے میں ان کے برابر کے سہیم سمجھے جاتے ہیں۔ یہ فضا پیدا ہو جانے پر بادشاہ سب خراج یا اس کا زیادہ تر حصہ خود دبا لیتا اور ہتھیا لیتا ہے۔ اموالِ سلطنت کو اپنے قابو میں رکھتا ہے اور اپنے خاص خاص حالات میں اٹھانے کے لئے ان کو جوڑے رکھتا ہے۔ یوں اس کی دولت بڑھ جاتی ہے۔ خزانہ روپیہ سے بھرپور ہو جاتا

ہے اس کے اختیارات وسیع ہو جاتے ہیں۔ غرض پوری قوم میں عزت و شان کا دھنی وہی نظر آتا ہے۔ جب بادشاہ کا رنگ اس طرح نکھرتا ہے اور اس کا حال بدیں صورت سنورتا ہے تو اس کے خواص حواری موالی (آزاد کردہ غلام)، حاجب، کاتب، غلام (نوکر) اور فوج وغیرہ بھی اپنا رنگ پلٹتے ہیں۔ ان کے مرتبوں کو وقعت نصیب ہوتی ہے اور ان کے اختیارات بڑھتے ہیں۔ مال جمع کرنے کی فکر میں لگتے ہیں۔ سلطنت کا یہ وسطی دور بھی جب عدم کی طرف قدم بڑھاتا ہے اور حکومت کا شباب ختم ہو کر بڑھاپے کے آثار اس پر نمودار ہوتے ہیں تو عصبیت اپنا بستر باندھ چکتی ہے اور بانیانِ سلطنت عدم کی سیر کرتے ہوتے ہیں۔ اس وقت سلطنت مخالفین و باغیوں کے نرغہ میں پھنستی ہے اور حکومت کے بدخواہ اس پر ہر طرف سے ٹوٹ پڑتے ہیں لامحالہ بادشاہ کو ضرورت لاحق ہوتی ہے کہ نئے مددگار و معاونین کھڑے کرے اور سلطنت کے گرتے ہوئے وقار کو بچائے۔ اس لئے اب وہ خراج کا رخ اپنے مددگاروں کی طرف پھیر دیتا ہے اور انہیں کھلاتا پلاتا ہے۔ یہ مددگار اہلِ شمشیر اور اس کے اہلِ عصبیت ہوتے ہیں جن پر وہ اپنے خزانے لٹاتا ہے اور دولت نچھاور کرتا ہے۔ مگر ان حالات میں داد و دہش، بخشش اور خرچ کی زیادتی ہے۔ خراج میں کمی آنے لگتی ہے جیسا کہ ہم بتا کر آئے ہیں۔ اور خراج کی کمی سے بادشاہ کی احتیاج مال کی طرف اور بڑھتی ہے۔ اور وہ اسی ادھیڑ بن میں لگ جاتا ہے کہ ملک کی آمدنی اس قدر کیسے بڑھے کہ مصارفِ ملکی کو پوری ہو۔ یوں بادشاہ کے پریشان حال ہونے سے اس کے دامن سے وابستہ لوگوں مثلاً حاجب کاتب وغیرہ سے بھی خوش حالی و مرفہ الحالی منہ موڑ لیتی ہے، ان کے درجوں کی وقعت جاتی رہتی ہے۔

پھر سلطنت کے آخری دور میں حالات کچھ ایسے پیدا ہو جاتے ہیں کہ ادھر تو بادشاہ کے خواص و یارِ غار اپنے باپ دادا کی جمع کردہ دولت کو بے راہ روی میں اڑاتے لٹاتے ہوتے ہیں۔ اور بادشاہ کی حاجتوں کی طرف نظر اٹھا کر نہیں دیکھتے۔ ادھر بادشاہ هَلْ مِنْ مَّزِيْدٍ کی صدا بلند کرتا ہوتا ہے تو بادشاہ سے یہ کب دیکھا جا سکتا ہے۔ وہ یہ سوچتا ہے کہ یہ دولت جس کو میرے خواص بے دریغ اڑا رہے ہیں، ان کا درحقیقت صحیح حقدار میں ہی ہوں۔ کیونکہ میرے ہی بزرگوں کی بدولت اور انہیں کی کوششوں سے ان کے آباء و اجداد نے یہ دولت جمع کی ہے۔ چنانچہ اسی خیال کے ماتحت بادشاہ ان میں سے ایک ایک کو رفتہ رفتہ نچوڑنے لگتا ہے اور حکومت کی فضا ان کے خلاف ہو جاتی ہے۔ جب خواص شاہی تباہ و برباد ہوتے ہیں۔ اور ملک کے اہلِ ثروت و نعمت مٹتے ہیں، تو اس کا خمیازہ بھی خود حکومت ہی کو بھگتنا پڑتا ہے کہ اس کی وہ شاندار عمارت جو سلف کے ہاتھوں سے تعمیر ہوئی تھی وہ ایک دم زمین پر آ رہتی ہے۔ ہماری بیان کردہ حقیقت کے ثبوت میں تاریخ بہت سے شواہد پیش کرتی ہے۔ مثلاً دولتِ عباسیہ میں بنی قحطبہ، بنی برمک، بنی سہل اور بنی طاہر کے ساتھ یہی سب کچھ ہوا۔ اسی طرح اندلس میں دولتِ امویہ کے آخری دور میں طوائف الملوکی کے قریب بنی شُہَید، بنی ابی عَبدَہ، بنی حُدَیر اور بنی بُرد وغیرہ کے ساتھ ایسا ہی برتاؤ برتا گیا۔ بلکہ دور کہاں جائیے آج ہمارے زمانہ میں یہی سب کچھ ہو رہا ہے۔ سُنَّةَ اللّٰهِ الَّتِيْ قَدْ خَلَتْ فِيْ عِبَادِهٖ

فصل

انہیں واقعات و حقائق کو سامنے رکھتے ہوئے بہت سے اراکین و منصب دارانِ سلطنت جب دولت و ثروت کو جمع کر لیتے ہیں تو اپنے عہدوں و مرتبوں کو چھوڑ چھاڑ کر دوسرے کسی ملک کی طرف بھاگ جانے کی سوچتے ہیں اور بادشاہ کی دستبرد سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں اور سوچتے ہیں کہ دوسرے ملک میں پہنچ کر اپنی جمع کردہ دولت کو اطمینان و دلجمعی کے ساتھ خرچ

کہیں گے اور حسبِ منشا اس سے فائدہ اٹھائیں گے۔ حالانکہ یہ بہت غلط قدم ہے اور لغو خیال ، جو ان کے حالاتِ دنیوی پر بُرا اثر ڈالتا ہے۔ سمجھ لیجئے کہ ان عہدوں و منصبوں میں الجھنے کے بعد پھر ان سے گلو خلاصی غیر ممکن بلکہ محال ہے۔ خود بادشاہ بھی اگر چاہے کہ ملک سے نکل بھاگے تو نہ رعیت ہی اس کو نکلنے کے لئے ایک منٹ کی مہلت دیتی ہے ، نہ اس کے اہلِ عصبیت اس کو اس کی اجازت دے سکتے ہیں۔ بلکہ اس کو گھیرے رہتے ہیں۔ اور اس کے بہت سے ارادوں میں اس کی مزاحمت کرتے ہیں۔ بلکہ اگر بادشاہ کا یہ ارادہ ظہور میں آجائے تو حکومت سے اس کی دست برداری لازم ہے اور اس کی جان بھی خطرہ میں پڑتی ہے۔ زمانہ کی رفتار کچھ ایسی ہی ہے کہ حکومت کا پھندا ایک مرتبہ گلے میں پڑنے کے بعد پھر نہیں نکلتا ہے۔ خصوصاً جبکہ سلطنت اپنی پوری عظمت پر پہنچ گئی ہو۔ مگر سخت بدنظمی کا شکار ہوا ور ملک میں شرارت و بدتی بدچلنی و بدعملی نے بزرگی و شرافت خوش اخلاقی و خوش اطواری کی جگہ لے لی ہو۔ اگر بادشاہ کے خاص خدّاموں ، رازداروں اور حکومت کے ذی مرتبہ لوگوں میں سے کوئی نکل جانے کا ارادہ کرے تو اس کو بھی نہیں چھوڑا جاتا۔ اس کی کئی وجہیں ہیں۔ اوّل یہ کہ بادشاہ یہ جانتے ہیں کہ ان کے حاشیہ نشیں و حوالی موالی بلکہ ان کی تمام رعایا ان کے وہ غلام و مملوک ہیں جو ان کے دلی بھیدوں سے خوب واقف ہیں۔ لہٰذا اس خوف سے کہ کہیں وہ ان کے راز و اسرار و پوشیدہ حالات سے دوسروں کو باخبر نہ کر دیں۔ ان کو اپنے حلقۂ غلامی سے نہیں نکلنے دیتے۔ پھر ان کی غیرت بھی اس کا تقاضا نہیں کرتی کہ اب تک جو ان کی خدمت اور غلامی میں رہے ہوں۔ وہی کہیں اور جا کر دوسروں کے خادم و غلام کہلائیں۔ اور غیروں کی بندگی میں داخل ہوں چنانچہ اندلس میں بنو امیہ اپنے اہل دولت کو حج تک کے لئے چھوڑنا گوارا نہیں کرتے کہ کہیں وہ بنی العباس کے ہاتھ نہ لگ جائیں اسی لئے امویہ دورِ حکومت میں اہل دولت حج ادا نہیں کر سکے۔ البتہ اس کے خاتمہ پر طوائف الملوکی کے دور میں ان کے لئے آزادی ہوئی اور ادائیگی حج کا راستہ کھلا دوسری وجہ یہ کہ اگر بادشاہ خواصِ سلطنت کو اپنے حلقۂ اطاعت سے با دل ناخواستہ نکالنا گوارا بھی کرلیں تو اس کو تو وہ کسی صورت سے گوارا نہیں کر سکتے کہ وہ ان کی مملکت سے کمایا ہوا روپیہ بھی لے اڑیں۔ خود بھی جائیں اور سلطنت کی دولت بھی ساتھ ساتھ لے جائیں۔ اس لئے بادشاہ ان کے مالوں کو چھین لیتے ہیں اور تہیدست کر کے نکالتے ہیں۔ فرض کیجئے اگر وہ کسی صورت سے چھپ چھپا کر اور نظر بچا کر دولت لے بھاگے۔ (اگرچہ ایسا بھی بہت کم ہوتا ہے) تو دوسرے ملک کے بادشاہ ان کو نہیں بخشتے بلکہ ان کو تر نوالہ جان کر ڈرا دھمکا کر کسی آڑ میں یا بظاہر طور ان کا لایا ہوا مال اینٹھ لیتے ہیں اور ان کو پورا نچوڑ لیتے ہیں۔ ان کا نظریہ یہ ہوتا ہے کہ یہ سب کچھ ان کا مالِ خراج کا پیسہ ہے جو مصالحِ عامہ پر صرف ہونا چاہیئے۔ کسی ایک یا دو کو اپنے صرف میں لانے کا کیا حق ہے۔ واقعی بادشاہوں کی نظرِ دوربین سے کوئی دولت کیونکر بچے۔ یہ جب لوگوں کی گاڑھے پسینہ کی کمائی ہوئی دولت کو نہیں بخشتے تو خراج و سلطنت کے مال میں کیا چوکیں گے۔ جہاں بروئے شرع و عادت کچھ دست اندازی کا حق رکھتے ہیں۔

نقل ہے کہ سلطان ابو یحیٰی زکریا بن احمد اللحیانی نے جو نواں یا دسواں حفصی بادشاہ ہے جب ارادہ کیا کہ سلطنت چھوڑ چھاڑ کر مصر چلا جائے۔ کیونکہ صاحب ثغورِ غربیہ نے تونس پر غزا کرنے کے لئے اس کو بلایا تھا اور وہ اس پر رضامند نہیں تھا۔ اس لئے اس نے اس مطالبہ سے بچ جانے کا یہی ایک راستہ دیکھا ، تو لحیانی نے طرابلس تک در پردہ سامان رسانی کی ایک ڈاک بٹھا دی۔ اور وہاں سے تری کے راستہ سے اسکندریہ جا پہنچا۔ یہ اپنے ساتھ بیت المال کا جو کچھ بھی مال و متاع تھا سب لے گیا۔ خزانہ میں جو کچھ بھی اس کے ہاتھ لگا جائیداد منقولہ و غیر منقولہ موتی جواہر سب بیچ ڈالے

حتی کہ کتابوں کے بھی ٹکڑے بنا کر اپنے ہمراہ لے لئے۔ اور یوں مال و دولت سے بھرپور ۷۵۱ھ میں مصر پہنچا اور ملک ناصر محمد بن قلاؤن کے پاس اترا۔ بادشاہ نے عزت و احترام کے ساتھ اس کو اتارا، اور باعزت مقام پر اس کو ٹھہرایا۔ مگر دھیرے دھیرے اس کا لایا ہوا مال چھیننے کھسوٹنے لگا۔ یہاں تک کہ بہت جلد اس کے مال کا صفایا کر دیا۔ اور اب بیچارے ابن اللحیانی کا گزارا صرف اس وظیفہ پر ہونے لگا جو محمد بن قلاؤن کی طرف سے اس کے لئے مقرر تھا۔ آخر اسی ناداری کی حالت میں ۷۲۸ھ میں دار بقا کی طرف سدھارا۔ اس کے حالات میں اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ آپ کے سامنے آئے گی۔

خلاصہ کلام یہ کہ اہل دولت کا بادشاہ کی گرفت سے بچ کر نکل بھاگنے کا خیال محض ایک وسوسۂ شیطانی ہے۔ وہ اس صورت سے زیادہ سے زیادہ اپنی جان بچا سکتے ہیں، لیکن دولت لے بھاگنا اور دوسرے ملک میں پہنچ کر اس سے کچھ فائدہ اٹھانا سراسر خام خیالی اور وہم و گمان ہے۔ روزی و معاش کے لئے ان کی دیرینہ خدمات شاہی کافی ہیں جو ان کو وظائفِ سلطانی کا مستحق بھی بناتی ہیں اور ان کے جاہ و مرتبہ کو بھی برقرار رکھتی ہیں۔ تجارت و فلاحت میں اگر ہاتھ ڈالیں تو ان میں بھی ان کو کامیابی حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن ان حالات میں صبر و قناعت درکار ہے۔ کیا خوب کہا ہے۔

اَلنَّفْسُ رَاغِبَةٌ اِذَا رَغَّبْتَهَا   وَاِذَا تُرَدُّ اِلٰى قَلِيْلٍ تَقْنَعُ

(ترجمہ:- نفس کو جس قدر رغبت و لالچ دلاؤ وہ آگے ہی آگے قدم بڑھاتا ہے۔ اور جب تم اس کو تھوڑے پر راضی کر لو تو قناعت کر لیتا ہے) وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ هُوَ الرَّزَّاقُ وَهُوَ الْمُوَفِّقُ بِمَنِّهٖ وَفَضْلِهٖ۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔

بیالیسویں فصل

(بادشاہ کی داد و دہش میں کمی خراج میں کمی لاتی ہے۔)

اس کا راز یہ ہے کہ سلطنت عالم کے لئے بمنزلہ ایک بڑے بازار کے ہے اور آبادی و تمدن کا سارا دار و مدار اسی پر ہے اگر بادشاہ مال و خراج کو روک لے اور دبا لے اور مصارف ضروریہ میں صرف نہ کرے یا سرے سے اس کے پاس مال و خراج ہو نہیں کہ وہ ان کو صرف کرے تو ایسی صورت میں بادشاہ کے حوالی موالی اور اس کے لشکری پیسہ سے خالی و تہیدست ہو جاتے ہیں۔ اور پھر ان سے ان کے متعلقین و خدام کو جو کچھ آمدنی ہوتی ہے وہ بھی بند ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب ان کے مصارف کم ہوئے تو ان سے متعلقہ تمام اخراجات میں کمی کا آنا لازمی ہے۔ جب ملک کا خوش حال طبقہ کنگال و بدحال ہوا جو خلاصۂ آبادی ہوتا ہے اور جس پر دراصل بازاروں کی خوش حالی موقوف ہوتی ہے اور اسی سے بازاروں کی ساری رونق وابستہ تو کساد بازاری کا دور دورہ شروع ہو جاتا ہے۔ تاجروں کے نفعوں میں ٹوٹا پڑنے لگتا ہے۔ اور پھر خراج میں بھی اسی لئے سخت کمی آجاتی ہے۔ خراج و محصول کی وصولی کے لئے ضروری ہے کہ ملک میں لین دین و کاروبار کا زور ہو۔ دھندے تیزی سے چل رہے ہوں۔ بازاروں میں رونق و چہل پہل ہو۔ لوگ نفع و فائدہ کی لالچ میں بیش از بیش دولت لگا رہے ہوں۔ اگر یہ سب خوش حالی کے حالات کم ہوتے ہیں یا مٹتے ہیں تو اس کا وبال آخر میں سمٹ سمٹا کر سلطنت پر آتا ہے اور وہی اس کا خمیازہ بھگتتی ہے کہ سلطنت کی آمدنی افسوسناک حد تک گھٹ جاتی ہے۔ کیونکہ خراج کی وصولی کم ہوتی ہے تو سلطنت کی آمدنی یقیناً کم ہونی چاہئے۔ ہم کہہ ہی چکے ہیں کہ سلطنت عالم کے لئے ایک بڑے بازار کے بمنزلہ ہے اور بازاروں کی جڑ و بنیاد ہے اور خود اس کی حقیقت اس کی آمد و خرچ پر قائم ہے۔ اگر وہ کنگال ہو جائے اور اس کے مصارف گھٹ جائیں تو بازار وغیرہ

جو اسی کے رحم و کرم پر اپنا وجود سنبھالے ہوئے ہیں، سرد پڑ جاتے ہیں۔ درحقیقت رعیت و بادشاہ کے درمیان دولت کی الٹ پھیر ہوتی رہتی ہے۔ بادشاہ سے رعیت تک پہنچتی ہے اور پھر رعیت کے ہاتھوں بادشاہ تک آتی ہے۔ اگر بادشاہ دولت صرف کرنے سے ہاتھ کھینچ لے تو رعیت مالفرور کنگال ہو جاتی ہے۔

تینتالیسویں فصل

(ظلم ملک کی غیر آبادی کا پیش خیمہ ہے)

سمجھ لیجئے کہ لوگوں کے مالوں پر ناحق دست درازی ان کی امیدوں کو پامال کرتی ہے۔ مال و دولت حاصل کرنے اور جمع کرنے کی تمام آرزوئیں ان کے دل سے مٹ جاتی ہیں۔ کیونکہ وہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ ادھر مال ہاتھ میں آیا اور ادھر لٹا۔ گویا حصول مال کا نتیجہ محرومی ہے۔ اس طرح جب ان کی امیدیں سرد ہو جاتی ہیں اور آرزوئیں ٹھنڈی پڑ جاتی ہیں تو وہ اکتساب مال سے ہاتھ کھینچ لیتے ہیں۔ سعی و محنت سے قدم روک لیتے ہیں۔ اب جس قدر ظلم و تشدد زیادہ ہوتا ہے، اسی قدر رعایا کا قدم کوشش سے پیچھے ہٹتا ہے۔ ظلم و زیادتی کا حلقہ اگر وسیع ہے تو اس کا اثر بھی وسیع ہوگا کہ لوگ تمام شعبہ ہائے کسب و معاش میں مایوس بددل اور ناامید ہو کر بیٹھ رہیں گے۔ اس کے برخلاف اگر ظلم تھوڑا ہوگا تو اس کا اثر بھی اسی کی نسبت سے کم اور ہلکا ہوگا۔ ادھر یہ ایک حقیقت ہے کہ آبادی کی زیادتی مال کی فراوانی، بازار و منڈیوں کی گرم بازاری اور چہل پہل، لوگوں کے کاروباری مشغلوں و کسب و معاش میں ان کی سعی و مشقت اور دوڑ دھوپ کی وجہ سے ہے۔ جب لوگ کسب معاش سے مایوس اور بددل ہو کر تھک کر بیٹھ جائیں گے اور اکتساب مال سے ہاتھ کھینچ لیں گے تو بازار ٹھنڈے پڑ جائیں گے اور ملکی حالات بدتر ہو جائیں گے۔ لوگ کسب معاش و رزق طلبی کی فکر میں دیگر ممالک کو نکل جائیں گے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ ملک غیر آباد ہونے لگے گا۔ شہر و قریے بسنے والوں سے خالی و ویران ہو جائیں گے۔ جب ملک تباہ حال ہوگا تو سلطنت بھی تباہی سے اپنا دامن نہیں بچا سکے گی۔ کیونکہ اس کا وجود آبادی سے وابستہ ہے۔ اگر ملک میں فساد برپا ہوتا ہے اور خرابی پیدا ہوتی ہے تو اس سے ملک کی آبادی بہت جلد اور لازمی طور پر متاثر ہوتی ہے۔

اس موقع پر مسعودی کی بیان کردہ وہ حکایت قابل عبرت و سبق آموز ہے جو اس نے اہل فارس کے حالات میں لکھی ہے جس میں موبذان حکیم بہرام بادشاہ کو الو کی زبانی ایک کہانی سنا کر اس کو اس کی عادت بد اور ظلم و تعدی سے روکتا ہے اور غفلت سے اسے بیدار کرتا ہے۔ ماحصل از یہ ہے کہ ایک روز بہرام نے ایک الو کی آواز سنی تو موبذان سے پوچھنے لگا، کیا سمجھتے ہو یہ کیا کہہ رہا ہے اس نے جواب دیا کہ جی ہاں ایک نر بوم کسی مادہ بوم سے نکاح کرنا چاہتا ہے۔ وہ اپنے مہر میں بیس ویران گاؤں کا مطالبہ کرتی ہے۔ نر بوم اس شرط کو قبول کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر بہرام بادشاہ کی حکومت کچھ دن اور رہ گئی تو تو جو بیس ویران گاؤں کا مطالبہ کرتی ہے میں تجھ کو ہزار ویران گاؤں دوں گا۔ یہ سن کر بہرام ایک دم چونک پڑا اور موبذان سے تخلیہ میں پوچھنے لگا کہ بتاؤ تمہارا اس بات سے کیا مقصد تھا۔ اس نے کہا۔ بادشاہ! یاد رکھو، ملک کی تکمیل و ترقی اور اس کی عزت کی بقا شریعت کی پابندی سے وابستہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی اطاعت پر کمربستہ ہونے اور اس کے امر و نہی کے ماتحت زندگی گذارنے سے ہے۔ اور شریعت کا وجود اور اس کی بقا بادشاہ سے ہے۔ اور بادشاہ کی عزت لوگوں سے قائم ہے۔ اور لوگوں کی بقا مال سے ہے اور مال و دولت ملک کی آبادی اور رونق سے حاصل ہوتا ہے اور آبادی عدل و انصاف کے اصولوں سے قائم رہ سکتی ہے۔ اور عدل و انصاف

ایک ترازو کا نام ہے جس کو اللہ تعالےٰ نے اپنی مخلوقات میں قائم کیا ہے اور اس کے ناپ تول کے لئے بادشاہ کو مقرر کیا ہے۔ اب اے بادشاہ تم ذرا سوچو کہ تم نے مالکانِ زمین کو ان کی زمینوں سے بے دخل کیا جو ان کو آباد رکھا کرتے تھے۔ اور جو خراج ادا کرکے ملک کی آمدنی میں اضافہ کیا کرتے تھے، تم نے ان کی زمینوں کو ان سے چھین کر اپنے حاشیہ نشین خدام، غلاموں اور یارغار لوگوں کے نام منتقل کردیں جنہوں نے زمینوں کو برباد کیا اور غیر آباد چھوڑ دیا۔ اس کے نتائج سے نظر پھیری اور اصلاح و درستی زمین کی طرف کوئی توجہ نہیں کی۔ پھر ان سے خراج وصول کرنے میں نرم رعایت برتی گئی۔ کیونکہ وہ آخر بادشاہ کے درباری اور اہل مجلس ٹھہرے۔ افسوس جو خراج ادا کرنے والے زمین کو آباد کرنے والے تھے وہ بیچارے اپنی زمینوں سے بے دخل ہوکر ملک کو چھوڑ بھاگے، ویرانوں میں ٹھکانہ لیا اور وہیں جا بسے۔ اس لئے ملک کی آبادی کم ہوئی۔ زمینیں غیر آباد اور افتادہ رہ گئیں ملک کی آمدنی گھٹ گئی۔ فوج و رعیت تباہ حال ہوگئی۔ اور پھر آخر میں فارس کی ملحق سلطنتوں نے طمع و لالچ سے فارس پر نظریں ڈالنی شروع کیں۔ کیونکہ وہ یہ سمجھ گئے ہیں کہ سلطنتِ فارس کی بنیادیں کھوکھلی ہو گئی ہیں۔ بہرام بادشاہ نے جب یہ دلفگار باتیں سنیں تو اپنے ملک کے حالات پر غور و فکر کرنے لگا۔ اپنے خواص سے عطا کی ہوئی زمینیں چھین کر ان کے قدیم مالکوں کو دے دیں اور پرانی رسموں کو پھر زندہ کیا۔ جب مالکانِ قدیم کو اپنی اپنی زمینیں ملیں تو وہ پھر ان کی آبادی میں لگ گئے۔ اور جو ان میں زمینیں چھن جانے سے بدحال و نادار ہوگئے تھے، اب خوش حال اور صاحب دولت بن گئے۔ زمین آباد ہوگئی، ملک سرسبز و شاداب ہوگیا۔ محصلینِ خراج کے پاس مال و دولت کے ڈھیر لگ گئے۔ فوج و لشکر باشوکت ہوا۔ دشمنوں کے دل ٹوٹے، سرحدوں پر فوجوں کے سنگین پہرے لگ گئے۔ بادشاہ اطمینانِ قلب و طمانیتِ نفس کے ساتھ اپنے کاموں میں لگ گیا اور یوں خود بادشاہ کے حالات بھی سدھر گئے اور اس کی سلطنت میں نظم و نسق پیدا ہوا لہٰذا اس حکایت سے صاف نتیجہ نکال لیجئے کہ ظلم آبادی کی جڑ کاٹتا ہے اور پھر غیر آبادی کی بلا سلطنت کے سر پر ٹوٹ کر گرتی ہے اور وہ فساد و بربادی کی نذر ہو جاتی ہے۔

یہاں آپ کی نظر دھوکا نہ کھائے کہ بعض اوقات بڑے بڑے شہروں پر حکومتوں کی طرف سے ظلم کے پہاڑ توڑے جاتے ہیں۔ لیکن پھر بھی وہ برباد و غیر آباد نہیں ہوتے، آخر اس کا کیا راز ہے۔ تو یوں سمجھ لیجئے کہ ظلم اور مظلوم بستیوں میں خاص مناسبت کارفرما ہے۔ اگر شہر بڑا ہوتا ہے اور آبادی بہت اور اس کے معاملات دور دور تک پھیلے ہوئے تو ظلم و تعدی کا اس پر اثر کم نظر آتا ہے۔ آبادی میں کمی شروع تو ہو جاتی ہے مگر رفتہ رفتہ چونکہ شہر کے معاملات بہت پھیلے ہوئے ہوتے ہیں، اس کے کاروباری ادارے ملک کے وسیع علاقوں تک پہنچے ہوئے ہوتے ہیں اس لئے ملک کی ویرانی کے کھلم کھلا آثار و علامات ایک عرصہ کے بعد نگاہ کے سامنے آتی ہیں۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ شہر میں تباہ کاری کے آثار در پردہ شروع ہو جاتے ہیں، مگر قبل اس کے کہ ظلم پیشہ سلطنت کے ہاتھوں شہر پوری طرح برباد ہو، خود سلطنت اپنی بنیادوں پر آ رہتی ہے اور دوسری سلطنت اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ یہ دوسری سلطنت آبادی میں نئی جان ڈالتی ہے اور وہ نقص و خرابیاں جو در پردہ نظروں سے اوجھل شہر کی جڑیں کاٹ رہی تھیں، ان کو دور کرتی ہے۔ اور اس طرح گویا پوشیدہ آثارِ تباہی پر پردہ ہی پڑا رہ جاتا ہے، اور شہر دیکھتے دیکھتے اپنی کھوئی ہوئی رونق پھر حاصل کر لیتا ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ شہر بدستور اپنی حالت پر قائم ہے۔

حاصل کلام یہ کہ ظلم و تعدی کا برا اثر آبادی پر ضرور بالضرور پڑ کر رہتا ہے اور پھر اس کے شعلے حکومت کے دامن کو بھی چھو لیتے ہیں۔

ساتھ ساتھ یہ بھی واضح رہے کہ ظلم کے صرف یہی دو راستے نہیں کہ کسی کا مال چھین لیا جائے اور کسی کی زمین ناحق

چھین کر اس کو اس سے بے دخل کر دیا جائے۔ بلکہ ظلم درحقیقت اپنا حلقہ بہت وسیع رکھتا ہے۔ کسی کا دوسرے کی سلطنت وحکومت کو چھین لینا، کام میں غصب کرنا، کسی سے ناجائز مطالبہ کرنا، یا کسی کے ذمہ وہ ذمہ داری لگانا جس کی اجازت شریعت نہیں دیتی ہے۔ یہ سب صورتیں ظلم کی ہیں جس نے یہ سب کچھ کیا، اس نے ظلم کیا۔ اسی طرح جس نے ناحق کسی پر ٹیکس لگایا، ظلم کیا۔ جس نے اس سلسلہ میں بے جا تشدد یا سختی برتی اس نے ظلم کیا۔ جس نے کسی کا مال لوٹا کھسوٹا، اس نے ظلم کیا۔ جس نے کسی کی حق رسی میں رخنہ اندازی کی، اس نے ظلم کیا۔ اور عام طور پر لوگوں کی ملکیتیں غصب کرنے والے ظالم ہیں۔ اور ان سب خرابیوں کا وبال حکومت پر آتا ہے۔ کیونکہ ان سے آبادی گھٹتی ہے۔ لوگوں کی آرزوؤں اور امیدوں پر پانی پھر جاتا ہے۔ لوگوں کے جذبات، ولولے اور ان کی امنگیں سرد پڑ جاتی ہیں۔ جب آبادی گھٹتی ہے تو سلطنت جس کی رونق وبقا اسی سے وابستہ ہے، صفحۂ ہستی سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جاتی ہے۔

بلکہ شریعت نے جو ظلم کو حرام قرار دیا ہے اس کے پیشِ نظر بھی یہی مصلحت ہے کہ اگر ظلم دنیا میں رائج ہوتا ہے تو عالم کی آبادی گھٹتی ہے، ویرانی پھیلتی ہے، اور یوں نسلِ انسانی کی جڑ کٹتی ہے جس کا تحفظ شریعت نے ہر جگہ ملحوظ رکھا ہے خصوصاً ان پانچ مقاصدِ ضروریہ دین، حفاظتِ نفس، حفاظتِ عقل، حفاظتِ نسل، حفاظتِ مال میں بھی اس کا شمار ہے۔ جب معلوم ہوا کہ ظلم آبادیٔ عالم کو مٹا کر نسلِ انسانی کے صفحۂ ہستی سے مٹ جانے کا سبب بنتا ہے، تو لامحالہ یہ بہت خطرناک ثابت ہوا۔ اور اسی سبب سے اس کی حرمت بھی سنگین ہوئی۔ اور یوں ہی قرآن کریم اور حدیث پاک ہر دو اس کی برائیاں، اس کے معائب اور اس پر وعیدوں سے بھرے ہوئے ہیں جن کا شمار بھی مشکل ہے۔ اب ظلم کا معاملہ دیگر مرتکبات سے جدا ہے۔ اس لئے اس کے ساتھ شریعت کا عمل بھی جدا ہوا۔ ظلم پر چونکہ ہر شخص قدرت نہیں رکھتا۔ اس لئے شریعت کی طرف سے اس پر علیحدہ علیحدہ عبرتناک سزائیں نہیں لگائی گئیں۔ جس طرح دیگر مفسدات زنا، قتل اور شراب نوشی پر الگ الگ حدیں قائم کی گئیں کیونکہ ان مفسدات ومرتکبات پر ہر شخص کو قدرت حاصل ہے۔ اور ظلم تو وہی کر سکتا ہے جو کچھ طاقت و قوت رکھتا ہو۔ کمزور وضعیف کیا کسی پر ظلم کرے گا۔ وہ اپنے ہی ظلم کو دفع نہیں کر سکتا۔ اسی نظریہ کے ماتحت ظلم کی صرف مذمت کی گئی اور اس پر سخت سے سخت وعیدیں وارد ہوئیں تاکہ ہر شخص جو صاحبِ قوت وطاقت ہو، ظلم کی طرف قدم بڑھاتے ہوئے لرزے اور کانپے۔ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ۔

ہماری اس بیان کردہ حقیقت پر یہ شک نہ کیا جائے کہ شریعت نے حرب اور جنگ وقتال پر سزا قائم کی ہے۔ حالانکہ جنگ وحرب صاحبِ قدرت کا ظلم ہے۔ اور محارب بوقتِ حرب بلاشک قدرت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس شک کا جواب دو طریق سے دیا جا سکتا ہے۔ ایک یہ کہ شریعت کی طرف سے سزا اس فعل پر مرتب ہوتی ہے جس سے کسی نفس یا کسی کے مال کی حق تلفی ہوئی ہو۔ اکثر علمائے اسلام کا یہی مسلک ہے اور یہ صورت جب ہو سکتی ہے کہ قصور سرزد ہو گیا ہو اور جنایت عمل میں آ چکی ہو۔ نفسِ حرب میں یہ بات کہاں؟ تو اس پر عقوبت وسزا کیسے مرتب ہو۔ دوسرے طریق سے جواب یہ ہے کہ محارب کو صاحبِ قدرت نہیں کہا جا سکتا۔ صاحبِ قدرت ظالم سے وہ شخص مراد ہے جو بلا مزاحمتِ غیرے کسی شئی پر پوری قدرت واختیار رکھتا ہو۔ اور یہی قدرت دراصل ویرانیٔ آبادی کا سبب بنتی ہے۔ محارب کو ایسی قدرت کہاں نصیب وہ تو محض ڈرا دھمکا کر مال اینٹھنا چاہتا ہے۔ اور اس کی مدافعت کا اختیار از روئے شرع وسیاست ہر ایک کو حاصل ہے۔ لہٰذا اس کی قدرت ویرانیٔ آبادی کا سبب نہیں بن سکتی۔ وَاللّٰهُ قَادِرٌ عَلٰی مَنْ يَّشَآءُ۔

آبادی کو برباد و تباہ کرنے کے لئے سب سے بڑا ظلم رعایا سے بیگار میں کام لینا ہے۔ یہ اس لئے کہ ہم باب الرزق میں اس حقیقت کو کھولیں گے کہ لوگوں کے کام کاج اور تجارتی کاروبار ان کے لئے مال و دولت اور روزی حاصل کرنے کے ذرائع ہیں۔ گویا یوں سمجھئے کہ لوگوں کو جو کچھ بھی روزی ملتی ہے۔ وہ ان کے کام کاج اور کاروبار کی قیمت اور بدلہ و معاوضہ ہے چنانچہ بستیوں میں لوگ محنت و مزدوری ہی سے اپنا پیٹ پالتے ہیں۔ یہی ان کی معاش ہے۔ اور یہی ان کا کسب۔ اب جب ان کی محنت مزدوری کا ان کو کوئی بدلہ اور معاوضہ نہ ملے تو ان کے کسب و معاش کا دروازہ بند ہو جاتا ہے اور ان کی سعی و مشقت بے قیمت و رائگاں ٹھہرتی ہے۔ معاش و روزی سے وہ خالی ہاتھ رہ جاتے۔ ان کا سارا دھن دولت چھن جاتا ہے۔ گویا برباد ہو جاتے ہیں۔ اگر ایسا ہی ان کے ساتھ بار بار عمل کیا جائے، تو ان کی امیدیں اور آرزوئیں خاک میں مل جاتی ہیں۔ اور پھر آبادی پر اثر ہونے لگتا ہے۔ وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالیٰ اَعْلَمُ وَبِہِ التَّوْفِیْقُ۔

اس سے بھی بڑے ظلم کی مثال جو آبادی کو بھی برباد کرے اور سلطنت کو بھی تباہ، یہ ہے کہ سلطنت لوگوں کے مالوں کو حکومت کے دباؤ کے ذریعہ ارزاں تر قیمت پر خرید لے، پھر جبر و اکراہ زیادہ سے زیادہ قیمت پر ان کو دے ڈالے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ارزاں قیمت پر اشیا خرید کر اطراف ملک میں بانٹ دی جاتی ہیں اور ایک میعادِ معینہ پر ان کی قیمت ان کے ذمہ واجب الادا قرار دی جاتی ہے۔ جب لوگ حکومت کے ہاتھ سے گراں خریدے ہوئے مال کو بازار میں لاتے ہیں، تو وہ بازاری نرخ میں کم قیمت پر بکتا ہے۔ تو گویا بیچارے حکومت کے مارے تاجر دونوں پہلوؤں سے نقصان اٹھاتے ہیں۔ یعنی مہنگا لیتے ہیں اور سستا بیچتے ہیں۔ اور یوں ان کی اصل پونجی بھی ختم ہونے لگتی ہے۔ کبھی یہ مصیبت بہت عام ہو جاتی ہے مقامی ہر تاجر خواہ شہری دوکاندار ہو یا باہر کا خریدار، میوہ فروش ہو یا غلہ فروش، صنعت گر اور پیشہ ور ہو یا اور کوئی کاروباری خواہ مقامی ہو یا بیرونی بیوپاری، اس ظلم و ستم کی زد سے نہیں بچتا۔ چنانچہ پے در پے اس مصیبت میں گرفتار ہو کر بیچارے تاجر کا راس المال ہی بیٹھے کھانے لگتا ہے۔ آخر اب ان کے لئے سوائے اس کے اور کوئی چارۂ کار نہیں ہوتا کہ کاروبار بند کر دیں اور بازاری لین دین کو ختم کریں۔ ان کی امیدوں کا سہارا اصل پونجی تھی۔ جب تک وہ باقی رہی، نفع کی امید میں اس کو بار بار کاروبار میں لگاتے رہے اور نقصان پر نقصان اٹھاتے رہے۔ لیکن جب پونجی بھی ختم ہونے لگی، تو مجبوراً کاروبار ہی سے ہاتھ اٹھا لیا۔ ادھر بیرونی بیوپاری بھی لین دین میں نقصان بھگت کر اس طرف کا رخ ہی نہیں کرتے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ملک میں کساد بازاری پھیل جاتی ہے، رعایا کا روزگار تباہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ زیادہ تر معاش کا ذریعہ رعایا کا خرید و فروخت اور تجارتی لین دین ہی ہے۔ جب بازار چوپٹ ہو جاتے ہیں، کاروبار سرد پڑتے ہیں تو سلطنت کا خراج بھی کم ہو جاتا ہے یا بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ سلطنت کے وسطی دور یا اس کے مابعد زمانہ میں خراج کا زیادہ تر حصہ چنگی یا ٹیکسوں کے ذریعہ وصول ہوتا ہے۔ یوں جب خراج کو بھی ٹھیس لگتی ہے تو سلطنت کے تار و پود ڈھیلے پڑتے ہیں اور وہ عدم کی راہ لیتی ہے۔ اور ادھر آبادی تباہ و برباد ہوتی ہے۔ پھر یہ سارے خلل و نقصانات آہستہ آہستہ در پردہ اپنا کام کرتے رہتے ہیں اور حکومت و آبادی کی جڑیں کھوکھلی کرتے رہتے ہیں کہ کسی کو ان کا شعور بھی نہیں ہوتا۔ یہ تباہ کاری اس وقت ہوتی ہے جبکہ سلطنت کمائی کے اسباب و ذرائع استعمال کر کے رعایا کے مال لوٹے کھسوٹے اور ان کو ننگا و کنگال کر دے۔ اور اگر وہ یوں ہی خواہ مخواہ بلا مقصد ظلم و تعدی اور جبر سے لوگوں کے مال چھیننے جھپٹنے پر تل جائے، ان کے حرم کی بے عزتی کرے، ان کی جانوں کو تلف کرے، ان کی عزت و آبرو کو خراب کرے، تو آناً فاناً سلطنت خلل و فساد کا شکار ہوتی ہے۔ اور دیکھتے دیکھتے حکومت کا تختہ لوٹ جاتا ہے۔ ملک

میں ایسا ہیجان پیدا ہو جاتا ہے جو رو کے نہیں رکتا۔ اور سلطنت ختم ہی ہوتی نظر آتی ہے۔ چنانچہ انہیں سب تباہ کن خطرات کو مدنظر رکھتے ہوئے شریعت نے مذکورہ بالا ظلم کے راستوں کا انسداد کیا ہے اور ان کو حرام قرار دیا ہے۔ بیع و شرا میں مکایسہ کو جائز قرار دیا ہے۔ لوگوں کے مالوں کو باطل طریقہ سے کھانے کو ممنوع بتایا ہے تاکہ ان مفاسد کی روک تھام ہو سکے جو کہ آبادی میں تباہی مچاتے ہیں اور معاش کی جڑ کاٹتے ہیں۔

رہا یہ امر کہ بادشاہ کیوں ایسا کرتے ہیں کہ لوگوں کے مالوں کو ناحق اینٹھنے لگتے ہیں اور ان کو سونتنا شروع کر دیتے ہیں، تو اس کا سبب یہ ہے کہ بادشاہوں کی حرص دولت اندوزی کی بڑھ جاتی ہے وہ پیسہ کے بھوکے ہو جاتے ہیں۔ اور کیوں نہ ہوں، ان کی عیش پرستی، تن آسانی و تن پروری ان کے اخراجات و نفقات کو دوگنا چوگنا کر دیتی ہے جن کو چلانے کے لئے وہ زیادہ سے زیادہ خراج کے حاجتمند ہوتے ہیں۔ اور ان کی بندھی بندھائی آمدن سے ان کا گذارہ نہیں چلتا تو محالہ ایسے راستے ٹٹولتے اور ایسی ترکیبیں اختراع کرتے ہیں جن سے ان کی آمدنی ان کے بڑھتے ہوئے خرچ کو پوری ہو۔ لیکن ان کی عیش پرستی کسی ایک مرکز یا حد پر نہیں ٹھہرتی ہے، بلکہ یوماً فیوماً بڑھتی رہتی ہے۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ وہ خراج کو بھی بڑھاتے رہتے ہیں اور وہ پیسہ و دولت کے لئے هَلْ مِنْ مَّزِيْدٍ کا نعرہ بلند کرتے رہتے ہیں۔ اور جس قدر وہ رعایا کو وصولِ مال کے لئے نچوڑتے ہیں۔ اسی قدر زاویہ سلطنت تنگ ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ سلطنت ایک دن ختم ہی ہو جاتی ہے اور کوئی رقیب اس کو ہڑپ کر جاتا ہے۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔

چوالیسویں فصل

(سلطنتوں میں منصب دربانی کس طرح قائم ہوتا ہے اور سلطنت کے انحطاطی دور میں کیونکر زور پکڑ جاتا ہے۔)

معلوم ہونا چاہیئے کہ سلطنت شروع شروع میں زیادہ تکلفاتِ ملکی سے دور اور بچی رہتی ہے۔ کیونکہ سلطنت کو ابتدا میں اپنے قدم جمانے اور اپنا وقار و اقتدار پھیلانے کے لئے عصبیت کی سخت حاجت ہے اور عصبیت بدویت کو چاہتی ہے اور بدویت کا یہ رنگ ہے کہ وہ تکلفاتِ ملکی و تمدنی رنگ ڈھنگ سے دور ہی رکھتی ہے۔ سلطنت اگر دینی اصول پر قائم ہے تو تو بتقاضائے دین سلطنت اپنا دامن ملک کے تمدنی قواعد و ضوابط سے بچائے رکھتی ہے۔ اور اگر سلطنت محض تغلب اور ملک گیری کی بنیادوں پر کھڑی ہوئی ہے تو اس وقت بدویت مزاحمت کرتی ہے اور اس کو پیچیدہ دستوروں و قوانین ملکی میں نہیں الجھنے دیتی۔ پس جب تک سلطنت بدویت کے دور سے گذرتی ہے۔ سلطان سیدھا سادا بدوی رہتا ہے لوگوں سے بے تکلف ہو کر چلتا جلتا اور ان کے ساتھ گھلا ملا رکھتا ہے۔ بادشاہ کے پاس آنے جانے کے لئے عام اجازت ہوتی ہے۔ اس کے بعد جب بادشاہ کچھ شان و شوکت حاصل کر لیتا ہے تو عام لوگوں سے کنارہ کشی اختیار کرنے لگتا ہے۔ اور صرف اپنے خواص حاشیہ نشین اور اہل مجلس ہی سے کھل کر بات چیت کرتا ہے اور عام لوگوں کی ملاقات سے گریز کرتا ہے اور جہاں تک ہوتا ہے ان سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ دروازہ پر پہرے بٹھاتا ہے اور ایک دربان رکھتا ہے جس کی ذمہ داری یہ ہوتی ہے کہ ایسے لوگوں کو دروازہ میں نہ گھسنے دے جن پر بادشاہ کو اعتماد نہیں۔ خواہ اس کے دوستوں میں سے ہوں یا اہل دولت میں سے۔ اب ترقی کے مدارج طے کرتی ہوئی سلطنت جب شان میں اور بڑھتی ہے اور اپنے لئے اصولِ سلطنت و قواعد و ضوابط بناتی ہے تو بادشاہ بھی اپنی اداؤں کا رنگ بدلتا ہے۔ بڑے بڑے سلاطین کی سی خو بو اپنے اندر پیدا کر لیتا ہے۔ شاہانہ آن بان

اور خاص اطوار و عادات میں گھر جاتا ہے۔ دربار شاہی کے لئے آداب و اطوار مقرر ہوتے ہیں۔ شاہانہ سلام و کلام کے لئے اسلوب و اصول اختراع کئے جاتے ہیں۔ اور پھر ان کی نہایت سختی سے پابندی کرائی جاتی ہے۔ ان کی سرمو خلاف ورزی روا نہیں رکھی جاتی۔ اگر کسی نے بھولے بھٹکے سے کسی اس طریقہ میں لغزش کی تو بادشاہ کی طبیعت میں سخت ملال و کبیدگی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ بعض وقت در پئے انتقام اور در پئے آزار ہو جاتا ہے۔ بس بادشاہ کے خاص خاص دوست احباب ہی ان آداب کے کچھ ماہر ہو جاتے ہیں۔ اور ان کی بھول چوک کا احتمال اٹھ جاتا ہے۔ اس لئے ان کے علاوہ غیروں کو بادشاہ کے پاس حاضری سے روکا جاتا ہے کہ کہیں بادشاہ کے پاس جا کر کوئی بے ادبی کر بیٹھیں اور پھر اس کے غیظ و غضب کا نشانہ بنیں لہٰذا اس تمیز کے لئے بھی ایک اور حاجب مقرر ہوتا ہے جو پہلی قسم کے حاجب سے ممتاز ہوتا ہے اور خاص ذمہ داری رکھتا ہے۔ حاجب اول تو ملوک و سلاطین کے پاس خواص اور اولیائے سلطنت کو اندر جانے کی اجازت دیتا ہے اور ان کے سوا عام لوگوں کو دروازہ پر ہی روک لیتا ہے۔ اور دوسرا حاجب۔ جہاں یہ اولیائے سلطنت اپنی نشستوں پر بیٹھتے ہیں، وہاں کھڑا ہوتا ہے۔ اور ان کی مجلس میں سوائے ان کے اور کسی عام آدمی کو داخل نہیں ہونے دیتا۔ پہلی قسم کا حاجب دربان سلطنت کے ابتدائی دور میں ہوتا ہے جبکہ اس ٹیپ ٹاپ اور سامان و شوکت کا رنگ نہیں چڑھتا۔ چنانچہ حضرت معاویہ، عبدالملک اور خلفائے بنی امیہ کے عہد میں اسی حاجب اول کا پتہ چلتا ہے اور یہ دربان ہے، لغت و اشتقاق لفظ اسی کو صحیح معنی میں حاجب کہہ بھی سکتے ہیں۔ اس کے بعد بنی العباس جب برسر اقتدار آئے اور شاہانہ ٹھاٹھ باٹ اور شاہانہ طمطراق اپنے ساتھ لائے اور خلیفہ میں بادشاہوں جیسی خو بو پیدا ہوئی تو دوسرا حاجب بھی رکھا گیا۔ پھر دولت عباسیہ میں دربار کے لئے دو ایوان قائم ہوئے۔ ایک کو دار الخاصہ کہتے اور دوسرے کو دار العامہ۔ چنانچہ یہ سب کچھ بنی العباس کے حالات میں مذکور ہے۔

پھر سلطنتوں میں ایک تیسرا حاجب بھی قائم ہوا جو مذکورہ بالا حاجبوں سے جدا ذمہ داری رکھتا تھا۔ اس رسم کا آغاز اس وقت ہوا کہ بادشاہ کو مسلوب الاختیار کر کے ایک گوشہ میں بٹھانے کا ارادہ کیا گیا۔ صورت دراصل یہ پیش آتی کہ اہل دولت و خواص مملکت بادشاہ کی نسل میں سے کسی کو برائے نام گدی نشین کر کے اس پر پورا پورا قابو رکھنا چاہتے تو سب سے پہلا کام ان کا یہ ہوتا کہ اس کی اولاد کے یار دوستوں اور خاص خاص احباب کو بادشاہ کے پاس جانے سے روک دیتے اور ان کے داخلہ پر سخت پابندی لگا دیتے اور خود بادشاہ کو یہ سمجھا دیتے کہ اگر آپ ان لوگوں سے آزادی سے ملیں جلیں گے تو آپ کا وقار اور آپ کی ہیبت لوگوں پر سے اٹھ جائے گی۔ اور ادب قوانین میں سخت رخنہ پڑے گا۔ آخر غرض اس چال سے یہ ہوتی کہ بادشاہ غیروں سے نہ مل سکے اور تنہائی و گوشہ نشینی کی اس میں ایسی عادت پڑ جائے کہ پھر وہ ناقابل تبدیلی ہو۔ چنانچہ اس صورت سے وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتے کہ سب پر خود مختارانہ قابو پا لیتے اور سب پر چھا جاتے تو گویا تیسری حجابت کا سلسلہ استیلاء و استبداد حاصل کرنے کا ایک قسم کا پیش خیمہ ہوتا۔ اکثر و بیشتر سلطنت جب صفحۂ ہستی سے اپنا بستر باندھتی ہوتی، اس وقت کہیں یہ رسم قائم ہوتی۔ اور یہ رسم ایک کھلی نشانی ہوتی کہ حکومت اب اپنے بڑھاپے کے دن کاٹ رہی ہے اور ختم ہوا چاہتی ہے۔ بادشاہ خود ایسی صورت میں اپنی جان کا خطرہ محسوس کرتا ہے۔ کیونکہ جب سلطنت مرنے پر پڑتی ہے اور بادشاہ کی اولاد میں استبدادی طاقت کافور ہو جاتی ہے تو ارکان دولت و خواص سلطنت حکومت کی باگ سنبھال لیتے ہیں۔ اور پوری خود مختاری کا دم بھرنے لگتے ہیں۔ خود مختاری کا چسکا آخر بالطبع سب کو ملا ہے وہ اس سے کیسے اور کیونکر بچ سکتے ہیں۔ اور پھر وہ بھی اس وقت کہ استقلال و استبداد کے حصول کے سارے اسباب مہیا ہوں اور تمام ذرائع

دستیاب۔

پینتالیسویں فصل

(ایک سلطنت کا دو سلطنتوں میں منقسم ہو جانا)

واضح رہے کہ سلطنت کا دو حصوں میں بٹ جانا ضعف سلطنت کے آثار و علامات کی پہلی و اولین کڑی ہے۔ صورت یہ پیش آتی ہے کہ سلطنت جب زور پکڑ لیتی ہے اور عیش پسندی و خوش حالی کو انتہائی چوٹی پر پہنچا دیتی ہے، اور بادشاہ ساری بزرگی و برتری و عظمت و جلال کا مجسمہ بن بیٹھتا ہے اور کسی کو اس میں اپنا سہیم نہیں سمجھتا اور غیر کی ذرا سی شرکت سے بھی ناگواری محسوس کرتا ہے، تو پھر وہ ایسے اسباب ہی کی جڑ کاٹنے لگتا ہے جو کسی وقت مساوات کا احتمال پیدا کریں مثلاً ایسے قریبی رشتہ داروں کو ہلاک کرنے لگتا ہے جو کسی وقت ہمسری کا دم بھر سکتے ہیں اور ان کے بارے میں شک کیا جا سکتا ہے کہ کسی وقت وہ بادشاہ کے ہم پلہ ہو جائیں۔ ادھر انہیں لوگوں میں سے کوئی شخص جیسے زمانہ کے حالات دیکھ کر بادشاہ کے پاس سے بھاگ نکلتا ہے، اور ملک کے دور دراز اطراف میں پہنچ کر ان لوگوں کے ساتھ جا ملتا ہے، جو خود اسی کے زمرہ میں ہوتے ہیں۔ یعنی بادشاہ ان کی طرف سے خائف ہوتا ہے اور وہ بادشاہ کی طرف سے۔ یہ سب ہم مشرب و ہم خیال لوگ اطراف مملکت میں اپنا اثر و رسوخ اور اقتدار جمانے لگتے ہیں اور مرکزی سلطنت کا دائرہ اختیار تنگ ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بادشاہ کا یہ نکل بھاگنے والا قریبی رشتہ دار اپنی ایک مستقل حکومت بنا لیتا ہے اور اپنے اقتدار کو بڑھاتے بڑھاتے آخر اس کی سلطنت کے حصے بخرے کر دیتا ہے اور کچھ حصوں کو خود دبا لیتا ہے۔ دیکھ لیجئے عربی اسلامی سلطنت کا ایک وہ وقت تھا کہ اس کی پوری طاقت اور قوت بنی ہوئی تھی۔ اس کی حکومت دور دور تک پھیلی ہوئی تھی۔ اور عصبیت عبد مناف کا سارے قبائل مضر پر غلبہ تھا۔ اس وقت کسی کو خلافت کے خلاف دم مارنے کی تاب نہ ہوتی۔ البتہ خوارج نے کچھ سر اٹھایا تھا، وہ بھی ملک و ریاست کی طلب میں نہیں۔ مگر ان کی بھی دال نہیں گلی۔ کیونکہ ایک ناقابل مقابل عصبیت ان کے سد راہ تھی جس نے ان کو توڑ مروڑ کر رکھ دیا۔ اس کے بعد جب عنان حکومت بنی امیہ کے ہاتھ سے نکل کر بنی العباس کے ہاتھ میں آئی، اور بنی العباس عرصہ تک نہایت شاندار اور پر شوکت حکومت چلاتے رہے اور آخر میں تو تکلفات شاہانہ کو نقطۂ عروج پر پہنچا دیا تو ان کی سلطنت اطراف سے مرکز کی طرف سمٹنے اور سکڑنے لگی اور روز بروز اس کا حلقہ اقتدار کم ہوتا گیا۔ عبد الرحمٰن نے اندلس پر قبضہ جمایا اور ایک مستقل سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ اور پھر بڑھتے بڑھتے خود اس نے پوری سلطنت کا آدھا حصہ دبا لیا۔ اور یوں [illegible] کے دو اسلامی سلطنتیں قائم ہو گئیں۔ ادھر مغرب میں ادریس نے اپنا سکہ جمایا اور حکومت کی داغ بیل ڈالی۔ ادریس کے بعد اس کا بیٹا اوربہ مغیلہ اور زناتہ اقوام بربر پر حکمراں ہوا اور نواحی مغربین پر مستولی ہو گیا۔ پھر سلطنت کا دائرہ اور تنگ ہوا اور افریقہ میں اغالبہ نے خود سری اختیار کر لی اس کے بعد شیعہ اٹھ کھڑے ہوئے، اور کتامہ و صنہاجہ نے ان کی پشت پناہی کی۔ اور سب مل کر افریقہ، مغرب پھر مصر، شام اور حجاز پر چھا گئے اور اندلس کو بھی دبوچ لیا اور یوں انہوں نے سلطنت کے تین ٹکڑے کر ڈالے۔

بنی العباس کی سلطنت تو عرب کے مرکز اور ان کے اصلی مقام پر قائم رہی، لیکن ادھر بنی امیہ نے اندلس میں اپنی قدیم سلطنت کے نمونہ پر نئی سلطنت کا نقشہ جمایا۔ عبیدیین نے افریقہ، مصر، شام اور حجاز پر اپنا سکہ بٹھایا۔ یہ تینوں سلطنتیں کچھ دن تو اسی طرح قائم رہیں، پھر آخر میں ایک وقت یا قریب قریب زمانہ میں ختم ہو گئیں۔ اسی طرح دولت بنی العباس کے

اور دوسرے ٹکڑے بھی ہوئے۔ انتہائی اطراف میں تو بنی سامان ماوراء النہر اور خراسان کے علاقے کو دبا بیٹھے۔ علویوں نے دیلم وطبرستان پر قبضہ جما لیا۔ اور آخر میں دیلم نے عراقین، بغداد اور خلفاء پر استیلاء حاصل کیا۔ پھر سلجوقیہ کا دور دورہ شروع ہوا اور وہ بنی العباس کے تمام ملک پر قابض ہو گئے۔ ان کی سلطنت جب انتہائی عروج پر پہنچی، تو اس کے بھی چھوٹے ٹکڑے ہو گئے چنانچہ اس کی پوری کیفیت ان کے حالات میں مذکور ہے۔ یہی حال مغرب وافریقہ میں سلطنت صنہاجہ کا سمجھیے کہ وہ بھی بادیس ابن المنصور کے عہد میں اپنی انتہا تک پہنچنے پر پارہ پارہ ہو گئی۔ بادیس کا چچا حماد اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا اور تمام ممالک مغربیہ یعنی جبل اوراس سے ورماں سے تلمسان، وملویہ تک اپنی حکومت علیحدہ قائم کر لی۔ پھر بہت تیزی سے بڑھ کر جبل کتامہ میں قلعہ کو جا گھیرا اور اس میں فروکش ہوا۔ جبل تیطری پر ..... کو فتح کر کے ..... بنایا۔ اور گویا وہ مرکزی سلطنت کی بنیاد ڈالی جو آل بادیس کی سلطنت کی مقابل تھی۔ آل بادیس قیروان اور اس کے مضافات پر قابض رہے۔ پھر دونوں سلطنتیں اسی طرح چلتی رہیں تا آنکہ زمانہ نے ان کو بھی مٹا ڈالا۔

وہ آپ موحدین کا بھی ہے۔ جب ان کی دولت میں ..... کمزوری بڑھنے لگی، تو افریقہ میں بنو ابی حفص نے خروج کیا کر کے اپنی مستقل حکومت قائم کر لی اور اپنی ..... نسل کے لئے اس کے اندر قومیت پیدا کی۔ جب ان کی بھی آئی بات پڑھی اور دور تک ..... اسی کی نسل میں سے ..... یعنی السلطان ابی یحییٰ ..... ان کے چوتھے خلیفہ نے ممالک مغربیہ پر آباد ..... قسطنطینیہ ..... اور بوں حکومت کے دو حصے کر ڈالے۔ پھر صاحب بجایہ ..... تونس کو بھی ..... کی ..... ہٹ گئی۔

یہی سلطنت ..... جس طرح اندلس میں ملوک طوائف کے دور پر قسمت اور میں سلطنت کے کئی ..... ہوتے تھے۔ ..... اور افریقہ میں صنہاجی سلطنتوں کا بھی۔ سلطنت صنہاجہ کی یہاں تک نوبت پہنچی کہ آخر دور میں تو افریقہ کے ہر قلعہ میں ایک بااختیار حاکم ہوتا تھا۔ یہی حال ..... کا ہوا جو آگے چل کر آپ کے مطالعہ میں آئے گا۔

خلاصہ کلام یہ کہ ہر سلطنت ترقی وکمال کے بام عروج پر پہنچ کر کمزوری وانحطاط کے دور میں قدم رکھتی ہے۔ اور اپنا دامن مرکز کی طرف سمیٹنے لگتی ہے۔ آخر اس دولت میں سے کوئی نہ کوئی اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور کچھ علاقہ لے سلطنت پر اپنا اقتدار جما کر حکومت کے ٹکڑے کر ڈالتا ہے۔ وَاللّٰہُ وَارِثُ الْاَرْضِ وَمَنْ عَلَیْہَا۔

چھیالیسویں فصل

(سلطنت میں ضعف وکمزوری پیدا ہونے کے بعد وہ اَمِٹ اور اٹل ہوتی ہے)

ہم سابق میں وہ سارے اسباب وعوارض ایک ایک کر کے گنا چکے ہیں جو سلطنت کے انحطاطی دور اور اس کی آخری نازک حالت کا پتہ دیتے ہیں۔ ساتھ ساتھ ہم یہ بھی قلمبند کر آئے ہیں کہ وہ اسباب سلطنت میں خود بخود بہ طبع پیدا ہوتے ہیں۔ یوں گویا سلطنت میں ضعف کا پیدا ہونا ایسا ہی امر طبعی ہے جس طرح مزاج حیوانی میں بڑھاپا۔ اور جس طرح مزاج حیوانی میں بڑھاپا وہ مرض مزمن مانا جاتا ہے جو لاعلاج ہے اور ناقابل تلافی، کیونکہ وہ امر طبعی ہے اور ہر امر طبعی ناقابل تبدیلی ہوتا ہے، بالکل یہی حال ضعف سلطنت کا ہے کہ وہ بھی امر طبعی ہونے کی وجہ سے اَمِٹ اور لاعلاج ہوتا ہے۔ وہ ٹالے سے نہیں

ٹل سکتا اور مٹائے سے نہیں مٹ سکتا۔ بعض بیدار دماغ سیاست دان عقل رسا سے تاڑ جاتے ہیں کہ سلطنت میں ضعف آ چلا ہے اور وہ شباب سے نکل کر بڑھاپے میں قدم رکھ رہی ہے۔ اور یہ سمجھ کر کہ اس کمزوری کو دور کیا جا سکتا ہے، اس کے دفعیہ کی فکر کرنے لگتے ہیں، اور اصلاحِ حال کی کوششیں عمل میں لاتے ہیں، اور اس غلط فہمی میں مبتلا ہوتے ہیں کہ سلطنت کی نازک حالت سلاطین سلف کی غفلت و تقصیر کا نتیجہ ہے۔ حالانکہ ان کا یہ خیال واقعیت سے دور ہے، اور اس رد میں کوشش بے نتیجہ عبث کیونکہ معلوم ہو چکا کہ ضعف و انحطاط سلطنت کے لئے امر طبعی ہے۔ اس کے حدوث میں کسی کے عمل یا تقصیر کو دخل نہیں اور اس کی تلافی میں دیر پا عادتیں سدّ راہ بنتی ہیں جو کہ طبیعت ثانیہ بن جاتی ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے باپ دادا کو ریشم و دیباج میں ملبوس پاتا ہے، زرنگار ہتھیاروں سے مسلح، عمدہ گھوڑوں پر سوار، مجلسوں اور نمازوں میں عام لوگوں کے آنے جانے سے گریزاں، تو وہ ان امور سے کیسے بچ سکتا ہے، اور اپنے اسلاف سے کس طرح اختلاف کر سکتا ہے کہ مثلاً موٹا جھوٹا پہننے لگے اور لوگوں میں کھل کر ملے جلے۔ اس بارہ میں اس کے خاندان کی دیرینہ عادات اور رسم و رواج مانع آتی ہیں۔ اگر بالفرض رسم و رواج سے مزاحمت کر کے وہ دفعۃً خلاف عادات اختیار کر بھی لے تو یہ سب اس کو دیوانہ و مجنون کہیں، اور اس کی سلطنت پر بھی اس کے برے اثرات پیدا ہوں۔ حضرات انبیاء علیہم السلام کو دیکھئے کہ اگر تائید الٰہی اور مدد غیبی ان کے شامل حال نہ ہوتی، تو وہ لوگوں کی عادات قدیمہ و مراسم دیرینہ کو نہیں چھڑا سکتے تھے۔ بسا اوقات سلطانی عصبیت اپنا زور کھو چکتی ہے، اور اس کے ساتھ بادشاہ کی عظمت و ہیبت بھی دلوں سے مٹ جاتی ہے۔ تو ایسی صورت میں رعایا سلطنت پر دلیر و جری ہو جاتی ہے اور مخالفت پر تل جاتی ہے۔ سلطنت ہر چند اپنی شان کو باقی رکھنے کی کوشش کرتی ہے مگر بے سود آخر مٹتی نظر آتی ہے۔ بعض وقت زوالِ سلطنت کے قریب اس میں خلاف قیاس قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے دھوکا ہوتا ہے کہ اب اس کی کمزوری جاتی رہی اور نازک حالت ختم ہوئی۔ مگر حقیقت کچھ اور ہوتی ہے کہ یہ اس کی بے وقت کی قوت اس کے افسوسناک خاتمہ کا پیش خیمہ ہوتی ہے۔ اور یوں سلطنت یک بیک قوت و شوکت دکھا کر ہمیشہ کے لئے عدم میں سو رہتی ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ چراغ جس وقت بجھنے کے قریب ہوتا ہے تو یک بیک چمک پڑتا ہے۔ دھوکا ہوتا ہے کہ اب وہ جل پڑا، حالانکہ چمک کر وہ گل ہو جاتا ہے۔ گویا اس کی چمک اس کے گل ہونے کی نشانی ہوتی ہے۔ فَاعْتَبِرُوْا ذٰلِكَ وَلِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ۔

سینتالیسویں فصل

(سلطنت میں خلل کیوں راہ پاتا ہے۔)

معلوم ہونا چاہیے کہ سلطنت کا قرار و ثبات دو بنیادوں پر ہے۔ اول شوکت و عصبیت جس کو فوج سے تعبیر کیا جاتا ہے دوسری بنیاد مال جس سے فوج کا وجود برقرار رہتا ہے۔ اور بادشاہ اپنے حالات زندگی بھی اسی سے ٹھیک کرتا ہے اور اپنی حاجت روائی اور ضروریات کی تکمیل میں اس سے کام لیتا ہے۔ جب سلطنت ختم ہوا چاہتی ہے تو سلطنت کی یہی دو بنیادیں کھوکھلی ہو جاتی ہیں۔ اول ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ شوکت و عصبیت میں خلل و فتور کن راہوں سے آتا ہے۔ پھر یہ راز بھی کھولیں گے کہ مال و خراج کن اسباب و وجوہ سے گھٹ جاتا ہے۔

واضح رہے کہ حسب بیان سابق سلطنت کی بنیاد عصبیت سے پڑتی ہے اور اسی سے وہ اپنے قدم جاتی ہے پھر یہ عصبیت بھی وہ ہوتی ہے جس میں سب عصبیتیں آ کر ضم ہو جاتی ہیں، اور تمام چھوٹی چھوٹی عصبیتوں کا ماویٰ و ملجا یہی بڑی اور

جامع عصبیت ہوتی ہے۔ اس جامع عصبیت کو ہم خاندانِ شاہی کی عصبیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اب سلطنت جب سادگی کے دور سے نکل کر تکلف و مرفہ الحالی کے میدان میں قدم رکھتی ہے اور بادشاہ پر حصولِ استقلال کی فکر سوار ہوتی ہے تو وہ سب سے پہلے اپنے اہلِ خاندان اقربا و اعزہ پر ہاتھ ڈالتا ہے جو اس کے ساتھ برابری کا دم بھرتے ہیں اور خود کو اس کا برابر کا سہیم جانتے ہیں۔ سلطنت میں ان کے عہدے چھینتا ہے وان کی عزت گھٹاتا ہے اور ان کے زور کو توڑتا ہے۔ اس طرح گویا بادشاہ کے خاندان کے افراد دو مہلک بیماریوں میں گھر جاتے ہیں۔ اول تو وہ عیش پسندی و تن پروری کا شکار ہوتے ہیں۔ پھر وہ بادشاہ کی غضبناک نگاہوں کا نشانہ بھی بن جاتے ہیں۔ اور آخر میں تو بادشاہ ان کو ذرا ذرا سے بہانہ پر قتل کرنے لگتا ہے۔ اس کی صورت دراصل یہ ہوتی ہے کہ شروع شروع میں بادشاہ کے خویش و اقارب ملک کی بڑی بڑی کرسیاں گھیر لیتے ہیں اور مملکت کے ارباب حل و عقد بن بیٹھتے ہیں تو لامحالہ ان کے دل میں "ہم چو من دیگرے نیست" کا خیال سما جاتا ہے اور ان کو اپنی بڑائی کا گھمنڈ ہو جاتا ہے۔ بادشاہ ان کا یہ رنگ ڈھنگ دیکھ کر کھٹک جاتا ہے اور خوف کرنے لگتا ہے کہ ایسا تو نہیں ایک روز یہ تختِ سلطنت پر بھی ہاتھ ڈالنے لگیں۔ لہٰذا اب وہ ان کے جانی ہو جاتا ہے اور ان کی بے عزتی بھی کرنے لگتا ہے۔ ان سے ان کی دولت و ثروت چھینتا ہے اور عیش و آرام سے ان کو محروم کرتا ہے جس کے وہ مدت مدید سے عادی و خوگر ہو چکے ہوتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شاہی خاندان کے بہت سے افراد ہلاک ہو جاتے ہیں اور ان کی تعداد کافی گھٹ جاتی ہے تو عصبیتِ شاہی پر سخت زوال آتا ہے۔ یہی وہ عصبیت تھی جو کسی وقت تمام ماتحت عصبیتوں کو اپنے اندر ہضم کر لیتی تھی اور سب اسی کی فرمانبردار اور اطاعت کیش تھیں اور اب اسی کے تار و پود ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔ اس کی طاقت و قوت شکستہ ہو کر نیست و نابود ہو جاتی ہے۔ پھر بادشاہ اپنے یار غار دوستوں اور پروردہ و مرہونِ احسان لوگوں سے ایک جداگانہ عصبیت قائم کرتا ہے۔ مگر پہلی عصبیت جیسی طاقت و قوت اس میں کہاں؟ کیونکہ یہ لوگ خونی رشتہ سے محروم اور قرابت کے تعلق سے دور ہوتے ہیں۔ ہم پہلے یہ بیان کر چکے ہیں کہ عصبیت کی پوری شان و عظمت قرابت و خونی رشتہ سے وجود میں آتی ہے۔ اللہ تعالےٰ نے اسی رشتہ میں وہ طاقت ودیعت فرمائی ہے جو کسی رشتہ کو نصیب نہیں۔ بس بادشاہ اپنے خاندان سے جدا ہو کر طبعی اعوان و انصار سے محروم ہو جاتا ہے۔ جب دوسرے صاحبِ عصبیت خاندان ان حالات کا پتہ لگا لیتے ہیں تو وہ دلیر ہو جاتے ہیں اور بادشاہ کے برسر اقتدار خواص و حاشیہ نشینوں پر آنکھیں نکالنے لگتے ہیں اور ان کو دبانے لگتے ہیں۔ بادشاہ کو اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نظر نہیں آتا کہ ان کو بھی ایک ایک کر کے قتل کر دے اور ان کے عہدے اہلِ دولت میں سے دوسروں کو عطا کر دے۔ اس وقت یہ غریب بھی دو طرف سے نازک حالات میں گھر جاتے ہیں۔ اول تو ان کی عیشی زندگی ہی ان کو کچھ کم تباہ و برباد نہیں کرتی ہے۔ پھر بادشاہ کا خونخوار ہاتھ اور ان کو بربادی کے گھاٹ اتارتا ہے۔ یہاں تک کہ ان کی عصبیت کی طاقت و عزت ختم ہو جاتی ہے۔ اور یہ بے کس و بے بس ہو کر رہ جاتے ہیں ان کی تعداد الگ گھٹ جاتی ہے۔ پھر ان حالات کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اطرافِ مملکت و سرحداتِ ملک میں بچاؤ کے اسباب کمزور پڑ جاتے ہیں۔ پھر چوکی کے لئے خاطر خواہ انتظام نہیں ہو سکتا۔ رعایا یہ رنگ دیکھ کر کسی نہ کسی دعویدارِ سلطنت کی حمایت میں علم بغاوت بلند کرتی ہے اور باقی اطرافِ سلطنت کو اپنی شورشوں کی آماجگاہ بنا لیتے ہیں۔ کیونکہ وہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ ان اطراف میں حکومت کے حفاظتی انتظامات کم ہیں اور مرکز سے مزید فوج پہنچنے کا اندیشہ نہیں۔ اس لئے ان کی ایک آواز پر سب لبیک کہیں گے اور سب ان کے جھنڈے کے نیچے آ جائیں گے۔ یوں مملکت کے دور دراز کے اطراف باغیوں کے قبضہ

میں آتے جاتے ہیں اور مرکزی حکومت کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ بعض وقت باغی مرکز کے بالکل قریب آ پہنچتے ہیں۔ اسی طرح سلطنت اپنی وسعت و عظمت کے لحاظ سے کبھی دو سلطنتوں میں اور کبھی تین یا اس سے زائد میں بٹ جاتی ہے اور شاہی عصبیت کے علاوہ دوسری کوئی اور عصبیت عنانِ حکومت سنبھالتی ہے۔ اور اپنی بہادری کا لوہا سب سے منوا کر سب کو مغلوب کر لیتی ہے۔

دیکھیے! اسلامی حکومت نے جب زور پکڑا تو اس کے اطراف اندلس اور ہندو چین سے جا ملے تھے۔ ادھر بنی امیہ کے نام کا ڈنکا سارے عرب میں بجتا تھا۔ عصبیت بنی عبد مناف نہایت زوروں پر کارفرما تھی۔ ان کا فرمان عرب کے چپہ چپہ پر چلتا تھا۔ یہاں تک کہ ایک مرتبہ سلیمان بن عبد الملک نے دمشق سے حکم صادر کیا کہ قرطبہ میں عبد العزیز بن موسیٰ ابن نصیر کی گردن ماری جائے تو کسی کو خلاف ورزی کی جرأت نہ ہو سکی اور نہ عدول حکمی کی کسی کو مجال ہوئی پھر جب بنی امیہ عیش و آرام کی گود میں کھیلنے لگے اور ان کی عصبیت کمزور ہوئی تو سلطنت و اقتدار نے ان کا ساتھ چھوڑا اور بنی العباس نے ان کی جگہ لی۔ انہوں نے بنی ہاشم کی عصبیت کو کم کرنا شروع کیا اور سیدوں اور علویوں کو تہ تیغ کرنے لگے۔ یہاں تک کہ عصبیت عبد مناف خواب و خیال بن گئی۔ عرب ان پر چڑھ آنے اور دور کے اطراف مملکت میں دیگر دعویداران حکومت بہت سے علاقے دبا بیٹھے۔ بنی اغلب نے افریقہ میں اپنے قدم جمالئے اور اندلس میں بنی امیہ خود مختار ہو گئے۔ اور یوں سلطنت کے کئی ٹکڑے ہو گئے۔ جو ادریس نے مغرب میں خروج کیا اور بربران کی پشت پناہی کے لئے اٹھے کیونکہ ان کو ان کی عصبیت پر پورا بھروسہ تھا اور جانتے تھے کہ مرکز سے ان پر فوج کشی اور چڑھائی ہو ہی نہیں سکتی۔ غرض عصبیت کی کمزوری پر انتہائی اطراف و اکناف مملکت میں مختلف دعویداران حکومت اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور وہ سلطنت کے آخری حدود دبا بیٹھتے ہیں اور ان کا اقتدار وہاں جم جاتا ہے۔ اور اس طرح سلطنت کے حصے بخرے ہو جاتے ہیں۔ اور ایک اقتدار کئی اقتداروں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات سلطنت کے بہت زیادہ ٹکڑے ہو جاتے ہیں اور اصل سلطنت دارالخلافت میں گھر کر رہ جاتی ہے۔ ادھر خواص سلطنت ناز و نعمت میں ڈوبے ہوئے اور امیری کے نشہ میں چور ہلاکی کے گڑھے میں پڑے ہوتے ہیں سلطنت پارہ پارہ ہو کر زندگی کے آخری سانس لیتی ہوتی ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ باوجود ضعف کے سلطنت کی زندگی کھنچ جاتی ہے اور اس کو اپنی بقا میں عصبیت کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ کیونکہ امیروں اور والیوں کے دلوں میں اس کی شوکت و عظمت گھر کر جاتی ہے۔ صدہا برس سے وہ بادشاہوں کی اطاعت و فرمانبرداری کے عادی ہو چکے ہیں۔ ان میں سے کسی کو یہ پتہ تک نہیں ہوتا کہ اس کا آغاز کب ہوا تھا اور اس کی ابتدا کب ہوئی تھی۔ انہوں نے ہوش سنبھالا تو اپنی گردن کو بادشاہ کے سامنے جھکتے ہوئے ہی دیکھا۔ ایسی صورت میں بادشاہ کو عصبیت کی کوئی حاجت نہیں ہوتی۔ وہ امورِ سلطنت و مہام مملکت انجام دینے کے لئے منظم و غیر منظم فوج سے کام لے لیتا ہے۔ اور اطاعت و فرمانبرداری کا مادہ جو رعایا کی گھٹی میں پڑا ہوتا ہے وہ اس بارے میں بڑی مدد پہنچاتا ہے کسی کو عدول حکمی کی تاب نہیں ہوتی اور بغاوت کے لئے کوئی سر نہیں اٹھا سکتا اگر کوئی ناعاقبت اندیش ایسا کر بھی بیٹھے تو سب لوگ اس کی مخالفت پر تل جاتے ہیں، اور بادشاہ سے پہلے وہ خود اس کو دبا دیتے ہیں تو ایسا کوئی ارادہ ہی نہیں کرتا۔ اگر ارادہ کرے تو ہمت اس کا ساتھ نہیں دیتی۔ غرض اطاعت و فرمانبرداری کی کچھ ایسی فضا پھیل جاتی ہے کہ سلطنت بغاوت اور ملکی خلفشاروں سے محفوظ و مامون ہو کر امن و چین کی بانسری بجاتی رہتی ہے۔ کسی کے دل میں اس کی مخالفت کا خیال تک نہیں آتا۔ کسی کے نفس میں خلاف ورزی کا ارادہ تک نہیں کھٹکتا۔ البتہ جس طرح

عصبیت وخاندانی زور وطاقت سے سلطنت امن وچین کی زندگی گذارتی ہے، اسی طرح اس وقت بھی شورش وبغاوت اور دیگر شکست وریخت سے مامون ہو کر یہ سلطنت چلتی چلی جاتی ہے تا آنکہ ہر چیز کی زندگی پوری ہوتی ہے۔ ایک وقت ایسا آتا ہے کہ یہ سلطنت اضمحلال ہی کی حالت میں چلتے چلتے ختم ہوجاتی ہے بغیر اس کے کہ کوئی بیرونی طاقت اس کو ختم کرے۔ مثلاً اگر کسی شخص کو کھانا نہ ملے تو اس کی حرارت عزیزی ختم ہوکر اس شخص کو ختم کردیتی ہے۔ بعینہ یہی کیفیت اس سلطنت کی ہوتی ہے کہ اس کی ذاتی کمزوری آخر ایک روز اس کو کھا جاتی ہے اور خدا کے حکم سے ٹل جاتی ہے۔ وَلِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ وَلِكُلِّ دَوْلَةٍ أَمَدٌ۔

اب رہا یہ امر کہ سلطنت کی اقتصادی حالت کیوں گر جاتی ہے تو اس کے بارے میں یوں سمجھ لیجئے۔ ہم بتا چکے ہیں کہ شروع شروع میں سلطنت پر بداوت کا رنگ چڑھا ہوتا ہے۔ رعایا کے ساتھ نرمی برتی جاتی ہے۔ خرچ واخراجات بھی میانہ۔ دوسروں کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ لوگوں کے مالوں کو ہاتھ لینے سے سخت احتیاط برتی جاتی ہے۔ ٹیکس وخراج کی وصولی میں بھی گھڑی گھڑی فکر نہیں کی جاتی مال اندوزی کی سوچ بچار میں زیادہ دماغ سوزی نہیں کی جاتی۔ وصول کنندگان سے حسابات لینے میں بال کی کھال نہیں نکالی جاتی۔ اخراجات میں اسراف سے اجتناب کیا جاتا ہے۔ جب یہ حالات ہوئے تو اب سلطنت کو زیادہ دولت کی ضرورت ہی کیوں پڑتی۔ لیکن جب دور بداوت ختم ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کے اثرات بھی ختم ہوجاتے ہیں اور سلطنت عظمت وشان حاصل کرلیتی ہے، تو تکلف وعیش پسندی کا مذاق ملک میں رائج ہوجاتا ہے۔ بادشاہ اور رعایا کے خرچ و اخراجات بڑھ جاتے ہیں۔ پیسہ پانی کی طرح بہایا جانے لگتا ہے۔ یہ حالات متقاضی ہوتے ہیں کہ فوج اور اہل دولت کی تنخواہوں اور وظائف میں کافی اضافہ کیا جائے۔ لیکن تکلف پسندی چونکہ کسی حد پر نہیں ٹھہرتی اور ہر روز بڑھتی ہے اور لوگوں کے مصارف بھی ساتھ ساتھ بڑھ جاتے ہیں۔ بادشاہ اور اہل دولت تو سب سے پہلے اس میدان میں قدم رکھتے ہی ہیں۔ مگر رعایا بھی اپنے آپ کو اسراف سے نہیں بچا سکتی۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ رعایا اپنے حکمرانوں کے قدم بقدم چلتی ہے۔ کہ خیالات وعقائد ودین میں اور کیا عادات ورسوم میں۔ بادشاہ بازاری اشیاء کی آمدنی پر ٹیکس وچنگی قائم کرتا ہے تاکہ اقتصادی خسارہ کی تلافی کرسکے۔ ایک طرف تو اس کو بڑھتے ہوئے مصارف سلطنت اور فوج کی بڑھتی ہوئی تنخواہوں کے پورا کرنے کی فکر دامنگیر ہوتی ہے دوسری طرف وہ اپنی رعایا کو عیش پسند پاکر خوشحال سمجھ لیتا ہے۔ پھر وہ ان سے کیوں ہاتھ کھینچے۔ تکلفات وتعیشات کا چلن اور بڑھتا ہے اور ٹیکسوں اور چنگیوں کی آمدنی بھی ناکافی ثابت ہوتی ہے۔ یہ وہ وقت ہوتا ہے کہ سلطنت دور دور تک پھیلی ہوئی ہوتی ہے اور اس کا دبدبہ معراج پر ہوتا ہے۔ اس لئے رعایا کسی بات پر کان نہیں ہلا سکتی۔ لہٰذا بادشاہ طرح طرح سے رعایا کے مالوں کو لوٹنے کھسوٹنے لگتا ہے۔ تجارتی ٹیکسوں سے بھی اور دیگر بڑی بڑی راہوں سے بھی۔ وزراء وامراء سے شبہ میں بڑی بڑی رقمیں اینٹھ لیتا ہے اور اپنی جیب گرم کرتا ہے۔ فوج اگر سلطنت کو عصبیت میں کمزور وضعیف پاکر اس پر دلیر ہوجاتی ہے تو بادشاہ مجبوراً فوج کا منہ بھرتا ہے اور بڑے بڑے عطیوں اور کثیر رقموں سے اس کو دبائے رکھتا ہے کہ وہ سر نہ اٹھائے۔ آخر منصبداران دیوانی اور وصول کنندگان مال وخراج کی دولت وثروت ان کی جیبوں سے ابلی پڑتی ہے۔ کیونکہ خراج بکثرت آتا ہے اور وہ سب انہیں کے ہاتھوں میں پہنچتا ہے۔ نیز ہر عہدہ کا جاہ کا بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ لہٰذا سلطان ان پر بھی دندان آز تیز کرتا ہے اور ان کو نچوڑنے کی فکر میں لگتا ہے۔ یہ آپس میں حسد وکینہ کی وجہ سے ایک دوسرے کے خلاف چغلی کھاتے ہیں اور یوں ایک ایک کرکے لٹتے کھسٹتے اور برباد ہوتے جاتے ہیں۔ پیسہ سے تہیدست اور حالت میں نہایت نزار ہوجاتے ہیں۔ جب یہ کنگال وبدحال ہوتے ہیں تو سلطنت کی رونق بھی ہوا ہوجاتی ہے۔ سلطنت جب ان کو سونتنے سے نمٹ لیتی ہے تو رعایا کے دوسرے اہل ثروت

پر نگاہ طمع ڈالتی ہے اور ان کو نوچنے لگتی ہے۔ اس وقت سلطنت کی شوکت کمزور پڑ جاتی ہے اور اس کی شان و دبدبہ میں کافی فرق آ جاتا ہے۔ لہٰذا ان حالات کی اصلاح کے لئے بادشاہ زیادہ سے زیادہ روپیہ صرف کرتا ہے۔ وہ یہ جان لیتا ہے کہ سلطنت کے نازک دور میں اہل سیف ہی زیادہ سے زیادہ سلطنت کے کام آ سکتے ہیں۔ اس لئے اپنے لشکریوں پر خصوصی نظر عنایت ڈالتا ہے اور فوج کے عطیات و وظائف اور ان کی تنخواہوں کے لئے وصولی دولت کی اسے ہر وقت بھوک رہتی ہے کہ ان کو خوش رکھے اور ان سے کام لے۔ مگر اس کی یہ ساری سیاست دانی بے کار ثابت ہوتی ہے اور مقصد برآری میں کام نہیں آتی۔ سلطنت بدستور کمزور ہوتی جاتی ہے۔ اطراف و اکناف سلطنت کے لوگ خود سری اور بغاوت پر اتر آتے ہیں اور سلطنت سے بات بات پر منہ زوریاں کرتے ہیں۔ ادھر سلطنت کی ہر چال ناکام اور ہر حیلہ بے سود ثابت ہوتا ہے۔ اور روز بروز اس کی بات بگڑتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ آخر ہلاکی کے گڑھے میں آ رہتی ہے۔ اگر کوئی سلطنت کا دعویدار کھڑا ہو جاتا ہے تو اس کو آسانی سے چھین لیتا ہے۔ ورنہ اسی طرح گھلتے گھلتے عدم تک پہنچ جاتی ہے۔ جس طرح چراغ کی بتی کہ جب اس کا تیل ختم ہو جاتا ہے تو خود بخود بجھ کر ٹھنڈی ہو جاتی ہے اس کو کسی بجھانے والے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ وَاللّٰہُ مَالِکُ الْاُمُوْرِ وَمُصَرِّفُ الْاَکْوَانِ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ۔

اڑتالیسویں فصل

(نئی سلطنت قائم ہونے کی صورتیں)

ایک پرانی جمی جمائی سلطنت جب اپنے ضعف و کمزوری کے سانس لے کر ختم ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ دوسری نئی سلطنت قائم ہوتی ہے تو اس کا قیام اکثر و بیشتر دو طریق سے عمل میں آتا ہے۔ اول اس طرح کہ سلطنت کے تار و پود جب ڈھیلے پڑتے ہیں تو دور دور کے اطراف مملکت کے عامل و والی اپنی اپنی جگہ خود مختار حاکم بن بیٹھتے ہیں اور ہر ایک اپنی حاصل کردہ چھوٹی سی حکومت کو اپنی قوم، اولاد اور اپنے مددگاروں میں چلاتا ہے پھر ان کے علاقے آہستہ آہستہ بڑھتے جاتے ہیں اور ان کی حکومت طاقت پکڑتی جاتی ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یہ سب عامل و والی فوج کشی کرتے ہیں اور ایک دوسرے پر حملہ آور ہوتے ہیں۔ اب ان میں جو زیادہ طاقتور ہوتا ہے وہی بازی لے جاتا ہے اور دوسرے کے ملک کو ہتھیا لیتا ہے۔ چنانچہ بنو عباس کی سلطنت جب کمزور پڑی اور اطراف سلطنت پر سے اس کے اثرات کم ہوئے تو بنو سامان نے ماوراء النہر میں، بنو حمدان نے موصل و شام میں اور بنو طولون نے مصر میں خود مختاری حاصل کر لی۔ اسی طرح اندلس میں جب دولت امویہ کا شیرازہ بکھرا تو طوائف الملوکی قائم ہو گئی۔ والیوں اور عاملوں نے خود سری اختیار کر کے سلطنت کے حصے بخرے کر لئے۔ پھر ان کی حکومتیں ان کی اپنی اپنی اولادوں اور رشتہ داروں میں یکے بعد دیگرے منتقل ہوتی چلی گئیں۔ یہ وہ صورت ہے کہ اس میں پرانی حکومت اور نئی حکومتوں میں ٹکراؤ نہیں ہوتا۔ اور جنگ و جدال اور حرب و قتال کا دروازہ نہیں کھلتا۔ بلکہ ہر عامل اور والی اپنے مقام و ولایت میں ماتحتی کا جامہ اتار کر خود مختار بادشاہ کا بھیس اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے دل میں طمع کا یہ جذبہ پیدا نہیں ہوتا کہ لشکر کشی کر کے اصل قائم شدہ حکومت کو زیر کر لے اور سارے ملک پر اقتدار حاصل کر لے یہ عامل صرف مرکزی حکومت کی کمزوری سے فائدہ اٹھاتے ہیں جب دور کے اطراف مرکز کے اثر سے نکل جاتے ہیں اور وہاں تک فوجی طاقت نہیں پہنچ سکتی تو عامل محض اپنی اپنی جگہ خود مختاری حاصل کرنے کے لئے اس کو زریں موقع خیال کرتے ہیں۔

دوسری صورت نئی حکومت قائم ہونے کی یہ ہوتی ہے کہ سلطنت کے اطراف و جوانب کی قومیں یا قبیلے کوئی دینی جذبہ لئے ہوئے اور مذہبی دعوت کے بل بوتے پر یا شوکت و عصبیت کا بے پناہ زور اپنے ساتھ لئے ہوئے حکومت موجودہ کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور ملک کو زیر اقتدار لانا چاہتے ہیں۔ ادھر تو ان کی ذاتی قوت و شوکت کا خیال ان کے دل میں سمایا ہوا ہوتا ہے، ادھر سلطنت کی نازک حالت ان کے پیش نظر ہوتی ہے۔ غرض یہ دونوں باتیں ان کے اقدام کا سبب بنتی ہیں۔ آخر مکمل اقتدار حاصل کرنے کے بعد ایک نہ ایک دن سلطنت کے بالکل مالک بن جاتے ہیں۔ وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔

انچاسویں فصل

(نئی سلطنت پرانی جمی جمائی سلطنت پر رفتہ رفتہ دست درازی کر کے چھاتی ہے نہ کہ یکبارگی حملہ کر کے)

ابھی ابھی بیان ہوا کہ نئی حکومت دو طریق سے قائم ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ اطراف مملکت مختلف چھوٹی چھوٹی حکومتوں میں بٹ جاتے ہیں۔ والی اور عامل اپنی اپنی جگہ حاکم بن بیٹھتے ہیں۔ ان کا مقصد پوری سلطنت کو لے لینا نہیں ہوتا بلکہ اپنے ہی مقبوضہ رقبہ کو خود مختارانہ حیثیت سے لے لینے پر ہی ان کی ہمت ختم ہو جاتی ہے۔ اور یہ صابر و شاکر ہو کر بیٹھ جاتے ہیں۔ دوسرا طریق اعدائے سلطنت اور بغاوت کا ہے۔ اس میں حملہ آور نیا حکومت کا دعویٰ لے کر اٹھتے ہیں۔ ان کی پشت پر شوکت و عصبیت کی بے پناہ قوت ہوتی ہے جو ان کو مقابلہ پر لا کھڑا کرتی ہے اور اسی کے بل بوتے پر یہ ڈٹ کر لڑتے ہیں۔ ان کے اور اصلی موجودہ سلطنت کے مابین مسلسل زبردست جھڑپیں ہوتی ہیں اور شکست و فتح کی ترازو ڈگمگاتی ہے۔ یہ حملوں کا سلسلہ اسی طرح جاری رہتا ہے تا آنکہ ان کو مکمل فتحیابی حاصل ہوتی ہے۔ یوں اگر یہ جان توڑ حملہ یکبارگی کریں تو ان کو اکثر فتح نصیب نہیں ہوتی۔

اس کا راز یہ ہے کہ یہ ہم بتا آئے ہیں کہ لڑائیوں میں کامیابی امور وہمیہ پر مدار رکھتی ہے فوج کے اعداد و شمار اسلحہ و ہتھیار، جنگ بازی کے کرتب کتنے ہی اطمینان بخش کیوں نہ ہوں، فتحیابی کے لئے امور وہمیہ کی برابری نہیں کر سکتے اسی لئے دھوکہ یا حیلہ لڑائیوں میں کامیابی کے لئے بہت مفید ہے۔ حدیث میں وارد ہے اَلْحَرْبُ خُدْعَةٌ (لڑائی چال بازی و حیلہ بازی کا نام ہے) یہ بات بار بار واضح ہو چکی ہے کہ پرانی سلطنت کی تمام رعایا اطاعت و فرمانبرداری کی عادی و خوگر ہو جاتی ہے۔ بلکہ اس کو اپنے لئے واجب قرار دے لیتی ہے اور یہ چیز نئی حکومت کے اقدام میں بہت بڑا رخنہ ڈالتی ہے۔ کیونکہ اس کے خود کے طرفداروں اور پیروؤں کے خیالات مختلف و گوناگوں ہوتے ہیں۔ البتہ خواص و ہم راز اشخاص اطاعت کو فرض قطعی اور فرض اولین جانتے ہیں مگر دوسروں کے مقابلہ میں ان کی تعداد ہی کتنی ہوتی ہے کہ ان کی اطاعت پر کوئی اچھا نتیجہ مرتب ہو۔ زیادہ تر تعداد ایسوں کی ہوتی ہے جن کے خیالات میں یک سوئی و یک جہتی نہیں ہوتی۔ اور چونکہ مدت مدید سے پرانی سلطنت کے اطاعت کیش رہ چکے ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کے خلاف ان کا قدم چستی و دلیری سے نہیں اٹھتا۔ اسی لئے نئی حکومت کا علم بردار دشمن پر ایک دم ٹوٹ کر نہیں گرتا۔ بلکہ صبر کرتا ہے اور اس میں ڈھیل دیتا ہے یہاں تک کہ رفتہ رفتہ پرانی سلطنت کمزور و سست پڑ جاتی ہے، بادشاہ کے اہل قوم و قبیلہ کا عقیدہ و اعتماد اپنی سلطنت پر سے اٹھ جاتا ہے اور نئی دعویدار حکومت کے ساتھ ان کی ہمدردیاں قائم ہو جاتی ہیں۔ جب یہ حالات نمودار ہوتے ہیں تو بے شک نئی حکومت کی فتحیابی و کامیابی کا راستہ کھلتا ہے اور اس کو مکمل غلبہ حاصل ہو جاتا ہے۔

اس کے علاوہ نئی حکومت کے علم بردار کو یک بیک کامیابی حاصل نہ ہونے کا سبب ایک یہ بھی ہے کہ پرانی سلطنت رزق واشیائے خورد و نوش سے مالا مال ہوتی ہے۔ کیونکہ حکومت ایک مدت سے جمی جمائی ہوتی ہے۔ زندگانی و خوش حالی کی لذتیں و نعمتیں اس کو بہتات اور فراوانی سے نصیب ہوتی ہیں اور مال و خراج جیش از بیش وصول ہوتا ہے جو دوسری سلطنت کو نصیب نہیں ہوتا۔ اسی لئے بہتر سے بہتر گھوڑوں سے اصطبل بھرے پڑے ہوتے ہیں۔ اعلیٰ قسم کے ہتیاروں سے اسلحہ خانے معمور رہتے ہیں۔ ملک و سلطنت کی شان و عظمت معراج کمال پر پہنچی ہوتی ہے اور بادشاہ کی طرف سے عطیوں اور بخششوں کی بارش برستی ہوتی ہے۔ کبھی خوش دلی سے اور کبھی بددلی و ناگواری سے۔ ان سب حالات سے دشمن اس سلطنت سے مرعوب و خائف رہتا ہے اور یک بیک اس پر ہاتھ ڈالتے ہوئے ڈرتا ہے۔ ادھر نئی حکومت کے دعویداروں کا حال سنئے وہ ان تمام مذکورہ حالات خوش حالی و تمول سے یک دم محروم ہوتے ہیں اور کبھی ناآشنا۔ فقر و فاقہ و سادگی کے خوگر ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب پرانی سلطنت کی آن بان اور طمطراق دیکھتے یا سنتے ہیں تو یک دم دل چھوڑ دیتے ہیں اور شکستہ دل ہو جاتے ہیں۔ اور کھل کر جنگ و حرب سے جان چرانے لگتے ہیں۔ لہٰذا آہستہ آہستہ سلطنت کو چھوٹی چھوٹی جھڑپوں سے ستانے لگتے ہیں یہاں تک کہ آخر ایک روز پرانی سلطنت کا چراغ خود گل ہونے لگتا ہے اور بوڑھے آدمی کی طرح زندگی کی گھڑیاں گننے لگتی ہے۔ اور عصبیت کے زور اور خراج کی وصولی میں بے انتہا گھٹاؤ اور کمی آجاتی ہے تو پھر اس زریں موقع کو نئی حکومت ہاتھ سے نہیں جانے دیتی اور انتظار شدید کے بعد سلطنت پر فوراً قبضہ جما لیتی ہے۔ سُنَّۃَ اللّٰہِ فِیْ عِبَادِہٖ۔

یک بارگی نئی حکومت کے ایک دم کامیاب نہ ہونے کی یہ ہے کہ ہر دو سلطنت کے پیرووں کے حسب و نسب، اخلاق و اطوار میں زمین و آسمان کا فرق ہوتا ہے۔ پھر اہل دولت جدیدہ کو اپنے اغراض و مقاصد میں جو کچھ کامیابی نصیب ہوتی ہے یا اس کی امید ہوتی ہے اس پر بہت فخر کرتے ہیں اور پھولے نہیں سماتے۔ اس سے یقیناً ظاہری و باطنی طور پر بڑی دوری و بیگانگی ہوتی ہے۔ اور اجنبیت کی ایک خلیج ہر دو کے درمیان حائل ہوتی ہے۔ اسی اجنبیت و مغایرت کی وجہ سے چڑھائی کرنے والے پرانی سلطنت کی اندرونی تیاریوں، ریشہ دوانیوں اور چالبازیوں سے قطعاً غافل رہتے ہیں۔ اور ان کو ایک دم فیصلہ کن حملہ کرنے کی ہمت نہیں ہوتی۔ لہٰذا آہستہ آہستہ سلطنت کی جڑیں کھودتے رہتے ہیں اور اس کے زور کو رفتہ رفتہ توڑتے رہتے ہیں یہاں تک کہ سلطنت کے زوال کے حکم احکام قدرت کی طرف سے جاری ہو جاتے ہیں اور اس کی طبعی عمر ختم ہو لیتی ہے۔ اور ہر رخ سے کمزوری و خلل اس میں رونما ہونے لگتا ہے۔ اب نئی حکومت کے حامیوں کو پرانی سلطنت کی کمزوری کا راز کھلتا ہے اور ان کی ہمت بندھتی ہے۔ اور پھر وہ سلطنت کے مختلف علاقے اور رقبے دبا کر اپنی طاقت اور بڑھا لیتے ہیں۔ پھر تو ان کا حوصلہ اس قدر بڑھ جاتا ہے کہ وہ فیصلہ کن لڑائی کے لئے بھی تیار ہو جاتے ہیں۔ اور دونوں چھیڑ چھاڑ کو ختم کر دیتے ہیں کچھ نقاب دشمن کی طاقت کے بے بنیاد خیالات ان کے عزائم کو کمزور نہیں کرتے۔ آخر آناً فاناً پوری سلطنت پر چھا جاتے ہیں۔ چنانچہ بنو عباس کے حالات میں آپ پڑھیں گے کہ کب سے ان کے حامیوں و ہمدردوں نے خراسان میں خلافت کا دعویٰ ظاہر کر رکھا تھا اور یہ مطالبہ کی صدا بلند کر رہے تھے۔ لیکن آخر بیس برس یا اس سے بھی زائد مدت کے بعد ان کو کامیابی نصیب ہوئی اور وہ دولت امویہ پر چھا گئے۔ علویہ کو دیکھئے کہ انہوں نے طبرستان میں دیالمہ کو اپنا طرفدار بنا کر بنو عباس کے خلاف کب سے خلافت کا دعویٰ کر رکھا تھا۔ لیکن ایک عرصۂ دراز کے بعد ان کو اس گروہ نواح میں کامیابی نصیب ہوئی۔ اسی طرح جب وہ ختم ہوئے اور دیلم ملک فارس اور عراقین کی طرف بڑھے، تو سالہا سال مطالبہ کرنے کے بعد اصفہان کے لے لینے پر قادر ہو گئے۔ اور پھر

بغداد میں خلیفہ کو بھی بٹھا دیا پایا۔ یہی حال عبیدیوں کا ہوا کہ بنی کتامہ میں عبداللہ شیعی نے ان کی دعوت کی صدا دس برس پہلے بلند کی تھی۔ اور اس مدت میں بنی آل اغلب کا اثر افریقہ میں گھٹتا رہا۔ یہاں تک کہ آخر عبیدی پورے مغرب کو دبا بیٹھے۔ پھر مصر کا رخ کیا اور تقریباً تیس سال تک اس کے حصول کی کوشش میں رہے۔ بار بار اس پر فوج کشی کرتے اور بغداد و شام سے ان کی مدافعت کے لئے خشکی و تری کے راستہ سے فوجیں پہنچتیں۔ پھر کہیں انہوں نے اسکندریہ، فیوم اور صعید پر قبضہ کر لیا پھر یہاں سے ان کی دعوت حجاز تک پہنچی اور حرمین شریفین میں بھی ان کے نقیب کام کرنے لگے۔ اس کے بعد ان کا سپہ سالار جوہر کاتب بے پناہ فوج لے کر مصر پر حملہ آور ہوا اور اس نے اس پر قبضہ جما لیا۔ اور بنی طغج کی سلطنت کی جڑ و بنیاد کھود پھینکی اور قاہرہ کی طرح بیل ڈالی اور اسی کے بعد ان کا خلیفہ معز لدین اللہ سریر آرائے سلطنت ہوا اور اسکندریہ پر قبضہ کے ساٹھ سال بعد تک حکومت چلاتا رہا۔

اسی طرح سلجوقی ماورا النہر میں بنی سامان پر یکدم غالب نہ آسکے۔ بلکہ تیس سال تک مسلسل بنی سبکتگین سے خراسان میں گتھے رہے اور پھر کہیں ان پر غالب آسکے۔ پھر وہاں سے بغداد کی طرف اپنی باگیں پھیریں اور ایک عرصہ تک جدوجہد کے بعد بغداد کو فتح کر سکے۔ تاتاریوں کا بھی یہی حال ہوا کہ سنہ ۶۱۷ھ میں شمالی جنگلوں سے ان کا طوفان اٹھا اور چالیس سال کی طویل مدت کے بعد یہ بغداد کی سلطنت کو فتح کر سکے۔ لمتونہ مغرب سے بھی مرابطین کے ساتھ ہو کر عرصہ دراز کے بعد شوکت مغراوہ کو زیر کیا۔ پھر موحدین لمتونہ کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور تقریباً تیس برس کے بعد سخت لڑائیاں لڑ کر ان کے دارالخلافہ مراکش پر موحدین نے اپنا جھنڈا گاڑ دیا۔ اس کے بعد زناتہ میں سے بنو مرین موحدین کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور تیس برس یا اس سے کچھ کم یا زیادہ مدت میں فاس پر قبضہ کر کے ان کی حکومت سے اس کو علیحدہ کر گئے۔ پھر جنگوں کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے تیس سال اور گذارے۔ تب کہیں جا کر موحدین کے پایۂ تخت مراکش پر قابض ہو گئے۔ چنانچہ یہ سب حالات ہم اپنی سلطنتوں کی تاریخ میں ضبط تحریر کریں گے۔

خلاصہ پوری گفتگو کا یہ نکلا کہ ایک نئی دعویدار حکومت کو پرانی حکومت کے اکھیڑنے اور مٹانے میں عرصۂ دراز لگتا ہے۔ اس مدت میں وہ اپنی کوشش کے سارے مراحل طے کر چکتی ہے تب کہیں جا کر ملک میں اس کے قدم جمتے ہیں۔ سُنَّةَ اللّٰهِ فِيْ عِبَادِهٖ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا۔

لیکن فتوحات اسلامیہ کی مثال پیش کر کے ہماری بیان کردہ حقیقت کی تردید نہ کی جائے۔ یہ اپنی جگہ حقیقت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تین چار سال بعد ہی مسلمانوں نے فارس و روم کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ اور ان کی زبردست حکومتوں کی جڑ و بنیاد کھود پھینکی۔ مگر یہ سب کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ تھا۔ کہ ادھر تو مسلمان جوش ایمان سے ایسے گرما گئے کہ جہاد میں جان دینے کو ایک معمولی اور حقیر بات جانتے۔ دوسری طرف مسلمانوں کے دشمنوں کے دلوں میں رعب اور کم ہمتی پیدا ہو گئی۔ لہٰذا ان سب اسباب نے مل کر زمانہ کی عادت کے خلاف واقعات پیش کئے کہ دیکھتے دیکھتے مسلمانوں کے ہاتھوں مضبوط حکومتیں خاک میں مل گئیں اور ان کو عام دستور زمانہ کے مطابق قدم جمانے میں عرصہ دراز نہیں لگا، جب یہ اچانک فتحیابی عادت کے خلاف ظہور میں آئی، تو یہ خارق عادت ہوئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہی، اور امور عادیہ کا معجزوں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ نہ ان کو سامنے رکھ کر معجزوں پر اعتراض اٹھایا جا سکتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وبہ التوفیق۔

پچاسویں فصل

(سلطنت کے آخری دور میں ملک کی آبادی بہت بڑھ جاتی ہے۔ وبائی بیماریاں آتی ہیں اور قحط سالیاں پڑتی ہیں)

یہ بات واضح ہو گئی کہ سلطنت اپنے ابتدائی دور میں حکمرانی میں نرمی برتتی ہے اور ایک عام رواداری سے کام لیتی ہے۔ اگر سلطنت دینی نظریہ پر قائم ہے تو دین کا تقاضا اس کو اس پر مجبور کرتا ہے، ورنہ بدویت جو ہر سلطنت کے لئے طبعی شے ہے اس کو خوش اخلاقی اور حسن معاملگی پر قائم رکھتی ہے۔ جب سلطنت کا برتاؤ رعایا کے ساتھ قابل تحسین ہوتا ہے، تو رعایا کے دل میں امیدیں جوش مارتی ہیں اور وہ خوشی خوشی ملک پر پھیل پڑتے ہیں۔ ملک کی آبادی گنجان ہو جاتی ہے، توالد وتناسل بڑھ جاتا ہے۔ لیکن یہ سب کچھ رفتہ رفتہ ہوتا ہے، اور ایک یا دو صدی میں آبادی اس حد تک پہنچتی ہے۔ پھر جب دو صدیاں گذر جاتی ہیں، تو سلطنت کی عمر طبعی کنارہ پر آن لگتی ہے۔ ملک آبادی سے بھرپور ہوتا ہے اور دن بدن اس آبادی میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

ہمارے پچھلے بیان کو سامنے رکھتے ہوئے یہ شک نہ کیجئے کہ حکومت کے آخری ایام میں تو سلطنت کی طرف سے رعایا پر تشدد بڑھتا ہے، سخت گیری شروع ہوتی ہے، تو آبادی کیونکر بڑھے گی۔ بے شک پچھلا بیان اپنی جگہ صحیح ہے اور موجودہ بیان بھی۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ در حقیقت جب حکومت کی طرف سے ملک کی بھری آبادی پر تشدد کے پہاڑ ٹوٹنے لگتے ہیں اور پھر خراج میں کمی آنی شروع ہوتی ہے تو آبادی یقیناً کم ہونے لگتی ہے۔ مگر کم ہونے کے آثار عرصہ میں ظاہر ہوتے ہیں کیونکہ کمی رفتہ رفتہ ہوتی ہے ایک دم نہیں کہ اسی دم اس کا اثر ظاہر ہو۔ یہ اس لئے کہ امور طبیعیہ میں تدریج کا ہونا نہایت ضروری ہے۔ سلطنت کے آخری دور میں قحط سالی یوں بڑھ جاتی ہے کہ لوگ کاشتکاری سے ہاتھ کھینچ لیتے ہیں۔ اکثر تو اس لئے کہ حکومت اموال وخراج کی وصولی میں ظلم وتعدی سے کام لیتی ہے۔ یا اس سبب سے کہ سلطنت کی کمزوری کی وجہ سے بغاوت کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے اور رعایا تباہ وخستہ حال ہو جاتی ہے ور گھٹنے لگتی ہے۔ تو غلہ کے ذخیرے بھی کم ہو جاتے ہیں۔ در اصل کھیتی اور پھل خود ایک حال اور کیفیت پر قائم نہیں رہتے۔ زیادہ تر ان کی اچھائی برائی اور کمی زیادتی کا تعلق بارش کی کمی زیادتی سے ہے۔ اور بارش کبھی کم ہوتی ہے کبھی زیادہ، کبھی ہلکی کبھی تیز۔ غرض ایک حال پر قائم نہیں رہتی۔ اسی طرح کھیتی اور پھل بھی اپنی حالت بدلتے رہتے ہیں۔ کبھی ان کی پیداوار کم ہوتی ہے، کبھی زیادہ، کبھی عیب دار ہوتے ہیں اور کبھی بے عیب۔ لوگوں کا زیادہ تر بھروسہ غلہ کے ذخیروں پہ ہوتا ہے۔ اور انہیں پر نظریں رکھ کر وہ جیتے ہیں۔ اب جب غلہ کے ذخیرے کم ہو جاتے ہیں تو لوگوں کو قحط سالی کا خوف دامنگیر ہوتا ہے۔ غلہ کا بھاؤ بازار میں چڑھ جاتا ہے۔ نادار غریب بھوک سے مرنے لگتے ہیں۔ اور بعض سالوں میں تو ذخیرے بالکل ختم ہو جاتے ہیں۔ تو پھر تو امیر، غریب، خوش حال، بدحال سب ہی موت کا شکار ہو جاتے ہیں۔

وبائی بیماریوں کے زیادہ پیدا ہونے اور قتل وغارت کی زیادتی کے مختلف اسباب ہیں۔ ایک تو یہی قحط سالی کہ غلہ کی کمی یا نایابی کی وجہ سے لوگ بے موت مرنے لگتے ہیں۔ دوسرے سلطنت کی نازک حالت کی وجہ سے ملک میں فتنہ وفساد بکثرت رونما ہوتے ہیں اور قتل وغارت، مار دھاڑ شدت سے ہوتی ہے۔ یوں ملک میں کشتوں کے تودے لگ جاتے ہیں، قبرستان پٹ جاتے ہیں۔ [illegible] ان کے چھوٹ پڑنے کا اکثر وبیشتر سبب

یہ ہوتا ہے کہ کثرتِ آبادی کی وجہ سے ہوا مسموم اور زہریلی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ متعفن مادّے اور فاسد رطوبتیں مل کر اس کو خراب کر دیتی ہیں۔ اور جب ہوا خراب ہوتی ہے جو روحِ حیوانی کی غذا ہے تو مزاجِ حیوانی میں بھی خرابی رونما ہو جاتی ہے اب اگر ہوا بہت ہی بگڑ جائے تو پھیپھڑے کے امراض مثلاً طاعون وغیرہ پیدا ہو جاتے ہیں۔ اور اگر ہوا میں فساد کم ہو تو اخلاط میں عفونت پیدا ہو کر سخت قسم کا بخار پھیل پڑتا ہے اور اسی میں لوگ مرنے لگتے ہیں۔ اور متعفن مادّوں یا رطوباتِ فاسدہ کے پیدا ہونے کا سبب کثرتِ آبادی ہے، جو سلطنت کے آخری دور میں ہوتی ہے۔ کیونکہ سلطنت کے آغاز میں حکومت رعایا کے ساتھ نرمی برتتی ہے، حسنِ سلوک سے پیش آتی ہے، اور باج وخراج کا بوجھ ان پر ہلکا رکھتی ہے۔ تو ملک کی آبادی بھی دن دونی رات چوگنی بڑھتی ہے۔ اور پھر ملک آبادی سے بھر جاتا ہے۔

چنانچہ اصولِ حفظانِ صحت کے مطابق ضروری ہے کہ آبادی کے بیچ بیچ میں جنگل اور کھلے میدان چھوڑے جائیں تاکہ لوگوں کے مل جل کر رہنے سے ہوا میں جو فساد اور عفونت پیدا ہو، اس کو ہوا کھلی فضا کی طرف لے جائے اور پھر تازہ صحت بخش ہوا داخل ہو۔ یہی سبب ہے کہ جو شہر بہت زیادہ گنجان آباد ہیں، مثلاً مشرق میں مصر اور مغرب میں فاس، ان میں وبائی اور مہلک بیماریاں زیادہ تر پیدا ہوتی ہیں اور سخت تباہی مچاتی ہیں۔ اور جو آبادیاں کھلی کھلی آباد ہیں مثلاً دیہات یا چھوٹے قصبے، تو ان میں ایسی بیماریاں شاذ و نادر ہی کبھی سننے میں آتی ہیں۔ وَاللّٰہُ یُقَدِّرُ مَا یَشَآءُ۔

فصل اکیاون

(انسانی آبادی کے لئے کسی قانون کا ہونا لازمی ہے تاکہ اس کے ماتحت انسانی امور اصلاح پا سکیں)

یہ حقیقت بار بار واضح ہو چکی ہے کہ انسان کے لئے اجتماعی زندگی ناگزیر ہے جس کو ہم آبادی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور اجتماع ایک منصف حاکم کو چاہتا ہے تاکہ لوگ اپنے قضیئے جھگڑے اس کی طرف رجوع کریں، اور اسی سے انصاف کے طالب ہوں۔ اب اس حاکم کے فیصلوں کی بنا کبھی شریعتِ الٰہی پر ہوتی ہے جس کی اتباع انسانوں کو ثواب و اجر کا مستحق اور امیدوار ٹھہراتی ہے اور اس کی خلاف ورزی ان کو سزاوارِ عقاب و عتاب قرار دیتی ہے۔ اور کبھی اس حاکم کے فیصلوں کا مدار سیاستِ عقلی اور قانونِ وضعی پر ہوتا ہے جس کی پابندی میں انسانوں کو ان کے دنیوی مصالح اور فوائد نظر آتے ہیں۔ اور انہیں کے پیشِ نظر وہ قانون وضع کیا جاتا ہے۔ قانونِ شرعی دنیوی و اخروی ہر دو قسم کے نفعوں کو شامل ہوتا ہے۔ کیونکہ شارعِ اسلام مصالحِ عاقبت سے خوب واقف ہوتے ہیں۔ اور بندوں کی اخروی نجات کا قانون میں پورا پورا لحاظ رکھتے ہیں۔ بخلاف سیاستِ عقلی کے کہ وہ صرف دنیا کا نفع اپنے اندر رکھتی ہے۔ آپ سیاستِ مدنی کے نام سے جس چیز کو سنا کرتے ہوں گے، وہ اس زمرہ سے نہیں ہے۔ اور اس سے مراد ہماری بیان کردہ سیاستِ عقلی نہیں، بلکہ جس سیاست کے ماتحت اجتماعِ انسانی کا ہر فرد اپنے نفس و خلق کی ایسی اصلاح و درستی کرے کہ حکّام کی سرے سے احتیاج ہی نہ رہے، اس کو حکما سیاستِ مدنی کہتے ہیں نفسِ اجتماعِ انسانی کو "مدینۂ فاضلہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور جن قوانین کی اس اجتماعِ انسانی میں رعایت برتی جاتی ہو اس کا نام سیاستِ مدنی رکھتے ہیں۔ اور وہ قانون جو مصالحِ عامہ کا لحاظ رکھتے ہوئے اجتماع کے لئے وضع کیا گیا ہو اور جس کا تعارف ہم نے سیاستِ عقلی کے نام سے کرایا ہے، اُس کو حکما سیاستِ مدنی نہیں کہتے۔ پھر مدینۂ فاضلہ کا وجود بھی بہت ہی نادر اور بعید از وقوع ہے۔ بلکہ اس پر ان کی ساری گفتگو محض فرضی اور تقدیری ہے۔

سیاستِ عقلی دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک وہ جس میں عام انسانوں کی مصلحتوں کا بھی لحاظ رکھا جائے اور بادشاہ کی خصوصی مصلحتوں کا بھی۔ مثلاً یہ کہ اس کی حکومت صحیح بنیادوں پر کس طرح قائم ہو سکتی ہے۔ یہ سیاست حکمت کے اصولوں پر ترتیب دی جاتی ہے۔ اور اہل فارس اسی سیاست پر کاربند تھے۔ مگر اللہ تعالےٰ نے ہم کو شریعتِ اسلام سے نوازکر اور عہد خلافت کے ذریعہ قانون و سیاست فارس سے مستغنی کر دیا۔ کیونکہ احکام شرعیہ میں مصالح عام و خاص ہر دو کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے اور تمام ملکی احکام اس میں آ گئے ہوئے ہیں۔ پھر ہم کو علیحدہ قانون بنانے کی ضرورت ہی کیا پیش آئی۔ دوسری قسم سیاستِ عقلی کی خاص سلطان کی مصلحتوں سے متعلق ہوتی ہے کہ مثلاً اس کی سلطنت، قہر و دبدبہ سے کس طرح قائم ہو سکتی ہے۔ مصالح عامہ سے بحث اس میں بھی ہوتی ہے لیکن بالضمن نہ کہ بالاصالت۔ چنانچہ آجکل بھی بالتخصیص مذہب و ملت تمام بادشاہ اسی دوسری قسم سیاست سے کام لیتے ہیں۔ لیکن شاہانِ اسلام حتی الوسع شریعتِ اسلام کے تقاضے پورے کرتے ہیں۔ یہ قانون میں اس کا لحاظ ضرور کرتے ہیں۔ اسی لئے ان کے قوانین حکومت میں احکام شرعیہ بھی ملتے ہیں اور آداب خلقیہ بھی اور وہ قوانین بھی جن کو طبیعت اجتماع انسانی چاہتی ہے۔ ان کے قوانین میں شوکت و عصبیت کے تقاضوں کی بھی نہایت اہمیت کے ساتھ رعایت برتی جاتی ہے۔ ان میں شریعت کی اتباع فرض اور بعض مانی جاتی ہے۔ اور پھر حکماء کے آداب اور بادشاہانِ جشن کے سیر و عادات کی پیروی کا درجہ ہے۔ اس بارے میں بہترین قدیم یادداشت جو ہمارے پاس موجود ہے وہ طاہر بن الحسین کا خط ہے۔ جس میں وہ اپنے بیٹے عبداللہ بن طاہر کو مخاطب کرتا ہے۔ جبکہ اس کو مامون نے رقہ، مصر اور ان کے درمیانی علاقہ کا والی مقرر کیا تھا اس خط میں طاہر نے اپنے بیٹے کو ہر وہ نصیحت کی ہے جس کا وہ اپنے دورِ حکمرانی میں محتاج ہو سکتا ہے مثلاً آدابِ دینیہ، خلقیہ، سیاستِ شرعیہ و ملوکیہ وغیرہ۔ اس میں اس نے پاکیزہ اخلاق اور برگزیدہ خصائل و عادات کی طرف بہت رغبت دلائی ہے کہ ایک بڑے سے بڑا بادشاہ بھی ان کا محتاج ہے اور ان سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اور ایک معمولی باشندہ اور عامی انسان بھی ان کا حاجتمند ہے۔ خط کا مضمون اس طرح ہے:۔

اما بعد: دیکھو اس اللہ سے ڈرو جو یکہ و تنہا ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں۔ اس کے غیظ و غضب و ناراضگی سے ڈرتے رہو۔ اور سارا دن اپنی رعیت کی دیکھ بھال اور غور پرداخت کرو۔ صحت و عافیت میں آخرت کو کبھی نہ بھلاؤ اس عاقبت کو یاد رکھو جو تم پر آنے والا ہے۔ ان باتوں کو دھیان میں لاؤ جن پر تم کو نگاہ رکھنے کے ان کے بارے میں تم سے سوال کیا جائے گا اور تم سے بازپرس ہوگی۔ اور نظر ان کو خیال میں لاؤ۔ بلکہ ان کے مطابق عمل کرو اور تمام امورِ خیر پر کاربند رہو۔ اللہ تعالےٰ تم کو اپنے حفظ و امان میں رکھے گا اور آخرت میں اپنے دردناک عتاب اور دکھ والے عذاب سے بچائے گا۔ جان لو کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر بڑا احسان کیا ہے اور تم پر بڑی مہربانی فرمائی ہے کہ اپنے بندوں کی دیکھ بھال تمہارے ہاتھ میں رکھی ہے۔ تم پر واجب کیا ہے کہ تم ان کے ساتھ عدل و انصاف سے پیش آؤ اور اللہ تعالےٰ کے بتائے ہوئے حقوق و حدود پر ان کو کاربند رکھو۔ ان پر سے ان کی مصیبتیں دور کرنے کی کوشش کرو۔ ان کے ننگ و ناموس، ان کے عہدے و منصب، ان کی جانوں اور خاندانوں کی پوری پوری حفاظت کرو۔ غرض ان کو راحت و آرام پہنچانے کے ذمہ دار بن جاؤ۔ یاد رکھو اللہ تم سے ان چیزوں کے بارے میں بازپرس کرے جن کی پابندی تم پر فرض قرار دی ہے اور جن پر

تم کو آگاہ کرکے ان کے بارے میں تم سے جواب طلب کرے گا۔ اور پھر بعد میں تم جو کچھ کر چکے ہو اس پر تم کو مناسب بدلا دے گا۔ لہٰذا ان امورِ مذکورہ پر عمل پیرا ہونے کے لئے اپنی فہم، عقل اور بصیرت کی طاقتوں کو کھپا دو۔ اور تمہاری کوئی مشغولیت بھی ان کو عمل میں لانے سے مانع نہ آئے۔ سمجھو یہ تمہارا، بھلائی کا کام ہے۔ یہ تمہاری حالت کی صحیح اصلاح ہے۔ سب سے پہلے تم کو اسی پر بیدار کیا جائے گا۔ تم کو چاہئے کہ سب سے پہلے اپنے نفس کو نماز پنجگانہ کا عادی بناؤ اور اس پر ہمیشہ کاربند رہو۔ جماعت کے پابند رہو۔ سنتیں بھی ہرگز ترک نہ کرو۔ مثلاً وضو ٹھیک طریقہ سے کرو۔ وضو میں دھویا جانے والا کوئی عضو سوکھا نہ چھوڑو۔ اس کی ابتدا اللہ کے ذکر سے کرو۔ قرآن ٹھہر ٹھہر کر پڑھو رکوع، سجدہ و تشہد میں جلدی نہ کرو بلکہ بدن کو ٹھہراؤ۔ اور نماز میں اپنا دل و دماغ لگا دو۔ اور جو لوگ تمہاری صحبت میں ہیں یا ماتحت ہیں ان کو بھی انہیں امورِ خیر کا پابند بناؤ اور ان کا عادی کرو کیونکہ یہی نماز ہر برائی و ناشائستہ بات سے روک دیتی ہے۔ ان فرائض کی پابندی کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں کو اپنا شعار بناؤ آپ کے جیسے اخلاق سیکھ لو اور پھر آپ کے بعد جو سلف صالحین گذرے ہیں ان کے بھی نشاناتِ قدم پر چلو۔ جب تم کو کوئی مشکل درپیش ہو تو استخارہ کرو۔ تقوٰی اختیار کرو اور قرآن پاک میں جو امر و نہی، حلال و حرام کا حکم وارد ہے ان سے ذرہ برابر انحراف نہ کرو۔ پھر حدیث نبوی کو بھی ہرگز نہ بھلاؤ بلکہ اپنا لائحہ عمل بناؤ جو قدم بھی اٹھاؤ وہ اللہ کی خوشنودی کی خاطر ہو۔ اور اپنی پسندیدہ و غیر پسندیدہ باتوں میں انصاف کو ہاتھ سے نہ دو اور اس میں کسی اپنے پرائے کی رو رعایت نہ کرو۔ فقہ کو سیکھو اور اہلِ فقہ کی قدر و منزلت کرو۔ دین کو سیکھو اور دینداروں کی عزت و احترام کرو۔ کتاب اللہ کو پڑھو، سمجھو اور اس کا علم رکھنے والوں کی قدر دل میں بٹھاؤ۔ جان لو کہ انسان کو سب سے زیادہ زیب دینے والی صفت یہ ہے کہ وہ علم فقہ کو سیکھے سکھائے، پڑھے پڑھائے اور اس کی طلب میں لگا رہے۔ اور ہر ایسے امر کی تلاش میں رہے جو اس کو اللہ سے قرب نصیب کرے کیونکہ یہی چیز اس کی بھلائی کی پوری پوری نشانی ہے بھلائی کی طرف اس کی رہنما و مشیر ہے۔ اور یہی اس کو گناہوں اور مہلک باتوں سے بچاتی ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی توفیق شاملِ حال ہو تو اس کی معرفت کے راستے انسان پر کھلتے چلے جاتے ہیں اس کی بڑائی دل میں بیٹھتی چلی جاتی ہے۔ آخرت کے بڑے درجے پانے کا مستحق بنتا ہے۔ بلکہ دنیا میں بھی جب تمہاری نیکی سب لوگوں پر کھلے گی تو تمہارے حکم کو وہ سر آنکھوں پر رکھیں گے اور تمہارے غیظ و غضب سے ڈریں گے۔ تم سے مانوس رہیں گے۔ تمہارے عدل و انصاف پر ان کو پورا بھروسہ ہوگا۔ اور تم اپنے تمام کاموں میں میانہ روی اختیار کرو۔ کیونکہ اس سے زیادہ نفع بخش، امن و حفاظت کی ذمہ دار اور فضیلت و بزرگی کی نشانی کوئی چیز نہیں۔ امور میں اعتدال ہی انسان کو بھلائی و بزرگی کی طرف لے جاتا ہے۔ اور بھلائی توفیقِ ایزدی کی نشانی ہے۔ اور توفیق سعادت کی طرف رہنمائی کرتی ہے بلکہ خود دین و سنتِ رسول کا قرار اسی اعتدال سے ہے۔ اور دنیا کی اصلاح کا بھی اسی پر مدار ہے

آخرت بنانے میں ذرہ برابر کوتاہی نہ کرو۔ اور اجر و ثواب کو ہاتھ سے نہ جانے دو۔ نیک عملی و نیک چلنی خوش اطواری و خیر طلبی، دوسروں کی مدد اور ان کے ساتھ ہمدردی اور زیادہ سے زیادہ بھلائی کے لیے کوشش و جد جہد کی عادت ڈالو۔ اور ہر عمل میں اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور اس کی رضامندی پیش نظر رکھو۔ آخرت میں اولیاء اللہ کی صحبت و معیت کے خواہشمند رہو۔ کیا تم کو اتنا پتہ نہیں کہ دنیوی امور میں میانہ روی عزت بخشتی ہے گناہوں سے بچاتی ہے اور تمہارے کاموں کی اصلاح ہر خیر خواہ اور ناصح سے زیادہ کرتی ہے۔ لہٰذا میانہ روی کو ضرور اختیار کرو اور اس سے ہدایت حاصل کرو۔ تمہارے سب کام بنتے چلے جائیں گے۔ تمہارے اختیارات بڑھیں گے۔ اور تمہارے ہر خاص و عام معاملہ سنور جائیں گے۔ اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرو۔ تمہاری رعیت کی گردن تمہارے سامنے جھکی رہے گی۔ سب کاموں میں اللہ ہی کا وسیلہ ڈھونڈو۔ تم پر جو اس کی نعمت ہے وہ باقی رہے گی۔ جس کو تم کوئی کام سپرد کرو اس میں اس پر کوئی اتہام نہ لگاؤ۔ جب تک حالات کی خوب تحقیق و تفتیش نہ کر لو۔ کیونکہ پاک دامنوں کو متہم کرنا اور ان کے بارے میں بدظنی کرنا سب سے بڑا گناہ ہے۔ لہٰذا اپنے ساتھیوں کے متعلق حسن ظن رکھو بدظنی کے خیالات دل سے نکال پھینکو تاکہ وہ اپنی ذمہ داری کے کاموں کو محنت و مشقت اور دلجمعی سے انجام دیں۔ اللہ کے دشمن شیطان کو بہکانے کا موقع نہ دو وہ تمہاری ذرا سی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر بدظنی کی بے کلی تمہارے دل میں پیدا کرتا ہے۔ اور یوں تمہاری زندگی کی لذت کو بدمزہ کر دیتا ہے۔ یاد رکھو کہ حسن ظن سے ایک قوت و راحت محسوس کرو گے جس سے تمہارے کام حسب منشا طے پائیں گے اور لوگ تم سے محبت کرنے پر مجبور ہوں گے اور سارے کام باحسن وجوہ انجام پائیں گے۔ لیکن اپنے ساتھیوں کے ساتھ حسن ظن رکھنے اور اپنی رعایا کے ساتھ رفق و نرمی سے پیش آنے کے یہ معنی بھی نہیں کہ ان کے معاملات کی تحقیق و تفتیش ہی نہ کی جائے اور دوستوں کے کار و بار سے سروکار ہی نہ رکھا جائے یا رعیت کے حالات و حوائج سے غفلت برتی جائے۔ رعایا کی ذمہ داریوں کا بوجھ تمہارے لئے دیگر امور کی ذمہ داریوں سے آسان تر ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ بوجھ دین کی حقیقت کو بھی برقرار رکھتا ہے اور سنت بھی اس سے زندہ ہوتی ہے۔ پھر ایک بار اور سن لو کہ ان سب امور میں خلوص نیت درکار ہے۔ بغیر اخلاص کے کچھ نہیں۔ اور اپنے نفس کی اصلاح میں ایسے منہمک ہو کر لگ جاؤ کہ گویا آخرت میں صرف تجھی سے تمہارے اعمال کے بارے میں سوال اٹھے گا۔ تمہارے اچھے اعمال پر تم کو ثواب و اجر دیا جائے گا۔ اور تمہاری لغزشوں پر تمہاری گرفت ہوگی۔ البتہ اللہ تعالیٰ نے دین کو حفاظت و عزت کا ذریعہ بنایا ہے۔ اور جو دین کی پیروی کرتا ہے اس کو بلند مرتبہ پر پہنچاتا ہے۔ اور جن پر تمہاری سیاست چلتی ہو، یا جو تمہاری نگرانی اور دیکھ بھال میں ہوں، ان کو بھی دین کے راستہ پر چلاؤ اور ہدایت کے راستہ پر لگاؤ، اور خود اپنے آپ کو بھی نہ بھلاؤ۔ جرائم پیشہ لوگوں پر بمطابق جرم و قصور سزائیں جاری کرو۔ نہ سزا سے درگذر کرو، نہ ان میں نرمی روا رکھو، نہ اس کو ٹالو۔ کیونکہ اس میں کمزوری تمہارے حسن ظن میں رخنہ ڈالے گی۔ اور اپنے کاموں میں سنت نبوی کی پیروی کرو، اور بدعات و شبہات سے بچو۔

تو دین بھی تمہارا محفوظ رہے گا اور تمہاری غیرت و حمیت اور مردانگی بھی برقرار رہ سکے گی۔ عہد کی پابندی کرو اور وعدہ کا ایفاء نیکی کی طرف ہمیشہ مائل رہو، اور بدی کا بدلہ نیکی سے دو۔ اپنی رعایا کے عیب سے چشم پوشی کرو۔ اور زبان کو جھوٹ اور بہتان سے بچاؤ اور چغل خوروں کو بری نظر سے دیکھو۔ تمہارے دنیا اور آخرت کے کاموں کی ابتری کی پہلی نشانی یہ ہے کہ تم جھوٹوں کو پاس بٹھاؤ اور جھوٹ پر ان کو اور جرأت دلاؤ۔ جھوٹ سے دراصل گناہ کا آغاز ہوتا ہے اور چغلی اور بہتان سے اس کی انتہا۔ چغلی سننے والا دوست سے محروم ہوتا ہے اور چغلی کھانے والا یار و مددگار سے۔ اور اس کا کوئی کام نہیں بنتا۔ صلاحیت پذیر اور راستبازوں کو دل سے چاہو اور شریفوں کی بھی عزت کرو۔ کمزوروں کو ڈھارس دلاؤ اور اعزاء کے ساتھ صلہ رحمی سے کام لو۔ اور اس عمل میں اللہ تعالیٰ ہی کی خوشنودی مدنظر رکھو اور اسی کے فرمان کی اس کو تعمیل جانو۔ اس سے آخرت کے اجر و ثواب کے امیدوار رہو۔ بری خواہشات اور ظلم سے اپنے دامن کو بچائے رکھو اور ان کی طرف مطلق دھیان نہ دو بلکہ اپنی رعایا سے برملا کہہ دو کہ مجھ کو ذرہ برابر ظلم گوارا نہیں ہے۔ سیاست رانی کے وقت انصاف کو ہاتھ سے نہ دو۔ اور سارے معاملات میں حق کے علم بردار رہو۔ اور اس معرفت کو حاصل کرو جو تم کو راہ ہدایت تک پہنچائے۔ غصہ کے وقت اپنے نفس کو قابو میں رکھو اور حلم و وقار کو کبھی نہ چھوڑو۔ جب کسی کام کو کرنے بیٹھو تو خود رائی، طیش اور تیزی کو اپنے پاس نہ آنے دو۔ خبردار رہو کسی امر میں یہ نہ کہنا کہ میں صاحب الرائے ہوں جو چاہوں کر سکتا ہوں۔ کیونکہ ایسا قول تمہاری رائے کی کمزوری اور خدا پر تمہارے یقین نہ ہونے کی کھلی نشانی ہے۔ نیت میں خلوص رکھو اور خدا پر بھروسہ کرو۔ یہ جان لو کہ سارا ملک اللہ ہی کا ہے جس کو چاہتا ہے دیتا ہے اور جس سے لینا چاہتا ہے لے لیتا ہے۔ تم کسی صاحب نعمت سے اس کی نعمت اس قدر جلد چھنتی ہوئی اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر غصہ گرتا ہوا نہیں پاؤ گے جس قدر جلد سلاطین اور صاحب دولت اشخاص سے ان کی نعمتیں چھن جاتی ہیں۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کا نشانہ بنتے ہیں۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں و احسانوں کی پے در پے ناشکری کریں۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو ان پر فضل و کرم فرمایا ہے، اس سے غلط فائدہ اٹھائیں۔ حرص و لالچ سے نفس کو بچائے رکھو۔ بس بھلائی اور تقویٰ کو ہی تم اپنا خزانہ و ذخیرہ سمجھو۔ اور رعیت کی اصلاح، ملک کی آبادی، معاملات رعیت کی دیکھ بھال اور ان کی جانوں کی حفاظت اور مظلومین کی دادرسی کو ہی اپنی ساری دولت سمجھو۔ یہ بات ذہن نشین کر لو کہ مال جب خزانوں میں جمع کر لیا جائے تو وہ بڑھتا نہیں اور جب اس کو رعیت کی فلاح و بہبود کے کاموں میں لگا دیا جائے۔ اس سے ان کی حقوق رسی کی جائے۔ اور ان کے خطرات ان پر سے دور کئے جائیں۔ تو جمع شدہ دولت بڑھتی ہے اور پاک ہوتی ہے۔ ملک سرسبز و شاداب ہوتا ہے اور زمانہ میں خوش حالی پھیلتی ہے اور عزت اور نفع کے راستے کھلتے ہیں۔ تمہارے خزانوں کی دولت کا مصرف یہ ہو کہ وہ اسلام کی اشاعت اور اہل اسلام کی فلاح و بہبود میں اٹھے۔ اور تم سے پہلے جو امیر المؤمنین ہوئے ہیں، ان کے دوستوں کے حقوق پورے پورے ادا کرو۔ ان کے حصوں میں کمی نہ آنے دو۔ ان کے حالات اور معاشی کیفیات کی دیکھ بھال رکھو۔ اگر تم نے ایسا کیا تو موجودہ نعمت برقرار رہے گی اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے نعمت میں روز بروز زیادتی ہوتی رہے گی۔ تم بآسانی خراج اور دیگر مال رعیت وصول کر سکو گے۔ اور جب سب کی گردنیں تمہارے احسان و عدل سے دبی ہوں گی تو وہ تمہارے بے دام غلام ہو جائیں گے۔ اور جو کچھ تم چاہو گے وہ خوشی خوشی کریں گے۔ غرض ان تمام امور مذکورہ میں ہم نے جو حدود قائم کر دی ہیں ان پر اپنے نفس کو مضبوطی سے جمائے رکھو اور اس میں زیادہ سے زیادہ حصہ لینے کی کوشش کرو۔ یہ خوب جان لو کہ بقا اسی مال کو ہے جو اللہ کے راستہ میں اٹھایا جائے۔ شکر گذاروں کا حق

پہچانو اور ان کی حق رسی کرو۔ آور دیکھو دنیا اور اس کے ناز و نعمت تم کو آخرت کی ہولناکی سے غافل نہ کر دیں کہ پھر کہیں اپنے فرائض کی ادائیگی میں سستی و کاہلی برتنے لگو۔ کیونکہ سستی کوتاہی عمل کا باعث ہوتی ہے۔ اور کوتاہی سرمایہ مصیبت اور بلا کی لاتی ہے۔ جو کام کرو اللہ کے لئے کرو اور اسی سے ثواب کی امید رکھو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے احسانات تم پر بہت ہیں۔ اس کی نعمتوں پر شکر گذار رہو اور ذرہ نہ ڈگمگاؤ۔ اللہ تعالیٰ اپنے احسان و فضل کو تم پر بڑھا دے گا۔ اللہ تعالیٰ کی یہ عادت جاریہ ہے کہ وہ اپنے شکر گذار اور محسن بندوں کے شکر کے موافق ان پر اپنے احسانات بڑھاتا رہتا ہے۔ کسی گناہ کو حقیر نہ جانو کبھی حاسد کی طرف رخ نہ کرو۔ کبھی بدکار پر ترس نہ کھاؤ۔ کبھی ناشکرے سے میل نہ کرو۔ کبھی دشمن سے بے پرواہی نہ برتو۔ کبھی چغل خور کو سچا نہ جانو۔ کبھی غدر پیشہ پر بھروسہ نہ کرو۔ کبھی فاسق سے رشتہ دوستی نہ جوڑو۔ کبھی گمراہ کی پیروی نہ کرو دنیا کی مدح سرائی نہ کرو۔ کبھی انسان کو حقیر نہ جانو۔ کبھی فقیر سائل کو بغیر دیئے واپس نہ کرو۔ باطل بات کو اچھی نظر سے نہ دیکھو۔ مسخروں سے رخ نہ ملاؤ۔ عہدہ خلافی نہ کرو۔ فخر و گھمنڈ نہ کرو۔ غصہ سے کام نہ لو۔ امید کو نہ توڑو۔ اکڑ کر نہ چلو۔ آخرت کی دوستی میں کوئی کمی نہ کرو۔ چغل خور کو نظر اٹھا کر نہ دیکھو۔ کسی ظالم سے ڈر کر چشم پوشی نہ کرو۔ آخرت کا ثواب دنیا میں نہ مانگو فقیہوں سے مشورہ لو۔ حلم کا اپنے نفس کو عادی بناؤ۔ تجربہ کاروں، عقلمندوں اور صاحب الرائے والحکمۃ لوگوں سے کچھ سیکھو۔ اپنے مشورہ میں عیاش اور بخیلوں کو شامل نہ ہونے دو۔ نہ ان کی بات پر کان دھرو۔ کیونکہ ان کا ضرر ان کے نفع سے بڑھ کر ہے۔ یاد رکھو بخل سے بڑھ کر جلد رعایا کے کاموں میں فساد پیدا کرنے والی کوئی عادت نہیں۔ خوب سمجھ لو کہ جب تم حریص ہو گے تو زیادہ لو گے، کم دو گے۔ جب تمہاری یہ کیفیت ہو گی تو تمہارے کام بہت ہی کم بنیں گے، زیادہ تر بگڑیں گے۔ کیونکہ رعایا کی محبت تمہارے ساتھ اسی وقت قائم رہ سکتی ہے کہ تم ان کے مالوں سے ہاتھ کھینچو اور ظلم چھوڑو۔ اپنے خالص دوستوں کے ساتھ مہربانی و داد و دہش سے پیش آؤ اور بخل سے اپنے دامن کو بچاؤ۔ اس لئے کہ بخل ہی پہلا گناہ ہے جس میں انسان نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور گنہگاری نزدیکی اور قربت ایسی ہے جیسے آگ کے شعلہ کی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جو لوگ بخل سے بچتے ہیں وہ فلاح پائیں گے، لہٰذا جائز موقعوں پر سخاوت سے کام لو۔ اور تمام مسلمانوں کو اپنی ذات سے فیض پہنچاؤ۔ اور اس کو یقین جانو کہ بندوں کے تمام عملوں میں سخاوت ہی افضل عمل ہے۔ اس لئے سخاوت کی عادت ڈالو۔ ابرار کار بند رہو اور اسی پر اپنا عقیدہ رکھو۔

فوج کے دفاتر و مراتب کی جانچ پڑتال کرو۔ ان کو رزق دل کھول کر دو۔ ان کی معاش میں فراخی پیدا کرو۔ اس سے اللہ تعالیٰ ان کے فقر و فاقہ کو بھی دور کرے گا اور تمہارے کام بھی ان سے خوب نکلتے جائیں گے وہ سچے دل سے اور خوشی خوشی تمہاری اطاعت کریں گے۔ بادشاہ کے لئے یہ کیا کم سعادتمندی ہے کہ بادشاہ اپنی فوج و رعایا پر رحمت و شفقت کرنے والا ہو۔ انصاف و عدل سے ان کے ساتھ برتاؤ رکھتا ہو۔ اور داد و دہش کا ہاتھ ان پر کھولے ہوئے ہو۔ جب نیک و بد کی حقیقت تمہارے سامنے کھل گئی تو سیاست کے نیک پہلو کو پیش نظر رکھو اور اس پر عمل پیرا ہو اور بد سے پرہیز کرو، اور گریزاں رہو۔ اللہ نے چاہا تو کامیابی اور فلاح پاؤ گے۔ یہ بھی ذہن میں بٹھا لو کہ جہاں اسباب خارجی کی دال نہیں گلتی وہاں صرف قضائے الٰہی کارفرما ہوتی ہے۔ کیونکہ وہی دنیا میں ایسی ترازو ہے جس سے لوگوں کے حالات تولے اور پرکھے جاتے ہیں۔ اور عمل و فیصلہ میں انصاف کا لحاظ رکھنا رعایا کی حالت کو ٹھیک کر دیتا ہے۔ راستے پر امن ہو جاتے ہیں۔ مظلوم اپنی داد کو پہنچتا ہے۔ لوگ اپنے اپنے حقوق لیتے ہیں۔ زندگی سنورتی ہے۔ طاعت کا حق ادا کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے

عافیت و سلامتی نصیب ہوتی ہے۔ دین مضبوطی سے قائم ہوتا ہے۔ سنن و شرائع اسلامی کا رواج پڑتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے حکم احکام کے سختی سے پابند ہو۔ شر و فساد سے بچتے رہو۔ حدود الٰہی کے قائم کرنے کا حکم صادر کرو۔ عجلت سے کام کم لو بچینی، تنگدلی اور اضطراب کو پاس نہ آنے دو۔ اپنی قسمت پر صابر و شاکر رہو۔ اپنے تجربہ سے فائدہ اٹھاؤ۔ تمہاری خاموشی معنی خیز ہو۔ تمہاری گفتگو سیدھی سچی ہو۔ دشمن کے ساتھ انصاف کرو۔ شبہ کے وقت خوب سوچ سمجھو۔ دلیل و حجت کو خوب سنو۔ رعیت میں سے کسی کے کام میں دوستی یا رواداری کا لحاظ نہ کرو۔ کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہ ڈرو۔ بردبار رہو۔ تسلی رکھو۔ سوچ بچار سے کام لیا کرو۔ دیکھو سوچو سمجھو۔ عبرت پکڑو۔ اپنے رب کے سامنے جھکو اور اپنی رعایا کے ساتھ محبت و پیار سے پیش آؤ۔ اپنے نفس کے معاملہ میں حق کا پاس کرو۔ قتل کرنے میں جلدی نہ کرو۔ کیونکہ ناحق کسی کو قتل کر دینا اللہ تعالیٰ کے نزدیک گناہ عظیم ہے۔ اور خراج کی پوری نگرانی کرو کہ رعیت کی کمر اسی سے مضبوط ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اسلام کے لئے عزت و بلندی کا سبب بنایا ہے۔ مالکان خراج کو اس سے وسعت، و مدافعت کی طاقت بخشی ہے۔ اللہ اور مومنین کے دشمنوں کے لئے جلنے بھننے کا اس کو ذریعہ بنایا ہے۔ اور اس کو دشمن کفار کی ذلت و رسوائی کا ذریعہ بنایا ہے۔ لہذا اپنے اصحاب میں اس کو تقسیم کرتے وقت حق و انصاف و مساوات کو پیش نظر رکھو۔ کسی شریف کو اس کی شرافت کی وجہ سے، کسی امیر کو اس کی امارت کی وجہ سے، کسی کاتب کو اس کی کتابت کی وجہ سے یا اور کسی خواص یا حاشیہ نشین ہونے کی وجہ سے اس سے بری نہ کرو۔ حیثیت سے زائد کسی پر بوجھ نہ ڈالو۔ ناقابل برداشت تکلیف کسی کو نہ دو۔ غرض سب کو حق پر چلاتے رکھو۔ اس سے وہ دلجمعی کے ساتھ رہیں گے۔ اور خوشی کے ساتھ زندگانی گذاریں گے۔ خوب سمجھ لو کہ جب سے تم والی بنے ہو۔ تم سب کے خزانچی بھی ہو محافظ بھی تم سب کے نگراں بھی ہو اور سرپرست بھی۔ تمہارے ماتحتوں کو رعیت اسی لئے کہا گیا کہ تم ان کے لئے بمنزلہ گڈریے کے ہو اور ایک راعی کی سی حیثیت رکھتے ہو۔ اپنے زائد از ضرورت مال میں سے وہ جو کچھ تم کو دیں، وہ لو اور اس کو انہیں کے کاموں کی درستی اور ان کے کاموں کی اصلاح میں صرف کرو۔ اور ان پر ایسے اشخاص نگران و حاکم مقرر کرو جو اصابت الرائے والتدبیر ہوں۔ تجربہ کار اور واقف کار ہوں۔ حکمرانی اور سیاست سے خوب واقفیت رکھتے ہوں اور عملی میدان میں بھی اس میں ماہر و مشاق ہوں۔ ان پر رزق کے دروازے کھول دو۔ کیونکہ وہ حقوق جو ولایت کے توسط سے تم پر عائد ہوتے ہیں اور ان کی رعایت تمہارے ہی ذمہ ہے، ان میں مذکورہ امر کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ اس لئے کوئی مشغولیت اور کوئی مصروفیت تمہیں اس کو عمل میں لانے سے نہ روکے۔ اگر تم نے اس پر عمل کر لیا اور اس کا حق واجب ادا کر دیا تو اپنے رب کی طرف سے زیادہ سے زیادہ نعمت کے مستحق بنو گے۔ تمہارے کام بنتے چلے جائیں گے۔ اور ادھر رعیت تم پر قربان اور فدا ہوگی۔ اور پوری کامرانی و فلاح تم کو نصیب ہوگی۔ اور ان سب کے نتیجہ میں تمہارا شہر خیر و برکات سے مالا مال ہوگا۔ تمہارے اطراف کی آبادی بڑھے گی۔ ملک سرسبز و شاداب ہوگا۔ خراج میں زیادتی ہوگی۔ مال میں فراوانی ہوگی۔ اور پھر ان حالات میں تمہاری فوج کی حالت بھی سنور جائے گی۔ عام لوگ تم سے خوش رہیں گے۔ کیونکہ تمہارے ہاتھوں ان پر دولت برسے گی۔ دشمن تک تمہاری سیاست اور تمہارے انصاف کے گیت گائیں گے۔ غرض تمہارے ہر کام میں عدل چمکے گا۔ قوت و شوکت اس سے ٹپکے گی۔ لہذا نہایت شوق و سرگرمی سے اس نصیحت پر عمل پیرا ہو اور ہر چیز پر اس کو اہمیت دو۔ اللہ نے چاہا تو تمہارے کاموں کے اچھے نتائج رونما ہوں گے۔ اپنے علاقہ کے ہر شہر میں ایک امین مقرر کرو جو تمہارے عاملوں کے حالات و کوائف و اعمال سے تم کو ایسا باخبر رکھے گویا تم اپنے ہر عامل کے کام کو بنفس نفیس دیکھ رہے ہو۔ اپنے عاملوں کو جو بھی حکم دو، اس کے نتائج

پر پوری طرح غور کر لو۔ اگر اس میں سلامتی و عافیت دیکھو اور اس سے کوئی مصیبت ٹلتی اور کوئی خوبی ملتی نظر آئے تو اس کو نافذ کر دو۔ ورنہ حکم کو روکے رکھو اور اہل الرائے و العقل سے اس کے بارے میں مشورہ لو۔ پھر جو بات طے ہو وہ کرو۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک بات کو سوچتا ہے، تولتا ہے۔ پھر اس کو اپنی رائے کے مطابق عمل میں لاتا ہے۔ مگر اس میں سراسر دھوکا نظر آتا ہے۔ اس لئے اگر نتائج پر غور نہ کیا جائے تو ہلاکی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، کام علیحدہ بگڑتا ہے۔ لہٰذا جس چیز کا ارادہ کرو، اس میں اپنی پوری سمجھ سے کام لو۔ اور پھر اللہ سے مدد مانگتے ہوئے پوری قوت و اعتماد سے اس میں لگ جاؤ۔ اپنے تمام کاموں میں استخارہ کیا کرو۔ آج کا کام آج ہی کر لو۔ اس کو کل پر نہ چھوڑو۔ کام بذات خود کرو۔ آج کا کام اگر تم نے کل پر ٹالا تو کل علیحدہ کام ہوں گے۔ جو ٹالے ہوئے کام کو نہیں کرنے دیں گے۔ اگر دونوں کام انجام دو گے تو تھک کر بیمار پڑ جاؤ گے اور جب ہر روز کا کام روزانہ کر لو گے تو بدن کو بھی سکھ ملے گا، دل کو بھی چین ہوگا اور تمہاری طاقت و قوت برقرار رہے گی۔ جو شریف، صاحب فضیلت، اشخاص کی طبیعت اور خصلت کی جانچ پڑتال کر لو۔ ان کی محبت اپنے ساتھ پاؤ! وہ نیک مشورہ سے تم کو کبھی نہ بھولیں۔ اور تمہارے کام کی دیکھ بھال کریں تو دوستی کے لئے ان کو چھانٹ لو اور ان پر احسان و کرم کی بارش کرو۔ ان میں سے حاجتمندوں کی حاجت روائی کرو۔ ان کے بار کو برداشت کرو۔ ان کے حال کی اصلاح کی فکر کرو تاکہ ان کو کسی اور دوست کی حاجت نہ رہے۔ فقراء و مساکین اور وہ بے کس لوگ جو اپنی داد تم تک نہ پہنچا سکیں یا اپنے حقوق سے خود ہی بے خبر ہوں۔ ان کے دریافت حال کے لئے اپنی پوری توجہ لگا دو۔ تمہاری رعیت میں سے جو صلاح کار ہوں، ان کو اس کام پر مقرر کرو کہ وہ اس قسم کے حاجتمندوں کی حاجات اور حالات تم تک پہنچائیں تاکہ تم کو موقع ملے کہ تم ان کے حالات کی اصلاح کرو۔ یتیموں، بیواؤں اور دکھی لوگوں کا پتہ لگاؤ اور امیر المومنین کے عمل کے مطابق بیت المال سے ان کے وظیفے مقرر کرو تاکہ ان پر شفقت کا اظہار ہو۔ اور صلہ رحمی کا تم ثبوت دے سکو۔ اس عمل سے اللہ تعالے ان کی زندگی کو بھی خوشگوار کرے گا اور تمہاری دولت میں برکت و زیادتی نصیب فرمائے گا۔ اندھوں اور اپاہجوں کے لئے بیت المال سے وظائف مقرر کرو۔ اور وظائف کی فہرست میں حاملین قرآن و حفاظ کا درجہ پہلے رکھو اور زیادہ دو۔ اور مریضوں کے لئے شفاخانے کھولو۔ اور شفیق تیمارداروں اور حاذق طبیبوں کا انتظام کرو جو ان کی بیماریوں کا علاج کریں۔ اور ان کی ساری ضروریات مہیا کرو۔ لیکن یہ بھی خیال رکھو کہ بیت المال پر اسراف اور فضول خرچی کا بوجھ نہ پڑنے پائے کیونکہ لوگوں کے جب حقوق ادا کر دیئے جائیں اور ان کی بڑی سے بڑی خواہشات پوری کر دی جائیں تو وہ اس پر بھی خوش نہیں ہوتے۔ اور جب تک اپنے والیوں کے سامنے اپنی حاجتوں کے رونے نہ روئیں، خوش نہیں ہوتے۔ صرف اسی لالچ سے کہ اور زیادہ ملے اور زیادہ نرمی برتی جائے۔ بسا اوقات لوگوں کی طرف سے جا و بے جا فرمائشوں کا ایسا ہجوم ہوتا ہے کہ بیچارہ نگران بھی تھک مرتا ہے، اور اس کی عقل بھی پریشان ہو جاتی ہے۔ اور جو شخص عدل کی طرف یوں رغبت کرتا ہے کہ وہ اس کے فوائد دنیا میں اور اس کا اجر و ثواب آخرت میں پہچانتا ہے، وہ اس شخص کے ہم مرتبہ نہیں بلکہ گھٹیا ہے جو صرف قرب الٰہی کی لالچ اور اس کی رحمت کی طلب میں عدل کو پسند کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اور کوئی غرض نہیں رکھتا۔

لوگوں کو حاضری کی عام اذن عام دو اور بے حجابانہ ان سے کھل کر ملو۔ ان سے ملتے وقت اپنے ہوش و حواس ٹھکانے رکھو۔ ان کے سامنے بچھ جاؤ۔ ان کے سامنے خندہ پیشانی سے رہو۔ جواب و سوال اور بول چال میں شیریں بیان شیریں زبان رہو۔ بخشش و کرم سے ان پر مہربان رہو۔ جب لوگوں کو کچھ دو تو فراخ دلی اور خوش دلی سے دو اور محض

اخلاقی پہلو اور اجر طلبی پیش نظر رکھو اور ان کو کبیدہ خاطر نہ کرو۔ نہ ان پر احسان جتاؤ۔ کیونکہ یہ تو ایک نفع بخش تجارت ہے جو انشاء اللہ اپنا نفع دے کر رہے گی۔ اور پرانے زمانہ میں قدیم قوموں میں جو سلاطین و امراء گذر چکے ہیں، ان کے حالات سے عبرت لو اور امور دنیا میں ان سے کوئی سبق حاصل کرو۔ پھر اپنے تمام حالات میں بھروسہ صرف اللہ ہی پر رکھو۔ اس سے محبت کا رشتہ جوڑو اس کی بھیجی ہوئی شریعت اور سنت نبوی پر عمل پیرا ہو۔ اس کے دین اور کتاب کا دنیا میں پرچار کرو۔ اور ان کے خلاف ایسی حرکتیں جو اللہ تعالےٰ کے غصہ کو بھڑکا دیں ہرگز ہرگز نہ کرو۔ تمہارے عامل جو مال جمع کرتے ہیں اور جو کچھ خرچ کرتے ہیں، ان کی دیکھ بھال رکھو کہ وہ کہاں کہاں سے آتا ہے اور کہاں کہاں جاتا ہے۔ تم نہ حرام مال کماؤ اور نہ پیسہ کو اسراف میں اڑاؤ۔ عالموں کی مجلسوں میں زیادہ بیٹھا اٹھا کرو۔ ان کے مشوروں اور مجلسوں میں شریک ہوا کرو۔ تمہاری خواہش ہونی چاہئے کہ سنت رسول کی خود بھی پوری اتباع کرو اور اس کو دنیا میں بھی پھیلاؤ۔ اچھے و برگزیدہ اخلاق سیکھو۔ تمہارے یار غار خواص ایسے ہونے چاہئیں کہ اگر وہ تم میں کوئی عیب پائیں تو تم کو اس پر آگاہ کرنے میں تمہارا رعب ان کو نہ روکے۔ بلکہ پوشیدگی میں یا برملا تم کو ٹوکیں اور اس کی برائی کو تم پر ظاہر کریں۔ تمہارے اس قماش کے دوست حقیقت میں تمہارے خیرخواہ و خیراندیش اور صحیح معنی میں ہمدرد ہیں۔ اپنے عاملوں اور کاتبوں کے کاموں کی دیکھ بھال رکھو۔ ان میں سے ہر ایک کے لئے خاص خاص وقت مقرر کرو تاکہ وہ اس وقت تمام امور سلطنت و حالات رعیت تمہارے سامنے رکھیں اور تم کو پڑھ کر سنائیں۔ ادھر تم گوش ہوش سنبھال کر عقل و فہم درست کرکے بیٹھو اور معاملات پیشی میں بار بار غور کرو۔ اب جو حق و انصاف کا تقاضا ہو وہ کر گذرو۔ اور اللہ تعالےٰ سے اس میں خیر کی دعا مانگو۔ اور جو معاملہ حق کے خلاف معلوم ہو، اس کی پھر تحقیق کرلو اور اطمینان پیدا کرو۔ اور جو بھلائی تم انجام دو، اس کا کوئی احسان نہ رعایا پر جتاؤ نہ کسی اور پر۔ اور کسی سے کوئی آرزو نہ رکھو، سوائے اس کے کہ وہ وفا سے کام لے۔ سلامت روی اختیار کرے اور سلطنت کے کاموں میں مدد و معاونت کرے۔ اور اسی مقصد کے لئے احسان و کرم کرو۔

میرے اس خط کو سوچو، سمجھو اور اس کی نصیحتوں پر عمل پیرا ہو۔ اپنے تمام کاموں میں اللہ پر بھروسہ کرو اور اسی سے خیر و بھلائی کے طالب رہو۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ ہمیشہ صلاح کار لوگوں کے ساتھ رہتا ہے۔ تمہاری سب سے بڑی خواہش یہ ہونی چاہئے کہ اللہ تعالےٰ تم سے خوش ہو، دینی نظام دنیا میں قائم ہو، دینداروں کو عزت نصیب ہو، قوم میں انصاف و عدل صلاح کاری و نیک اطواری کا چلن ہو۔ اور میں دست بدعا ہوں کہ اللہ تعالےٰ تمہاری مدد فرمائے۔ اپنی توفیق تمہارے شامل حال رکھے اور تم کو ہدایت و نیک بختی نصیب کرے۔ وَالسَّلَامُ۔

تاریخ دانوں کا کہنا ہے کہ یہ خط جب شائع ہوا ہے تو لوگوں کو اس کا مضمون بہت ہی پسند آیا۔ اور جب یہ مامون کے سامنے پڑھا گیا تو مامون نے کہا کہ واقعی طاہر نے کوئی بات نہیں چھوڑی جس کے بارے میں اس نے نصیحت نہ کی ہو۔ کیا امور دنیا اور کیا امور دین۔ ملک و رعیت کی اصلاح کے لئے تدبیر و سیاست بھی سکھائی۔ سلطنت و خلافت کے قائم کرنے اور حفاظت کرنے کے طریقے بھی بتائے اور خلفا کی اطاعت و فرمانبرداری پر بھی زور دیا۔ پھر مامون کے حکم سے اس کی نقلیں کرا کر گرد و نواح کے عاملوں کے پاس بھیجی گئیں، تاکہ وہ اس کی حرف بحرف پیروی کریں۔ اور اس کی نصیحتوں پر عمل پیرا ہوں لہٰذا جہاں تک میری معلومات ہیں، اس خط سے بڑھ کر سیاست کے اصولوں کو بتانے اور سکھانے والا کوئی بیان نہیں۔ اللہ تعالےٰ اعلم۔

فصل باون

(امام مہدی ان کی نسبت لوگوں کے خیالات اور مہدیت کی اصل حقیقت۔)

صدیوں سے مسلمانوں میں یہ بات بہت مشہور چلی آرہی ہے کہ آخر زمانہ میں اہل بیت سے ایک ایسا شخص پیدا ہوگا جو دین الٰہی کو دنیا میں قائم کرے گا، عدل و انصاف کو پھیلائے گا مسلمان اس کی ہمرکابی اختیار کریں گے۔ اور وہ تمام ممالکِ اسلامیہ پر چھا جائے گا اس شخص کا نام "مہدیؒ" ہوگا۔ پھر ان کے بعد دجال آئے گا اور قیامت کی دوسری نشانیاں ظاہر ہوں گی۔ جیسا کہ احادیث صحیحہ میں ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے۔ یا یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام بھی حضرت مہدی کے ساتھ ساتھ نزول فرمائیں گے اور دجال کو ایک دوسرے کی مدد سے قتل کریں گے عیسیٰ علیہ السلام نماز میں امام مہدیؒ کی اقتدا کریں گے۔ ان تمام عقائد میں مسلمان ان احادیث سے حجت لاتے ہیں جن کو ائمۂ حدیث نقل کرتے ہیں۔ اور جو اس کے خلاف عقیدہ رکھتے ہیں، وہ ان احادیث میں کلام کرتے ہیں۔ اور بعض اخبار و احادیث اس کی مخالفت میں بیان کرتے ہیں۔ پچھلے زمانہ کے صوفیائے کرام امام مہدی علیہ السلام کے خروج کو دوسرے طریق سے حل کرتے ہیں۔ اور ان کے استدلال کا طریقہ اور ہی ہے۔ وہ اس میں کشف سے کام لیتے ہیں جو ان کے طریقہ کی اصل ہی

اب ہم ان احادیث کو بیان کرتے ہیں جو اس سلسلہ میں وارد ہیں اور منکرین کے ان پر جو اعتراضات ہیں، وہ بھی ہم معرضِ بیان میں لائیں گے۔ پھر ساتھ ساتھ صوفیائے کرام کے خیالات کا ذکر بھی آپ کے سامنے کریں گے۔ تاکہ اس مسئلہ کی صحیح حقیقت آپ کے سامنے آجائے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ بہت سے ائمۂ حدیث نے امام مہدیؒ کے بارے میں احادیث نقل کی ہیں۔ مثلاً ترمذی، ابو داؤد، بزار، ابن ماجہ، حاکم، طبرانی، ابو یعلی الموصلی وغیرہ۔ ان ائمہ نے متعدد اصحاب سے ان احادیث کی روایت کی ہے۔ مثلاً حضرات علی، ابن عباس، ابن عمر، طلحہ، ابن مسعود، ابی ہریرہ، انس، ابی سعید الخدری، ام حبیبہ، ام سلمہ، ثوبان، قرۃ بن ایاس، علی الہلالی اور عبداللہ بن الحارث بن جزءؓ۔ ان احادیث کی اسانید پر مخالفین کو اعتراض ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر اس کا بیان آتا ہے یہ اصول اہل حدیث کے نزدیک چونکہ مسلم ہے۔ اور ان میں مشہور بھی کہ جرح تعدیل پر مقدم ہوا کرتی ہے۔ اس لئے اگر ان احادیث کی سند میں کسی راوی کو ضعیف ٹھہرایا جائے یا اس کے حافظہ اور رائے میں سقم نکالا جائے یا اس کو غفلت سے متہم کیا جائے تو خود حدیث درجۂ صحت سے گرتی ہے اور اعتبار سے ساقط ہو جاتی ہے۔ یہاں یہ شک نہ کیا جائے کہ خود صحیحین میں بعض احادیث کے راویوں پر کلام کیا گیا ہے تو خود احادیث کی صحت میں بھی کلام ہوگا۔ حالانکہ صحیحین کی احادیث صحیح مانی جاتی ہیں۔ اس لیے کہ صحیحین کی احادیث بالاجماع قابلِ قبول اور قابلِ عمل مانی گئی ہیں۔ اور اجماع روایت کو قابلِ وثوق بنانے اور سقمِ روایت کو دور کرنے کے لئے کافی و وافی ہے۔ البتہ دوسری کتابوں کو یہ درجہ و مرتبہ نصیب نہیں۔ اسی لئے ان کی احادیث میں کلام کی گنجائش ہے۔ اور ائمۂ حدیث ان کی صحت و عدمِ صحت پر بحثیں نقل کرتے ہیں۔

بقولِ سہیلی ابو بکر بن ابی خیثمہ نے امام مہدیؒ کے بارے میں احادیث جمع کرنے میں نہایت استیعاب سے کام لیا ہے۔ سہیلی نے کہا ہے کہ بروئے سند سب سے غریب حدیث وہ ہے جس کی روایت ابوبکر الاسکاف نے فوائد اخبار میں بہ سند مالک بن انس عن محمد بن المنکدر عن جابر کی ہے مضمون اس کا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا کہ جس نے مہدی کی تکذیب کی وہ کافر ہے۔ اور جس نے دجال کو نہ مانا وہ جھوٹا ہے۔ اور جہاں تک میرا خیال ہے آفتاب کے مغرب سے طلوع ہونے کے بارے میں بھی ایسا ہی کہا۔ پس اب آپ خود سمجھ لیجئے کہ اس میں کس قدر مبالغہ سے کام لیا گیا ہے اللہ ہی خوب جانتا ہے کہ مالک بن انس تک حدیث کا طریق سند کس قدر صحیح ہے۔ بہر حال ابوبکر الاسکاف اہل حدیث کے نزدیک متہم ہے اور وضاع بھی مانا گیا ہے۔ یعنی یہ احادیث گھڑ لیا کرتا تھا۔ ترمذی اپنی سند سے عاصم بن ابی النجود (جو قراء سبعہ میں سے ہیں)، اور زر بن جبیش کے طریق سے حضرت عبداللہ بن مسعود سے مہدی کی حدیث لائے ہیں۔ ابو داؤد بھی اسی حدیث کو بدیں الفاظ لائے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ لَطَوَّلَ اللّٰهُ ذٰلِكَ الْيَوْمَ حَتّٰى يَبْعَثَ اللّٰهُ فِيهِ رَجُلًا مِنِّي أَوْ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمَ أَبِي (کہ اگر دنیا کے ختم ہونے میں صرف ایک ہی دن رہ جائے تو اس کو بھی اللہ تعالےٰ دراز کرے گا۔ یہاں تک کہ میرے اہل بیت میں سے ایک شخص کو پیدا کرے گا۔ وہ میرا ہمنام ہوگا اور اس کا باپ میرے والد کا ہمنام ہے) یہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور انہوں نے اس پر سکوت کیا ہے۔ وہ اپنے مشہور رسالہ میں لکھتے ہیں کہ جس حدیث پر سکوت کیا گیا ہے (یعنی اس کی صحت و عدم صحت کی حالت نہیں کھولی گئی) تو وہ حدیث حسن ضرور ہے۔ ترمذی کے الفاظ یوں ہیں۔ لَا تَذْهَبُ الدُّنْيَا حَتّٰى يَمْلِكَ الْعَرَبَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي (دنیا ختم ہی نہیں ہوگی جب تک کہ میرے اہل بیت میں سے ایک شخص عرب کا مالک نہیں ہو جائے گا۔ اور وہ میرا ہمنام ہوگا۔) ایک روایت میں بجائے "يَمْلِكَ" کے "يَلِيَ" ہے۔ دونوں حدیثیں حسن صحیح ہیں۔ ترمذی نے اس حدیث کو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے موقوف بھی نقل کیا ہے۔ حاکم کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ثوری، شعبہ، زائدہ اور دوسرے ائمہ مسلمین نے عاصم سے روایت کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ جن طریقوں میں عاصم نے زر سے اور زر نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی ہے، وہ سب کے سب صحیح ہیں۔ کیونکہ حضرت عاصم کو قابل صحت مانا گیا ہے۔ اور کیوں نہ ہو جب کہ عاصم کا شمار ائمہ مسلمین میں سے ہے۔ لیکن امام احمد بن حنبل نے عاصم کے بارے میں کہا ہے کہ وہ ایک نیک صالح، قاری قرآن، بھلا، ثقہ آدمی تھا۔ اور اعمش حافظ میں اس سے زیادہ بہتر ہے۔ شعبہ نے اس کی حدیث کے لحاظ سے اعمش کی حدیث کو زیادہ اعتبار دیا ہے۔ عجلی نے کہا ہے کہ عاصم کی روایت زر سے اور ابی وائل سے ضعیف ہے۔ محمد ابن سعد نے کہا ہے کہ عاصم گو ثقہ تھا، مگر اس کی حدیثیں خطا و سہو سے پر ہیں۔ یعقوب بن سفیان نے کہا کہ اس کی حدیث میں اضطراب ہے۔ عبدالرحمن کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے کہا کہ ابوزرعہ کا قول ہے کہ عاصم ثقہ ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ اس کو یہ درجہ کہاں نصیب، اس میں تو ابن علیہ نے کلام کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ جتنے بھی عاصم ہوئے ہیں وہ کمزور حافظہ کے ہوئے ہیں۔ ابو حاتم کا قول ہے کہ میں عاصم کو راست باز جانتا ہوں اور اس کی حدیث قابل قبول ہے مگر وہ حفاظ حدیث میں سے نہیں ہے۔ نسائی کا قول اس کے بارے میں مختلف ہے۔ ابن خراش نے کہا ہے کہ اس کی حدیث کچھ ٹھکانے کی نہیں۔ ابو جعفر العقیلی کی رائے یہ ہے کہ اس میں سوائے حافظہ کی کمزوری کے اور کوئی عیب نہیں۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کے حافظہ میں کھوٹ ہے۔ یحییٰ القطان کا قول ہے کہ میں نے جس کو بھی عاصم نامی پایا، اس کو خراب حافظہ کا دیکھا۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ میں نے شعبہ کو یہ کہتے سنا کہ حدیث بیان کی ہم سے عاصم بن ابی النجود نے۔ لیکن لوگوں کے خیالات اس کی نسبت کچھ اچھے نہیں۔ ذہبی نے کہا کہ عاصم کی قراءت مسلم ہے۔ اور وہ حسن الحدیث ہے۔ اگر کوئی اس کے قابل اعتبار ہونے پر حجت لائے کہ شیخین نے بھی تو اس سے حدیث لی ہے اس لئے وہ یقیناً قابل اعتبار ہوا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شیخین نے تنہا

اس کی حدیث نہیں لائے ہیں۔ بلکہ جب اور راویوں سے حدیث کی تصدیق ہوگئی تب کہیں عاصم سے روایت کی ہے۔ ابوداؤد حضرت علی رضہ سے روایت لائے ہیں اور طریق سند یوں ہے کہ قطن بن خلیفہ نے قاسم بن ابی مرّہ سے روایت کی اور انہوں نے ابی الطفیل سے اور انہوں نے حضرت علی رضہ سے اور انہوں نے کہا کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ اگر زمانہ ختم ہونے میں صرف ایک ہی دن رہے گا تو بھی اللہ میرے اہل بیت میں سے ایک شخص کو پیدا فرمائے گا جو دنیا کو عدل و انصاف سے ایسا بھر دے گا جیسا کہ وہ اس سے پہلے ظلم و ستم سے بھر گئی ہوگی۔ اس میں قطن بن خلیفہ کی گو احمد، یحییٰ، ابن القطان، ابن معین، نسائی وغیرہم نے توثیق کی ہے۔ مگر عجلی نے کہا ہے کہ اس کی حدیث ٹھیک ہے۔ البتہ شیعیت کی طرف مائل ہے۔ ابو حاتم نے ایک مرتبہ کہا کہ وہ ثقہ ہے اور شیعہ بھی۔ احمد بن عبد اللہ بن یونس کا قول ہے کہ ہم قطن سے حدیث روایت نہیں کیا کرتے بلکہ بالکل بے اعتبار سمجھ کر چھوڑ دیا کرتے۔ ایک دفعہ کہا کہ ہم اس کے پاس سے گذرتے اور کتے کی طرح اس کو چھوڑ جاتے۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کی حدیث سے حجت نہیں لائی جاتی۔ ابوبکر بن عیاش نے کہا کہ میں نے صرف اس کے بدمذہب ہونے کی وجہ سے اس سے روایت لینا ترک کر دیا۔ جرجانی نے کہا ہے کہ وہ بھٹکا ہوا ہے اور ثقہ نہیں۔

ابوداؤد ہارون بن المغیرہ سے روایت کرتے ہیں وہ عمر بن ابی قیس سے، وہ شعیب بن ابی خالد سے اور وہ ابی اسحٰق سبیعی سے کہ فرمایا حضرت علی رضہ نے اپنے صاحبزادہ حسن رضہ سے کہ میرا یہ بیٹا سردار ہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو شبیر کہا ہے۔ اس کی نسل میں سے ایک شخص پیدا ہوگا جو تمہارے نبی ص کے ہمنام ہوگا۔ صورت میں مخالف اور سیرت میں ان سے ملتا ہوا ہوگا۔ یہ روئے زمین کو انصاف سے بھر دے گا۔ ہارون نے کہا کہ حدیث بیان کی ہم سے عمر بن ابی قیس نے انہوں نے مطرّف بن طریف سے، انہوں نے ابی الحسن سے، انہوں نے ہلال بن عمر سے، انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت علی رضہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ ماوراء النہر سے ایک شخص حرث نامی ظاہر ہوگا، جس کے مقدمۃ الجیش میں منصور ہوگا۔ یہ آلِ محمدؐ کی سلطنت قائم کرے گا جس طرح قریش نے میری تقویت کی۔ جس وقت یہ شخص ظہور کرے تمام مسلمانوں پر اس کی مدد و نصرت واجب ہے۔ ابوداؤد نے یہاں تو سکوت کیا ہے مگر دوسری جگہ کہا ہے کہ ہارون ایک شیعہ کا بیٹا ہے۔ سلیمانی نے کہا کہ اس کی ثقاہت غور طلب ہے۔ ابوداؤد نے عمر بن ابی قیس کے بارے میں کہا کہ اس کی حدیث میں بلاشبہ خطا ہے۔ ذہبی کا قول ہے کہ وہ ایک وہمی آدمی تھا۔ اور اپنے وہموں کو سچ جانتا تھا۔ ابواسحٰق السبیعی سے گو شیخین روایت لائے ہیں مگر آخر میں اس کو اختلاط ہو گیا تھا۔ اور جو روایتیں کہ اس نے حضرت علی رضہ سے روایت کی ہیں، ان کا سلسلہ منقطع ہے۔ یہی حال ابوداؤد کی اس روایت کا ہے جو ہارون بن المغیرہ سے نقل کی گئی ہے۔ اب رہی دوسری سند تو اس میں ابوالحسن اور ہلال بن عمر دونوں مجہول ہیں۔ ابوالحسن کا پتہ سوائے مطرّف بن طریف کی روایت کے اور کہیں نہیں چلتا۔ ابوداؤد نے ام سلمہؓ سے بھی روایت کی ہے اور حاکم نے مستدرک میں علی بن نفیل سے روایت کی ہے، انہوں نے سعید بن المسیّب سے، اور انہوں نے ام سلمہ رضہ سے کہ کہتی ہیں کہ میں نے سنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے کہ مہدی حضرت فاطمہ رضہ کی اولاد میں سے ہوں گے۔ حاکم کے الفاظ یوں ہیں کہ مہدی کا ذکر چھیڑتے ہوئے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ مہدی کا آنا بالکل حق ہے۔ اور وہ فاطمہ رضہ کی اولاد میں سے ہوں گے۔ حاکم نے حدیث کی صحت و عدم صحت پر کوئی خیال آرائی نہیں کی۔ ابوجعفر العقیلی نے اس کی تضعیف کی ہے اور کہا ہے کہ علی بن نفیل کی کوئی متابعت نہیں کرتا، اور اسی حدیث سے اس کا تعارف ہوا ہے۔ ابوداؤد ام سلمہ رضہ سے ایک اور طریق سے حدیث نقل کرتے ہیں جس میں صالح بن الخلیل اپنے

صاحب سے روایت کرتے ہیں اور وہ امّ سلمہ رضہ سے۔ وہ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا کہ ایک خلیفہ کی موت کے وقت خلافت کے بارے میں جھگڑا پڑے گا، تو ایک شخص مدینہ سے بھاگ کھڑا ہوگا اور مکہ میں جاکر دم لے گا وہاں اہلِ شہر جمع ہوکر رکن اور مقام کے درمیان اس سے بیعت کرلیں گے۔ حالانکہ وہ اس پر راضی نہ ہوگا۔ پھر شام کی طرف سے اس کے خلاف فوج کشی ہوگی۔ مگر وہ مکہ و مدینہ کے درمیان آکر جنگل میں کہیں دھنس جائے گی۔ جب لوگ اس عجیب امر کو ملاحظہ کریں گے تو شام و عراق سے لوگ جوق در جوق آکر اس سے بیعت کریں گے۔ پھر قریش میں سے ایک شخص بنی کلب کا بھانجا اٹھ کھڑا ہوگا جو کلب پر فوج بھیج کر ان پر غالب آجائے گا۔ اور وہ شخص بڑا بدنصیب ہوگا جو اس لشکر میں شریک ہوکر کلب کو نہ لوٹے گا۔ پھر حاصل کردہ مال کو یہ شخص اپنے متبعین میں تقسیم کرے گا۔ اور سنتِ نبوی کو زندہ کرکے عام لوگوں سے اس پر عمل کرائے گا۔ تمام روئے زمین پر اسلام پھیل جائے گا اور سات یا نو برس تک یہی حال رہے گا۔ اسی روایت کو ابوداؤد نے ابی الخلیل عن عبداللہ بن الحارث عن امّ سلمہ رض سے بھی روایت کیا ہے۔ جس سے پہلی حدیث کی اسناد میں جو ابہام تھا وہ رفع ہوجاتا ہے۔ اس کے راوی صحیحین کے راوی ہیں جو طعن و قدح سے بری ہیں۔ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہ حدیث ابی الخلیل سے بواسطہ قتادہ پہنچی ہے اور قتادہ مُدلّس ہے جس نے حدیث کو مُعَنعَن کردیا ہے۔ اور مُدلّس کی حدیث قابلِ قبول نہیں جب تک کہ اس میں سماعت کی صراحت نہ ہو۔ پھر یہ بھی ہے کہ حدیث میں مہدی کے نام کی کہیں صراحت نہیں ابوداؤد نے محض باب مہدی میں اس کا ذکر کیا ہے۔ ابوداؤد نے ابی سعید خدری رض سے بھی اس کی روایت کی ہے بدیں طریق کہ عمران القطان قتادہ سے روایت کرتے ہیں وہ ابی نضرہ سے اور وہ ابی سعید الخدری رض سے۔ حاکم نے بھی اس کی متابعت کی ہے۔ مضمون حدیث کا اس طرح ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ مہدی میری اولاد میں سے ہونگے پیشانی ان کی کشادہ اور ناک بلند ہوگی۔ زمین کو عدل و انصاف سے ایسا بھر دیں گے جس طرح وہ ظلم و ستم سے کبھی بھری ہوگی۔ سات سال تک ان کی سلطنت رہے گی۔ ابوداؤد یہ حدیث نقل کرکے صحت و عدم صحتِ حدیث سے سکوت کرتے ہیں۔ حاکم کی حدیث میں بھی قریب قریب یہی الفاظ ہیں۔ حاکم نے اس کو بشرطِ مسلم صحیح مانا ہے۔ اگرچہ شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔ عمران القطان کو حجت ماننے میں اختلاف ہے۔ امام بخاری نے اس کی حدیث لی ہے مگر دوسروں کی شہادت سے یحیی القطان اس سے حدیث نہیں لیا کرتے یحییٰ بن معین نے کہا کہ اس کی حدیث قوی نہیں ہے۔ ایک جگہ کہا ہے کہ اس کی حدیث کچھ نہیں۔ احمد بن حنبل رح کہتے ہیں کہ میرے خیال میں یہ شخص حدیث کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یزید بن زُرَیع نے کہا کہ وہ حروری (خارجی) تھا اور اہلِ قبلہ کے قتل کو جائز جانتا تھا۔ نسائی نے اس کو ضعیف بتایا ہے۔ ابوعبید الآجری کا قول ہے کہ میں نے ابوداؤد سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو وہ کہنے لگے کہ وہ حسن الحدیث ہے اور میں نے تو اس کی کوئی برائی نہیں سنی۔ مگر ایک دوسری مرتبہ انہیں کو ضعیف بتاتے ہوئے بھی سنا اور یہ کہتے کہ ابراہیم بن عبداللہ بن حسن کے بارے میں اس نے ایسا فتویٰ دیا جس سے خونریزی تک ہوگئی۔

ترمذی، ابن ماجہ و حاکم ابی سعید الخدری رضہ سے روایت لائے ہیں۔ سلسلۂ روایت یہ ہے کہ زید العمّی روایت کرتے ہیں ابی صدیق النّاجی سے اور وہ ابی سعید الخدری رضہ سے کہ انہوں نے کہا کہ ہم کو خوف لاحق ہوا کہ آنجناب م کے بعد کوئی حادثات پیش آئیں، اس لئے آپ سے آئندہ کے واقعات دریافت کئے۔ آپ نے فرمایا کہ میری امت میں امام مہدی پیدا ہوں گے جن کی حکومت کی مدت پانچ، سات یا نو سال کی ہوگی۔ مدت میں شک زید کو پڑا ہے۔ اُن

کے پاس ایک شخص آکر کہے گا کہ مجھ کو کچھ دیجئے۔ وہ اس کو کپڑے میں اس قدر مال بھر کر دیں گے جس قدر وہ اٹھا سکے گا۔ ترمذی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے۔ پھر کئی طریق سے ابی سعید الخدری رضؓ سے مرفوع حدیث مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میری امت میں مہدی ظاہر ہوں گے جو کم از کم سات برس اور زیادہ سے زیادہ نو برس حکومت کریں گے۔ ان کے زمانہ میں میری امت وہ خوشحالی دیکھے گی جو اس نے کبھی نہ دیکھی ہوگی نہ سنی ہوگی۔ زمین پیداوار کو اگلے گی اور کسی چیز کا بھی ذخیرہ نہیں رکھا جائے گا۔ مال کے اس زمانہ میں ڈھیر کے ڈھیر لگے پڑے ہوں گے۔ ایک شخص کھڑا ہو کر کہے گا کہ امام مہدی مجھے دیجئے اور وہ اس سے کہیں گے تو لے۔ یہ زید العمی جو سلسلۂ روایت میں واقع ہے، اگرچہ دارقطنی، احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین نے اس کو صالح بتایا ہے، اور احمد نے تو یہ اور بھی کہا کہ اس کا مرتبہ یزید الرقاشی اور فضل بن عیسیٰ سے بلند ہے مگر ابو حاتم نے اس کو ضعیف بتایا ہے۔ اس کی حدیث لکھتے ہیں مگر اس کو قابل حجت نہیں ٹھہراتے۔ یحییٰ بن معین نے ایک دوسری روایت میں اس کو بے حقیقت بتایا ہے اور ایک دفعہ کہا ہے کہ اس کی حدیث گو لکھی جاتی ہے مگر وہ ضعیف ہے۔ ابو زرعہ نے کہا کہ وہ قوی نہیں، واہی الحدیث ہے اور ضعیف۔ ابو حاتم نے کہا کہ وہ کچھ نہیں ہے۔ اگرچہ وہ خود اس سے حدیث لیتے ہیں۔ نسائی نے کہا کہ وہ ضعیف ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ اس کی روایت کردہ زیادہ تر حدیثیں ضعیف ہیں۔ اور جن سے وہ نقل ہوئی ہیں وہ بھی ضعیف ہیں۔ شعبہ نے اس سے روایت لی ہے مگر اس سے زیادہ کسی ضعیف سے روایت نہیں لی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ترمذی کی حدیث دراصل حدیث مسلم کی تفسیر ہے جو وہ حضرت جابر رضؓ سے مرفوع روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ میری امت کے آخر میں مہدی ظہور کریں گے۔ وہ مال کو ایسا لٹائیں گے کہ گویا مال ان کی نظر میں بے حقیقت شے ہے! اور مسلم ہی ابی سعید الخدری رضؓ سے بدیں معنی حدیث لاتے ہیں کہ تمہارے خلفاء میں ایک خلیفہ ایسا ہوگا جو مال کو بے دردی سے لٹائے گا اور اس کو مال نہیں سمجھے گا۔ پھر ایک دوسرے طریق سے حدیث لاتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ آخر زمانہ میں ایک خلیفہ ہوگا جو مال تقسیم کرے گا اور اس کو کچھ بھی اہمیت نہیں دے گا۔ مگر مسلم کی احادیث میں نہ حضرت مہدی کا حدیث میں نام ہے، نہ کوئی ایسی دلیل ہے کہ یہاں وہی مراد ہوں۔ حاکم عوف الاعرابی کے طریق سے روایت کرتے ہیں وہ ابی الصدیق الناجی سے وہ ابی سعید الخدری رضؓ سے کہ انہوں نے کہا کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تک زمین ظلم وستم و تشدد سے بھر نہ جائے، قیامت نہیں آئے گی۔ پھر میرے اہل بیت میں سے ایک شخص پیدا ہوگا جو روئے زمین کو انصاف و عدل سے بھر دے گا جس طرح وہ پہلے ظلم وستم سے بھری ہوگی۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث شرط شیخین پر صحیح ہے۔ اگرچہ انہوں نے اس کی خود روایت نہیں کی ہے۔ پھر حاکم ابی سعید الخدری رضؓ سے روایت کرتے ہیں اس طریق سے کہ سلیمان بن عُبَید روایت کرتے ہیں ابی صدیق الناجی سے اور وہ ابی سعید الخدری رضؓ سے۔ وہ کہتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ آخر امت میں مہدی ظہور کریں گے۔ آسمان بہت بارش برسائے گا۔ زمین بہت پیداوار پیدا کرے گی۔ امام مہدی بڑے بڑے برتن بھر بھر کر دولت بانٹیں گے۔ مویشیوں کی کثرت ہوگی آبادی بڑھ جائے گی مگر امام مہدی صرف سات یا آٹھ ہی سال حکومت کر پائیں گے۔ حاکم کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے مگر شیخین اس کو نہیں لائے ہیں۔ اس میں سلیمان بن عبید جو راوی ہیں، ان سے اصحاب ستہ میں سے کسی نے بھی روایت نہیں لی ہے۔ لیکن ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے اور ان کے بارے میں کسی کا اختلاف نقل نہیں کیا۔ پھر حاکم یہی حدیث ابی سعید الخدری رضؓ سے روایت کرتے ہیں۔ سلسلۂ سند یوں ہے کہ اسد بن موسیٰ روایت کرتا ہے حماد بن سلمہ سے، اور وہ مطر الوراق اور ابی

ہارون العبدی سے اور وہ ابی الصدیق الناجی سے اور وہ ابی سعید الخدری رض سے۔ وہ کہتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ زمین ظلم وستم سے پُر ہو جائے گی۔ پھر میرے خاندان اور نسل سے ایک شخص ظاہر ہوگا جو سات یا نو برس حکومت کرے گا۔ اور اس مدت میں وہ زمین کو انصاف و عدل سے ایسا بھر دے گا جس طرح وہ اس سے پہلے ظلم وستم سے بھری ہوگی حاکم نے کہا کہ یہ حدیث شرط مسلم پر صحیح ہے۔ کیونکہ حماد بن سلمہ اور اس کے شیخ مطر الوراق سے تو مسلم بھی روایتیں لائے ہیں اب رہا حماد کا دوسرا شیخ ابو ہارون العبدی تو اس سے البتہ امام مسلم روایت نہیں لاتے ہیں۔ اور وہ بہت ضعیف ہے۔ اور اس پر جھوٹ کا بھی الزام لگایا گیا ہے۔ غرض ان کے ضعیف ہونے کے متعلق ائمہ کے جو اقوال ہیں، ان کے بیان کی یہاں چنداں ضرورت نہیں۔ اور اسد بن موسیٰ جو حماد سے روایت کرتا ہے، اس کا لقب اسد السنۃ ہے۔ بخاری نے اس کو مشہور الحدیث مانا ہے اور اپنی کتاب صحیح میں اس سے استشہاد کیا ہے۔ ابوداؤد اور نسائی اس سے حجت لاتے ہیں۔ لیکن ایک مرتبہ یہ بھی کہا ہے کہ ثقہ تو ہے لیکن اگر کتاب نہ لکھتا تو اچھا ہوتا۔ محمد بن حزم نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ وہ منکر الحدیث ہے۔

طبرانی معجم اوسط میں ابی الواصل عبد الحمید بن واصل سے روایت لائے ہیں اور وہ روایت کرتا ہے ابی الصدیق الناجی سے، وہ حسن بن یزید السعدی سے، وہ ابی سعید الخدری سے کہ انہوں نے کہا کہ سنا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے کہ میری امت میں سے ایک شخص نکلے گا جو میری سنت کو زندہ کرے گا۔ آسمان دل کھول کر پانی برسائے گا۔ زمین ہر طرف خیر و برکت پھیلائے گی۔ اور اس شخص کی بدولت ہر طرف انصاف و عدل کا دور دورہ ہوگا جس طرح اس سے پہلے ظلم وستم کا راج پاٹ تھا۔ یہ با برکت شخص سات سال تک اس امت پر حکمرانی کرے گا۔ اور بیت المقدس میں پہنچے گا۔ طبرانی کہتے ہیں کہ ایک جماعت نے اس حدیث کی روایت ابی الصدیق سے کی ہے اور کسی نے اس کے اور ابی سعید کے درمیان کسی راوی کا نام نہیں لیا ہے۔ صرف ابی الواصل نے ان ہر دو کے بیچ میں حسن بن یزید کا بھی اضافہ کیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے اسی حسن بن یزید کا ذکر چھیڑا ہے مگر اس سے زیادہ کچھ بیان نہیں کیا کہ اس نے ابی سعید الخدری رض سے روایت کی ہے اور اس سے ابی الصدیق الناجی نے۔ ذہبی نے کہا ہے کہ وہ مجہول ہے مگر ابن حبان نے اس کو ثقات میں شمار کیا ہے۔ رہا ابی الواصل جس نے ابی الصدیق سے روایت کی ہے تو اصحاب ستہ میں سے کوئی بھی اس سے روایت نہیں لایا ہے۔ ابن حبان نے اس کو ثقات میں شمار کیا ہے اور طبقہ ثانیہ میں۔ اور کہا ہے کہ یہی حدیث حضرت انس رض سے بھی مروی ہے۔ اور اس کی روایت شعبہ، عتاب بن بشر کے واسطہ سے ہے۔ ابن ماجہ کتاب السنن میں عبد اللہ بن مسعود رض سے حدیث روایت کرتے ہیں۔ سلسلۂ سند اس طرح ہے کہ یزید بن ابی زیاد ابراہیم سے روایت کرتے ہیں، وہ علقمہ سے وہ حضرت عبد اللہ رض سے، انہوں نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھے کہ بنی ہاشم کے نوجوانوں کی ایک جماعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی۔ جوں ہی آپ نے ان کو دیکھا آپ آبدیدہ ہوئے اور آپ کے چہرۂ مبارک کا رنگ دگرگوں ہوگیا۔ کہتے ہیں کہ ہم نے عرض کیا، یا رسول اللہ! خیر ہے؟ ہم نے ملال کے ایسے آثار چہرہ پر کبھی نہیں دیکھے۔ آپ نے جواب میں فرمایا کہ ہمارے گھرانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے دنیا کی جگہ آخرت پسند فرمائی ہے اور میرے بعد میرے اہل بیت سخت بلا و مصیبت کے شکار ہوں گے، بھگائے اور نکالے جائیں گے۔ یہاں تک کہ مشرق سے ایک قوم کالے جھنڈے لئے ہوئے اٹھے گی اس سے وہ امان چاہیں گے مگر وہ نہیں دیں گے آخر میدان کارزار گرم ہو کر خوب کشت و خون ہوگا۔ انجام کار حکومت میرے اہل بیت کے ایک شخص کو ملے گی جو دنیا میں عدل و انصاف پھیلائے گا اور ظلم وستم کو صفحۂ ہستی سے مٹائے گا (پھر آپ نے فرمایا) اگر تم میں سے کوئی وہ زمانہ پائے تو میرے اہل بیت کا ساتھ دے اور خود کو کسی صورت سے

ان تک پہنچائے۔ چاہے برف پر گھسٹ کر ہی کیوں نہ جائے۔ محدثین کے نزدیک یہ حدیث رایات کے نام سے مشہور ہے۔ اس حدیث کا راوی یزید بن ابی زیاد کے بارے میں شعبہ نے کہا ہے کہ وہ حدیثوں کو مرفوع کر دیا کرتا تھا۔ یعنی سلسلۂ روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دیا کرتا تھا۔ محمد بن الفضل کہتے ہیں کہ وہ شیعوں کا سرغنہ تھا۔ احمد بن حنبل رح کی رائے ہے کہ وہ حافظِ حدیث نہ تھا۔ ایک دفعہ انہوں نے کہا کہ اس کی حدیث زیادہ اچھی نہیں۔ یحییٰ بن معین کا قول ہے کہ وہ ضعیف ہے عجلی کی تحقیق ہے کہ وہ جائز الحدیث ہے۔ اور آخر میں وہ حدیث کی تلقین کرنے لگا تھا۔ ابو زرعہ کا کہنا ہے کہ اس کی حدیث میں کمزوری ہے۔ وہ اس کی حدیث لکھتے تو تھے مگر قابلِ حجت نہیں جانتے۔ ابو حاتم نے کہا کہ وہ قوی نہیں۔ جرجانی کا قول ہے کہ محدثین اس کی حدیث کو ضعیف ٹھہراتے ہیں۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ میں نے کسی کو اس کی حدیث چھوڑتے ہوئے نہیں پایا۔ لیکن میرے نزدیک دوسرے اس سے اچھے ہیں۔ ابن عدی کا قول ہے کہ وہ کوفہ کے شیعوں میں سے ہے اور باوجود اس کو ضعیف ماننے کے اس کی حدیث لکھا کرتے۔ مسلم نے بھی اس کی روایتوں کو لیا ہے لیکن دوسرے راوی کی سند سے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ اکثر محدثین کے نزدیک وہ ضعیف ہے۔ بلکہ بعض ائمہ نے تو حدیثِ رایات کی بالتصریح تضعیف کی ہے۔ وکیع بن الجراح نے کہا ہے کہ یہ حدیث کچھ بھی قابلِ اعتبار نہیں۔ احمد بن حنبل رح نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ ابو قدامہ نے کہا ہے کہ میں نے ابو اسامہ کو یہ کہتے سنا کہ اگر کوئی حدیثِ رایات کی صحت پر ہزار قسمیں بھی کھائے میں اس پر یقین نہیں کروں گا۔ پھر کہا کہ ابراہیم علقمہ اور عبداللہ رض کا کیا یہی خیال تھا؟ عقیلی اس حدیث کو ضعیف حدیثوں میں شمار کرتے ہیں۔ ذہبی نے کہا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے

ابن ماجہ حضرت علی رض سے روایت کرتے ہیں بدیں طریق کہ یٰسین العجلی ابراہیم بن محمد الحنفیہ سے روایت کرتا ہے۔ وہ اپنے باپ سے اور وہ حضرت علی رض سے۔ وہ کہتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ مہدی ہم میں یعنی اہلِ بیت میں سے ہوں گے۔ ان کے ذریعہ اللہ تعالےٰ ایک ہی شب میں دنیا کی اصلاح کرے گا۔ یاسین العجلی کے بارے میں ابن معین نے گو کہا ہے کہ اس میں چنداں نقص نہیں۔ لیکن بخاری کہتے ہیں کہ اس میں نظر ہے۔ اور وہ یہ الفاظ اس کے بارے میں کہتے ہیں جس میں بہت ضعف پاتے ہیں۔ ابن عدی کامل میں، ذہبی میزان میں اس حدیث سے انکار کرتے ہیں۔ اور کہا ہے کہ یاسین اسی حدیث سے مشہور ہے۔ طبرانی اپنی معجم اوسط میں حضرت علی رض سے بدیں معنی روایت لاتے ہیں کہ علی رض آنحضرت ؐ سے دریافت کرتے ہیں یا رسول اللہؐ کیا مہدی ہمارے خاندان میں سے ہوں گے یا کسی اور خاندان سے۔ آپ نے فرمایا۔ وہ ہمارے ہی خاندان سے ہوں گے۔ جس طرح اللہ تعالےٰ نے دین کی ابتدا ہمارے خاندان سے کی اسی طرح اس کا اختتام بھی ہمارے ہی خاندان پر ہوگا۔ ہماری ہی بدولت اللہ تعالےٰ نے لوگوں کو کفر کی گندگی سے بچایا ہے۔ ہمارے ہی طفیل ایک دوسرے کے کھلے دشمن ہونے کے باوجود ان کے دل مل جائیں گے۔ جس طرح شروع میں اللہ تعالےٰ نے ہمارے ذریعہ مشرکانہ عداوت سے ان کو نکال کر ان کے دلوں کو آپس میں جوڑ دیا۔ پھر حضرت علی رض نے سوال کیا کہ مہدی کو مومنین سے سابقہ پڑے گا۔ یا کافروں سے آپ نے فرمایا کہ وہ لوگ فتنہ انگیز اور کافر ہوں گے۔ اس طریقِ سند میں عبداللہ بن لہیعہ واقع ہوا ہے جو مشہور ضعیف راوی ہے اور اسی میں عمر بن جابر الحضرمی بھی آگیا ہے جو ابن لہیعہ سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ جابر سے ناقابلِ قبول حدیثیں مروی ہیں۔ اور مجھ کو یہ بات پہنچی ہے کہ وہ جھوٹ بولا کرتا تھا۔ نسائی نے کہا کہ وہ ثقہ نہیں تھا۔ اور کہا کہ ابن لہیعہ ایک بوڑھا، احمق اور ضعیف العقل تھا کہا کرتا کہ علی رض بادل میں ہیں۔ جب ہماری مجلس میں بیٹھا ہوتا اور بادل کو دیکھ لیتا تو بول اٹھتا کہ دیکھو علی رض بادل میں سے گذر گئے۔ طبرانی حضرت علی رض سے بدیں معنی حدیث لاتے ہیں کہ رسول اللہؐ

نے فرمایا کہ آخر زمانہ میں ایک ایسا فتنہ اٹھے گا جس میں سب ہی پھنسے ہوں گے۔ اور کسی کا دامن مشکل سے ہی اس سے پاک ہوگا۔ جس طرح سونا کان میں گڑا اور دبا ہوتا ہے۔ پھر فرمایا کہ اہل شام کو گالی نہ دو بلکہ ان کو برا کہو جو ان میں خاص طور سے شریر و بد ہیں۔ کیونکہ اہل شام میں ایسی ہستیاں بھی ہیں جو ابدال ہیں۔ ایک زمانہ ایسا آنے والا ہے کہ اہل شام اس قدر بزدل ہو جائیں گے کہ صرف ایک بارش ان کو تتر بتر کر دے گی۔ اگر لومڑیاں ان سے لڑنے کھڑی ہو جائیں گی تو ان پر غالب آ جائیں گی۔ اس نازک حالت میں میرے اہل بیت میں سے ایک شخص ظہور کرے گا اور تین جھنڈے لئے ہوئے اٹھے گا۔ اس کے مخالفین کی زیادہ سے زیادہ تعداد بتانے والے پندرہ ہزار بتائیں گے۔ اور کم سے کم تعداد بتانے والے بارہ ہزار بتائیں گے ان کی نشانی اَمِتْ اَمِتْ ہوگی۔ اور سات جھنڈے بھی لئے ہوئے ہوں گے۔ ہر جھنڈے کے نیچے ایک شخص ہوگا جو ملک و حکومت کا دعویدار ہوگا۔ اللہ تعالیٰ ان سب کو ہلاک کر ڈالے گا۔ اور ان کی الفت و محبت، ان کی نعمت و ثروت، ان کی ہمتیں اور ان کے حوصلے، ان کی رائے و سمجھ بوجھ سب کچھ مسلمانوں کو سرفراز فرمائے گا۔ اس حدیث کی روایت میں ابن لہیعہ ہے۔ جس کا ضعف مشہور ہی ہے۔ حاکم نے مستدرک میں اس حدیث کی روایت کی ہے اور اس کو صحیح الاسناد بتایا ہے۔ مگر شیخین نے اس حدیث کو نہیں لیا ہے۔ حاکم کی روایت یوں ہے ثُمَّ یَظْهَرُ الْهَاشِمِیُّ فَیَرُدُّ اللّٰهُ النَّاسَ اِلَی اُلْفَتِهِمْ الخ (پھر ہاشمی ظاہر ہوگا اور اللہ تعالیٰ لوگوں (مومنین) کو کفار کی سی الفت و محبت عطا فرمائے گا۔ الخ) حاکم کے طریق سند میں ابن لہیعہ نہیں ہے۔ اس لئے یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ حاکم مستدرک میں حضرت علی رض سے روایت کرتے ہیں بدیں طریق کہ ابی الطفیل محمد بن الحنفیہ سے روایت کرتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت علی رض کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ آپ سے کسی نے مہدیؑ کے بارے میں سوال کیا: تو آپ نے ہیہات فرما کر ہاتھ سے سات کا اشارہ کیا اور کہا کہ وہ آخر زمانہ میں ظاہر ہوں گے۔ یہ وہ وقت ہوگا کہ جو کوئی اللہ اللہ کہے گا، اس کو قتل کر دیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ مہدی کے لئے بکھری ہوئی قوموں کو ابر کے ٹکڑوں کی طرح یکجا جمع کر دے گا۔ ان کے دل متحد ہو جائیں گے۔ آپس کی اجنبیت اور دوری ایک دم جاتی رہے گی۔ اور کوئی اپنے ساتھی کا مذاق نہیں اڑائے گا۔ عدد و شمار میں وہ اصحاب بدر کے مساوی ہوں گے۔ اگلے لوگوں میں ان سے سبقت نہیں لے جا سکیں گے پچھلے ان سے ہمسری نہیں کر سکیں گے۔ ان کا عدد و شمار اصحاب طالوت کے برابر بھی ہوگا جو ان کے ساتھ نہر کو عبور کر گئے تھے۔ ابوالطفیل کا قول ہے کہ محمد بن الحنفیہ نے مجھ سے کہا کہ کیا تم مہدیؑ کو دیکھنا چاہتے ہو۔ میں نے کہا بے شک۔ تو آپ نے کہا کہ وہ مکہ سے خروج کریں گے، میں نے کہا تو پھر ضرور میں بھی مکہ کو نہیں چھوڑوں گا یہاں تک کہ مر جاؤں۔ چنانچہ ان کا انتقال مکہ میں ہی ہوا۔ حاکم کہتے ہیں کہ یہ حدیث شرط شیخین پر صحیح ہے۔ حالانکہ یہ صرف شرط مسلم پر ہے کیونکہ اس میں عمار الذہبی اور یونس بن ابی اسحٰق بھی ہیں جن سے بخاری حدیث نہیں لائے ہیں۔ اور اس میں عمرو بن محمد العبقری ہے جس سے بخاری حجت کے طور پر روایت نہیں لائے ہیں بلکہ شہادت اور گواہی کے طور پر لائے ہیں (یعنی دیگر روایات کی تائید کے لئے لاتے ہیں) پھر اس کے ساتھ ساتھ اس کا بھی لحاظ رکھئے کہ عمار الذہبی شیعہ مانا جاتا ہے۔ احمد، ابن معین، ابوحاتم، نسائی نے گو اس کی توثیق کی ہے لیکن علی بن المدینی نے سفیان کا قول نقل کیا ہے کہ بشر بن مروان نے اس کی روایت نہیں لی ہے۔ میں نے کہا۔ کیوں؟ کہا اس کے شیعہ ہونے کی وجہ سے۔

ابن ماجہ حضرت انس بن مالک رض سے روایت کرتے ہیں۔ سلسلۂ روایت یہ ہے کہ سعد بن عبدالحمید بن جعفر علی بن زیاد الیمامی سے روایت کرتا ہے، وہ عکرمہ بن عمار سے، وہ اسحٰق بن عبداللہ سے، وہ حضرت انس رض سے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں

نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ہم عبدالمطلب کی اولاد یعنی میں، حمزہ، علی، جعفر، حسن، حسین اور مہدی جنت کے سردار ہیں۔ عکرمہ بن عمار جو اس کی روایت میں ہے اس کی حدیث کو گو مسلم نے لیا ہے مگر متابعت کے ساتھ۔ اور بعض محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے اور بعض نے اس کی توثیق۔ ابو حاتم رازی کا قول ہے کہ یہ مدلس ہے جب تک یہ سماعت کی تصریح نہ کرے اس کی حدیث قابلِ قبول نہیں ہوگی۔ اس حدیث کا دوسرا راوی علی بن زیاد بھی ایسا ہی ہے کہ ذہبی میزان میں کہتے ہیں کہ ہم جانتے ہی نہیں کہ یہ کون ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ وہ عبداللہ بن زیاد ہے۔ رہا سعد بن عبدالحمید، تو اگرچہ یعقوب بن ابی شیبہ نے اس کی توثیق کی ہے۔ اور یحییٰ بن معین نے کہا ہے کہ اس میں چنداں خرابی نہیں۔ لیکن ثوری نے اس میں کلام کیا ہے۔ کلام کرنے والوں نے کہا ہے کہ اس کے اکثر فتوے خطا و غلطی پر مبنی تھے۔ ابن حبان نے کہا کہ وہ قابلِ حجت نہیں۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ سعد بن عبدالحمید کا دعویٰ ہے کہ اس نے کتب مالک کا درس امام مالک سے سماعت کیا ہے اور لوگ اس کے اس دعوے کو جھٹلاتے ہیں کیونکہ وہ اب تک یہیں بغداد میں ہے۔ اس نے حج نہیں کیا اور مکہ نہیں گیا۔ پھر اس نے سماعت کیسے کی ہوگی۔ امام ذہبی نے اس کو ان لوگوں میں سے قرار دیا ہے من پر معترضین اور ناقدین کی جرح قدح اور اعتراضات بے بنیاد اور بے اثر ہیں۔ حاکم اپنی مستدرک میں بطریقِ مجاہد ابنِ عباس رض سے موقوف حدیث لائے ہیں۔ مجاہد کا کہنا ہے کہ مجھ سے ابن عباس رض نے کہا کہ میں اگر یہ نہ سنتا کہ تم اہلِ بیت کے مانند ہو تو میں تم سے یہ حدیث ہرگز بیان نہ کرتا۔ اس پر مجاہد نے کہا کہ حضرت اطمینان رکھیے میں بھی ہر کس و ناکس سے اس کا ذکر نہیں کروں گا۔ مجاہد کا بیان ہے کہ ابن عباس رض نے کہا کہ چار اشخاص ہم اہلِ بیت میں سے ہوں گے۔ سفاح، منذر، منصور، مہدی۔ مجاہد نے کہا کہ ذرا چاروں کے حالات بیان کیجئے۔ ابن عباس رض نے بیان فرمایا کہ ان میں سفاح اکثر و بیشتر اپنے انصار کو قتل کرے گا اور دشمنوں کے قصور سے درگذر کرے گا۔ منذر بہت مال دے گا اور پھر اس پر گھمنڈ نہیں کرے گا۔ اور خود اس میں سے بہت کم لے گا۔ منصور کی فتحمندی اس کے دشمنوں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آدھی مسافت سے ظاہر ہو گی۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے دشمن سے دو ماہ کے راستہ پر ہوتے تو دشمنوں کا دل دہل جاتا اور وہ سہم جاتے۔ گو یہ منصور جب اپنے دشمن سے ایک ماہ کی مسافت پر ہوگا تو اس کے دشمن دل چھوڑ بیٹھیں گے اور ان کے ہاتھ پاؤں پھول جائیں گے۔ اور مہدی زمین کو انصاف و عدل سے بھر دیں گے۔ جس طرح وہ ان سے پہلے ظلم و ستم سے پر ہوگی۔ چوپائے درندوں سے بے خوف ہو کر رہیں گے۔ زمین اپنے جگر پارے اگل دے گی۔ مجاہد نے پوچھا۔ حضرت وہ کیا ہوں گے۔ آپ نے کہا۔ سونے چاندی کی سلیں۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اگرچہ شیخین اس کو نہیں لائے ہیں۔ اس حدیث کے سلسلۂ روایت میں اسمٰعیل بن ابراہیم بن مہاجر ہے جو اپنے والد سے روایت کرتا ہے۔ اور یہ اسمٰعیل ضعیف ہی اور اس کا باپ ابراہیم اگرچہ مسلم اس سے حدیث لائے ہیں، لیکن اکثر محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے۔

ابنِ ماجہ ثوبان سے حدیث نقل کرتے ہیں کہ آنحضرت نے فرمایا کہ تمہارے بڑھاپے کے وقت تین آدمی خلفا کی اولاد میں سے قتل ہوں گے۔ پھر ان کے خاندان سے امارت نکل جائے گی۔ یہاں تک کہ مشرق سے ایک قوم سیاہ جھنڈے لئے ہوئے اٹھے گی۔ اور وہ مخالفین سے ایسی سخت جنگیں لڑے گی جس کی مثال تاریخ میں نہیں ملے گی۔ راوی کہتے ہیں کہ آپ نے پھر کچھ اور فرمایا مگر میں اس کو بھول گیا ہوں۔ پھر فرمایا کہ اگر تم اس کو دیکھو تو اس سے بیعت کرو اگرچہ برف پر سُرین کے بل گھسٹ کر کیوں نہ جانا پڑے۔ کیونکہ وہ اللہ کے خلیفہ مہدی ہوں گے۔" اس حدیث کے رجال صحیحین کے رجال ہیں۔ لیکن سلسلۂ روایت میں ابو قلابہ الجرمی بھی ہے۔ جس کے متعلق ذہبی و دیگر محدثین کا کہنا ہے کہ وہ مُدلّس تھا۔ اور سفیان ثوری بھی سلسلۂ روایت میں ہے جس

کا مدلس ہونا مشہور ہے۔ اُن دونوں نے حدیث کو مُعنعن کیا ہے لیکن سماع کی صراحت نہیں کی۔ پھر روایت کیسے قابلِ قبول ہو سکتی ہے۔ عبدالرزاق بن ہمام اس حدیث کے راویوں میں سے ہے جو شیعہ مشہور ہے۔ یہ آخر عمر میں نابینا ہو گیا اور حدیث کو خلط ملط کرتا تھا۔ ابن عدی کا قول ہے کہ فضائل کی بہت سی احادیث اس سے مروی ہیں۔ مگر کسی نے ان کا اعتبار نہیں کیا۔ اور سب نے اس کو شیعہ ٹھہرایا ہے۔

ابن ماجہ عبداللہ بن الحارث بن جزء سے حدیث روایت کرتے ہیں۔ حدیث کا سلسلہ کہ ابن لہیعہ ابی زرعہ سے روایت کرتا ہے اور وہ عمر بن جابر الحضرمی سے اور وہ عبداللہ بن الحارث بن جزء سے۔ وہ کہتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگ مشرق سے اٹھیں گے اور وہ مہدی کی حکومت قائم کریں گے۔ طبرانی نے کہا کہ ابن لہیعہ اس کی روایت میں تنہا ہے۔ اور یہ ہمارے حضرت علی رض کی حدیث میں گذر چکی ہے جس کی تخریج طبرانی نے اپنی معجم اوسط میں کی ہے کہ ابن لہیعہ ضعیف ہے اور اس کا شیخ عمر بن جابر اس سے زیادہ ضعیف ہے۔ اور بزار نے مسند میں اور طبرانی نے اپنی معجم اوسط میں حضرت ابی ہریرہ رض سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ میری امت میں مہدی ہوں گے جو کم از کم سات برس اور زیادہ سے زیادہ آٹھ نو برس رہیں گے۔ اُن کے زمانہ میں میری امت وہ خوش حالی دیکھے گی جو اس نے کبھی نہ دیکھی ہو گی۔ آسمان سے موسلا دھار بارش برسے گی۔ زمین ہر قسم کی نباتات سے لہلہا اٹھے گی۔ مال کے ڈھیر کے ڈھیر لگے ہوں گے۔ ایک شخص اٹھ کر کہے گا۔ مہدی! مجھ کو دو۔ وہ کہیں گے لو۔ طبرانی اور بزار کہتے ہیں کہ محمد بن مروان العجلی اس حدیث کی روایت میں متفرد ہیں۔ بزار نے ساتھ ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ ہم کو نہیں معلوم کہ کسی نے اس کی متابعت کی ہے۔ ابو داؤد نے اس کی توثیق کی ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں درج کیا ہے۔ یحییٰ بن معین نے کہا ہے کہ وہ صالح ہے۔ اور ایک جگہ کہا ہے کہ اس کی حدیث میں چنداں مضائقہ نہیں ہے لیکن پھر بھی لوگوں نے اس کے بارے میں بہت اختلاف کیا ہے۔ ابو زرعہ نے کہا کہ میرے نزدیک وہ کچھ نہیں۔ عبداللہ بن احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ ہم نے محمد بن مروان العجلی کو احادیث بیان کرتے ہوئے دیکھا تو ہم سب نے اس کی حدیث نہیں لکھی۔ میں نے تو قصداً اس کی حدیث کو چھوڑ دیا۔ اور ہمارے بعض ساتھیوں نے اس کو لکھ لیا۔ اس طرح گویا اس کو ضعیف بتاتے ہیں۔

ابو یعلی الموصلی اپنی مسند میں ابی ہریرہ رض سے حدیث لائے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میرے دوست ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت قائم ہی نہیں ہو گی جب تک کہ میرے اہل بیت میں سے ایک شخص ظہور نہیں کرے گا جو لوگوں کو مار پیٹ کر حق کی طرف لے آئے گا۔ ابو ہریرہ رض کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا۔ حضرت وہ کس قدر مدت حکومت کرے گا۔ آپ نے فرمایا سات پھر میں نے عرض کیا سات کیا؟ فرمایا۔ میں نہیں جانتا۔ یہ سند بھی قابلِ حجت نہیں۔ بشیر بن نہیک کے بارے میں ابو حاتم نے تو کہا ہے کہ قابلِ حجت نہیں ہے۔ لیکن شیخین نے اس کی روایت لی ہے۔ اور لوگوں نے اس کی توثیق کی ہے اور اس کے بارے میں ابو حاتم کے قول کی طرف کہ "وہ قابلِ حجت نہیں" توجہ نہیں دی ہے۔ البتہ اس حدیث کے سلسلۂ روایت میں رجاء بن ابی رجاء الیشکری ہے جو مختلف فیہ ہے۔ ابو زرعہ نے کہا وہ ثقہ ہے۔ یحییٰ بن معین نے کہا وہ ضعیف ہے۔ ابو داؤد بھی کہتے ہیں وہ ضعیف ہے۔ ایک جگہ کہا ہے کہ وہ صالح ہے۔ امام بخاری نے بھی اس کی ایک حدیث اپنی صحیح میں لی ہے۔

ابو بکر البزار اپنی مسند میں اور طبرانی اپنی معجم کبیر اور اوسط میں قرۃ بن ایاس رض سے حدیث نقل کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جب زمین ظلم و ستم سے بھر جائے گی تو اللہ تعالیٰ میری امت میں سے ایک شخص کو پیدا کرے گا جو میرا ہمنام اور اس کا باپ میرے والد کا ہمنام ہو گا۔ وہ زمین کو عدل و انصاف سے بھر دے گا۔ جس طرح وہ اس سے

پہلے ظلم وستم سے بھری ہوگی۔ آسمان دل کھول کر پانی برسائے گا۔ اور زمین اپنی تمام پیداوار اگل دے گی۔ سات یا آٹھ یا نو برس تک وہ حکمرانی کرتا رہے گا۔ اس حدیث کی سند میں داؤد بن المحبر بن المحرم اپنے والد سے روایت کرتے ہیں۔ یہ باپ بیٹے دونوں بہت ہی ضعیف ہیں۔ طبرانی اپنی معجم اوسط میں ابن عمر رضہ سے روایت لاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مہاجرین وانصار کی ایک جماعت میں تشریف فرما تھے اور علی بن ابی طالب آپ کے بائیں جانب۔ اور حضرت عباس رضہ آپ کے دائیں جانب تھے اور ایک انصاری حضرت عباس کے ساتھ سخت کلامی سے پیش آچکا تھا۔ آنحضرت نے حضرات عباس اور علی ہر دو کا ہاتھ پکڑ کر ارشاد فرمایا۔ عنقریب ان کی پشت سے ایک شخص پیدا ہوگا جو دنیا کو ظلم وستم سے بھر دے گا۔ اور اس کی پشت سے عنقریب ایک شخص پیدا ہوگا جو دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دے گا جب تم اس زمانہ کو پاؤ تو تمیمی جوان کا ساتھ دینا۔ وہ مشرق کی طرف سے اٹھے گا اور صاحب الرایت مہدی ہوگا۔" اس حدیث کے سلسلہ سند میں عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن لہیعہ ہیں۔ یہ دونوں ضعیف ہیں۔ طبرانی اپنی معجم اوسط میں طلحہ بن عبداللہ سے حدیث روایت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عنقریب ایک ایسا فتنہ اٹھے گا جو دبائے سے نہ دب سکے گا۔ اگر ایک رخ سے اس کو فرو کیا جائے گا تو دوسری طرف سے بھڑک اٹھے گا۔ یہاں تک کہ آسمان کی طرف سے غیب سے آواز آئے گی کہ تمہارا امیر فلاں ہے۔ اس میں مثنی بن الصباح راوی ہے۔ یہ بہت ضعیف ہے۔ پھر حدیث میں تصریح بھی نہیں کہ یہ امیر مہدی ہوں گے۔ ہاں البتہ باب المہدی میں یہ حدیث لائی گئی ہے۔ پس یہی وہ سب احادیث ہیں جن کو ائمہ حدیث حضرت مہدی آخر الزماں کے بارے میں لاتے ہیں۔ آپ دیکھ چکے ہیں کہ ان روایات میں مشکل ہی سے کوئی روایت سقم سے خالی ہے۔

اب جو لوگ امام مہدی کے خروج کے منکر ہیں وہ اس حدیث سے حجت لاتے ہیں جس کی روایت انس بن مالک رضہ سے ہے بدیں طریق کہ محمد بن خالد الجندی روایت کرتے ہیں ابان بن صالح بن ابی عیاش سے، وہ حسن بصری سے اور وہ انس ابن مالک رضہ سے۔ وہ کہتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لَا مَهْدِيَ إِلَّا عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ (یعنی عیسی بن مریم کے علاوہ کوئی مہدی نہیں) یحیی بن معین، محمد بن خالد کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ ثقہ ہے۔ بیہقی نے کہا کہ وہ روایت میں منفرد ہے۔ حاکم نے کہا کہ وہ ایک مجہول اور غیر معروف شخص ہے۔ پھر اسناد میں بھی اختلاف ہے۔ ایک میں تو سلسلۂ روایت حسب سابق ہے اور اس کی نسبت محمد بن ادریس الشافعی کی طرف لی گئی ہے اور دوسرے طریق میں یوں ہے کہ محمد بن خالد روایت کرتے ہیں ابان سے وہ حسن سے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ گویا حدیث مرسل ہے۔ بیہقی کہتے ہیں کہ محمد بن خالد مجہول ہے۔ اور ابان بن ابی عیاش متروک الحدیث ہے۔ اور حسن بصری چونکہ براہ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں اس لئے حدیث منقطع بھی ہوئی۔ لہذا یہ حدیث ضعیف بھی ٹھہری اور مضطرب بھی۔

بعض لَا مَهْدِيَ إِلَّا عِيسَى کے یہ معنی کرتے ہیں کہ گہوارہ میں سوائے حضرت عیسی علیہ السلام کے کسی نے کلام نہیں کیا۔ گویا حدیث کی اس ترجمانی سے مقصد یہ ہے کہ منکرین خروج مہدی کی دلیل باطل ہو جائے۔ یا یہ کہ دونوں قسم کی احادیث میں تطابق اور جمع کی صورت متصور ہو سکے۔ اور ہر ایک کے معنی صحیح بیٹھ جائیں۔ مگر یہ تاویل حدیث جسریج سے رد ہو جاتی ہے

اب رہا صوفیا کا معاملہ، تو اگلے صوفیا ان امور میں غور و خوض ہی نہیں کرتے تھے۔ بلکہ وہ تو مجاہدات وریاضات اور وجد و حال میں مصروف رہتے تھے۔ ادھر امامیہ اور رافضی حضرت علی رضہ کی فضیلت اور ان کی امامت پر زور دیتے تھے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے بارے میں وصیت ثابت کرنے میں لگے ہوئے تھے اور شیخین سے برئیت ظاہر کرتے تھے۔ چنانچہ اس کی تفصیل ان کے مذہب میں گذر چکی ہے۔ پھر ان میں امام معصوم کا تخیل پیدا ہوا۔ ان کے مذاہب پر تالیف و تصنیف کا سلسلہ زوروں پر شروع ہوا۔ فرقۂ اسماعیلیہ الوہیتِ امام کے بطریقِ حلول قائل ہوئے۔ بعض فوت شدہ ائمہ کے بارے میں عقیدہ رکھنے لگے کہ وہ تناسخ کی شکل میں پھر دنیا میں آتے ہیں۔ چند اور کہتے ہیں کہ وہ زندہ ہیں اور غائب ہوگئے ہیں۔ پھر آئیں گے۔ لہذا ان کے انتظار میں رہتے۔ کچھ یہ امید باندھے بیٹھے رہتے کہ اہل بیت میں حکومت پھر اپنا وجود لے گی۔ اور اپنے اس عقیدہ پر انہیں احادیث سے دلیل لاتے جن سے امام مہدی کا آنا ثابت ہے۔ اور جن کی پوری تفصیل ابھی آپ کے سامنے پیش ہوئی۔ پھر ان متاخرین صوفیا کا دور شروع ہوا جنہوں نے کشف اور ماوراء الحس امور کی بحث چھیڑی۔ اور ان میں سے بہت سے حلول کے قائل ہوئے۔ تو گویا امامیہ اور روافض کے ہم خیال ہوئے۔ کیونکہ وہ بھی الوہیت ائمہ و حلول الٰہ کے قائل تھے۔ انہوں نے بجائے اماموں اور نقبائے قطب و ابدال مقرر کئے اور یہاں تک اقوالِ شیعہ کو دل میں جگہ دی اور ان کے مذہب میں اس قدر قدم بڑھایا کہ خرقہ کے بارے میں کہنے لگے کہ حضرت علی رض نے حضرت امام حسن بصری رح کو پہنایا تھا۔ اور طریقہ کے التزام پر ان سے بیعت لی تھی۔ پھر وہ سلسلہ بسلسلہ حضرت جنید بغدادی رح تک چلا آیا۔ حالانکہ اس کا ثبوت حضرت علی رض سے بطریقِ صحیح موجود نہیں۔ پھر یہ طریقہ حضرت علی رض کے ساتھ کیوں خاص کیا جاتا ہے جبکہ تمام صحابہ ہدایت و رشد کے سرچشمہ اور مرکز ہیں۔ لہذا حضرت علی رض کے ساتھ اس کی تخصیص میں شیعیت ٹپکتی ہے۔ اور پتہ چلتا ہے کہ یہ حضرات بھی مذہبِ شیعہ میں قدم رکھ چکے تھے۔ انہیں ایام میں اسماعیلیہ اور پچھلے صوفیائے کتابیں لکھیں جن میں "فاطمی المنتظر" پر بڑی بڑی بحثیں اٹھائیں اور اس کو ثابت کیا۔ اور پھر ایک دوسرے کو پڑھانے سکھانے لگے۔ مگر ان سب نظریات کی بنیاد بالکل لچر اور ہیچ ہے اور قطعاً ناقابلِ وثوق ہے۔ بسا اوقات یہ اپنے تخیلات پر قرانات سے استدلال کرتے ہیں اور منجمین کے کلام سے حجت پکڑتے ہیں۔ اس کی پوری بحث انشاء اللہ آئندہ باب میں آپ کے مطالعہ سے گذرے گی۔ پچھلے صوفیا میں سے جنہوں نے زیادہ تر مہدی کے مسئلہ کو اٹھایا ہے وہ یہ ہیں۔ ابن العربی حاتمی کہ اس نے کتاب "عنقاءِ مُغرِب" میں، ابن قسی نے کتاب "خلع النعلین" میں، عبد الحق بن سبعین اور ابن ابی واصل نے خلع النعلین کی شرح میں اس بحث پر بڑا زور دیا ہے مگر ان لوگوں کا کلام زیادہ تر پیستان اور پہیلی کے طور پر ہے۔ بات کی وضاحت بہت کم کرتے ہیں۔ ہاں ان کے کلام کی شرح کرنے والے ان کے مطالب و مقصد کو کھولتے ہیں۔ ابن ابی واصل کے کلام سے جہاں تک پتہ چلتا ہے ان کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ سب سے پہلے نبوت نے حق و ہدایت کے زور سے گمراہی و تاریکی کو مٹایا۔ پھر نبوت کی جگہ خلافت نے لی۔ پھر خلافت ملک و سلطنت سے بدلی اور اس کے بعد سلطنت و بادشاہت پر جبر و تشدد اور ظلم و ستم کا رنگ چڑھا۔ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی چونکہ عادت جاری ہے کہ تمام امورِ دنیا کو پھر ان کی حالتِ اصلیہ کی طرف پھیر دیتا ہے اس لئے نبوت کو پھر وجود میں آنا چاہیئے تھا۔ مگر نبوت کا دروازہ بند ہو چکا لہذا اس کے سوا چارہ نہیں کہ اس کی جگہ ولایت کا دور شروع ہو جو اس کے قائم مقام ہے پھر خلافت اور پھر بجائے ملک اور تسلط کے زمانہ دجال کا آغاز ہوا اور کفر کی تاریکی پھر سے پھیل پڑے۔ گویا بدیں صورت نبوت خلافت و ملک کے بالترتیب تین مرتبے ثابت کرتے ہیں اس کے بعد تین درجے اور انہیں کے مماثل۔ پہلے ولایت حضرت امام مہدی کی۔ پھر خلافت اور اس کے بعد دجال کا پُرفتن زمانہ اور کفر کا پھیل جانا۔ اب چونکہ بحکم شرع خلافت قریش کا حق مانا گیا ہے اس لئے امامت بھی اسی کے حق میں ثابت ہوگی جو قریشی خون اپنے اندر رکھتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خصوصی نسبت

رکھتا ہو یا ظاہری کہ بنی عبدالمطلب میں سے ہو یا باطنی کہ خواص اُمّت سے کوئی ہو۔

ابن العربی الحاتمی نے اپنی کتاب عنقاء مغرب میں حضرت مہدی کو خاتم الاولیاء کے نام سے یاد کیا ہے۔ اور لبنۃ الفضۃ (چاندی کی اینٹ) سے بھی تعبیر کیا ہے۔ یہ دراصل اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس کو امام بخاری باب خاتم النبیین میں لائے ہیں۔ بایں مضمون کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میری مثال اگلے انبیا میں ایسی ہے کہ مثلاً ایک شخص نے ایک مکان نہایت مکمل بنوایا مگر ایک اینٹ کی جگہ اس میں چھوڑ دی۔ لہٰذا میں وہ اینٹ ہوں جس سے پورے مکان کی صحیح تکمیل ہوئی۔ اسی سے حضرت خاتم النبیین کو "لبنہ" کہا جاتا ہے کہ آپ نے سلسلۂ نبوت کی کڑیاں پوری کر دیں اور اس کو تکمیلی پہلو تک پہنچایا۔ یہ آپ کو معلوم ہی ہو چکا کہ بہت سے درجات میں ولایت کو نبوت کی جگہ قرار دیا گیا ہے تو جن بزرگ پر ولایت ختم ہو جائے اور ان پر اس کی تکمیل ہو، ان کو خاتم الاولیا کہہ سکتے ہیں جس طرح آنحضرت کو خاتم الانبیاء کہا گیا کہ آپ نے نبوت کی تکمیل فرما دی اور جس طرح آنجناب کو حدیث مذکور میں بطور تمثیل لبنۃ البیت (مکان کی اینٹ) کہا گیا ہے اسی طرح خاتم الاولیاء کو بھی "لبنہ" کہہ سکتے ہیں۔ مگر اس میں بھی درجہ نبوت اور درجۂ ولایت میں جو فرق ہے وہ ملحوظ رہے گا۔ یعنی انہوں نے آنحضرت کو "لبنۃ الذہب" کہا اور حضرت امام مہدی کو "لبنۃ الفضۃ" کیونکہ سونے اور چاندی میں بھی بڑھیا گھٹیا اور کم و بیش رتبہ کا فرق ہے۔

ابن ابی واصل نے ابن العربی سے نقل کیا ہے کہ امام منتظر اہل بیت میں سے ہوں گے اور حضرت فاطمہ رض کی اولاد میں سے اور ان کا ظہور خ۔ ف۔ ج ہجری گذرنے پر ہوگا۔ گویا ان حروف سے مراد ان کے عدد بحساب ابجد لئے ہیں۔ خ کے چھ سو، ف کے اسی اور ج کے تین ہوتے ہیں۔ اور ان کا مجموعہ چھ سو تراسی ہوتا ہے۔ یعنی ساتویں صدی کے آخر میں ظہور کریں گے۔ لیکن جب یہ مدت گذر گئی اور امام منتظر کا ظہور نہیں ہوا تو بہت سٹ پٹائے اور عقیدتمند لگے کہنے کہ اس مدت سے ظہور مراد نہیں بلکہ ان کی پیدائش مراد ہے۔ اور پیدائش کو ظہور سے تعبیر کر دیا ہے دراصل ان کا ظہور ۷۱۰ھ کے بعد کہیں ہوگا۔ مغرب کے اطراف سے نکلیں گے۔ گویا ابن العربی کے حساب سے جب ان کی پیدائش ۶۸۳ھ کی مانی تو ظہور کے وقت یعنی ۷۱۰ھ میں ان کی عمر پچیس برس کی ہوگی۔ یہ یہ بھی عقیدہ رکھتے ہیں کہ یوم محمدی سے شمار کر کے ۷۴۳ھ میں دجال نکلے گا۔ اور یوم محمدی کی ابتدا ان کے نزدیک آنحضرت کی وفات سے ایک ہزار برس تک ہے۔ ابن ابی واصل کتاب خلع النعلین کی شرح میں رقمطراز ہے کہ امام منتظر قائم بامر اللہ جن کو محمد المہدی خاتم الاولیاء سے یاد کیا جاتا ہے، نبی نہیں ہوں گے۔ ملکہ ولی ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ کی روح اور اس کے حبیب ہوں گے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ عالم اپنی قوم میں ایسا ہے جیسے کہ نبی اپنی امت میں۔ اور یہ بھی ارشاد فرمایا کہ میری امت کے علماء بنی اسرائیل کے انبیاء کے مانند ہیں۔ اور یہ خوشخبری اول یوم محمدی سے پانچسو برس یعنی دوپہر تک برابر چلی آئی۔ دوپہر گذرنے کے بعد مشائخ کی خوشی وقت کے قریب آنے سے بڑھتی گئی۔ کندی کا بیان ہے کہ یہ امام لوگوں کو ظہر کی نماز پڑھائیں گے۔ اسلام کو زندہ کریں گے۔ عدل و انصاف پھیلائیں گے۔ جزیرہ اندلس کو فتح کرتے ہوئے روم تک نکل جائیں گے اور اس کو بھی زیر اقتدار لائیں گے۔ پھر مشرق کا رُخ کریں گے اور اس کو اپنے زیر نگیں لائیں گے۔ قسطنطنیہ کو فتح کریں گے۔ غرض تمام ملک ان کی قلمرو میں آجائیں گے مسلمان قوت پکڑ لیں گے۔ اور اسلام کا بول بالا ہوگا۔ دین حنیفیہ چمکے گا۔ اس کی پاکیزگی ظاہر ہوگی۔ کیونکہ ظہر سے عصر تک نماز ہی کا وقت ہے۔ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان کا وقت بھی نماز ہی ہے۔

کندی نے یہ بھی کہا ہے کہ سورتوں کے ابتدائی حروف غیر معجم جو حروفِ مقطعات کہلاتے ہیں۔ ان کے جملہ عدد سات سو تینتالیس ہیں ان میں سات دجالی ہیں۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نمازِ عصر کے وقت نزول فرمائیں گے۔ دنیا کی اصلاح کریں گے اور اتنا امن پھیلا دیں گے کہ بکری بھیڑیے کے ساتھ چرے گی۔ اسلامی سلطنت کی مدتِ حیات ایک سو ساٹھ برس کی ہوگی جو حروف معجم قرآنی ان کے بعینہٖ عدد ہوتے ہیں۔ اس میں انصاف کا دور چالیس سال رہے گا۔ ابن ابی واصل نے یہ بھی کہا ہے کہ حدیث لا مہدی الا عیسیٰ کے یہ معنی ہیں کہ ہدایت حضرت عیسیٰؑ کی ولایت حضرت مہدی کے بغیر نہ ہوگی۔ بعض اس کے یہ معنی کرتے ہیں کہ گہوارہ میں سوائے حضرت عیسیٰؑ کے کوئی کلام نہیں کرے گا۔ مگر اس معنی کو حدیث ترمذی رد کرتی ہے۔ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ یہ امر اسی طرح قائم رہے گا یہاں تک کہ قیامت آئے گی یا بارہ خلیفہ قریش سے ہوں گے۔ بعض ان میں سے شروعِ اسلام میں ہوں گے اور بعض آخر اسلام میں اور [illegible] خلافت میرے بعد تیس یا اکتیس یا چھتیس برس رہے گی۔ یہ مدت حضرت حسن رض کی خلافت اور حضرت معاویہ رض کی [illegible] ختم ہو جاتی ہے گویا امیر معاویہ چھٹے خلیفہ قرار پاتے ہیں اور ساتویں عمر بن عبدالعزیز ہوتے ہیں اور باقی پانچ حضرت علی رض کی اولاد میں سے ہوں گے جن کا آنحضرت نے حضرت علی رض کے بارے میں پیشین گوئی فرمائی ہے کہ تم خلیفہ ہو گے امت کے ابتدائی زمانہ میں اور تمہاری اولاد آخر زمانہ میں۔ بعض لوگ آنحضرتؐ کے اسی ارشاد گرامی سے اس کے قائل ہوئے کہ حضرت علی رض دنیا میں پھر واپس ہوں گے۔ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ جب کسریٰ ہلاک ہو جائے گا تو پھر کوئی کسریٰ نہیں ہوگا۔ اور جب قیصر ہلاک ہو جائے گا، تو پھر کوئی قیصر نہیں ہوگا پھر ارشاد فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے البتہ تم ان دونوں کے خزانے اللہ کی راہ میں صرف کرو گے۔ کسریٰ کے خزانے تو حضرت عمر رض راہِ خدا میں صرف کر چکے اب قیصر جن کے ہاتھوں ہلاک ہوگا اور اس کے خزانے انہی کے ہاتھوں لٹیں گے وہی امام منتظر مہدی ہوں گے۔ یہ وہ وقت ہوگا کہ آپ قسطنطنیہ کو فتح کریں گے کیا خوب آپ امیر ہوں گے اور کیا ہی خوب آپ کی فوج ہوگی۔ ان کی مدتِ حکومت کے لئے بضع کا لفظ آیا ہے جس کا اطلاق تین سے لے کر نو تک کے عدد پر ہوتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ان کی حکومت دس برس رہے گی۔ بعض روایت سے پتہ چلتا ہے کہ حکومت چالیس برس رہے گی۔ اور بعض سے ستر برس کا بھی پتہ چلتا ہے۔ گویا اس سے مراد امام مہدی اور ان کے خلفائے اربعہ کی مدتِ حکومت ہے جو ان کے بعد یکے بعد دیگرے حکمرانی کریں گے

علمِ نجوم سے واقف اور قرانات کو جاننے پہچاننے والے بیان کرتے ہیں کہ امام مہدی اور ان کے جانشینوں کی حکومت ایک سو ستر برس رہے گی۔ اس میں سے چالیس یا ستر برس خلافت و عدالت کا زمانہ رہے گا۔ پھر حالات پلٹا کھائیں گے اور خلافت ملک و سلطنت سے تبدیل ہو جائے گی۔ ابن ابی واصل نے ایک دوسری جگہ کہا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام یوم مہدی کا تین چوتھائی حصہ گذرنے کے بعد بوقتِ عصر نزول فرمائیں گے۔ یعقوب بن اسحٰق کندی اپنی کتاب الجفر میں قرانات کے بیان میں رقمطراز ہے کہ جب قران برج ثور میں راس "منح" پر پہنچے گا یعنی ۶۹۸ھ کا سال ہوگا تو عیسیٰ علیہ السلام نزول فرمائیں گے اور جب تک اللہ تعالیٰ چاہے گا، زمین پر حکمرانی کریں گے۔ حدیث میں یوں وارد ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام دمشق میں بجانب مشرق منارۂ سفید کے قریب اتریں گے۔ مصری وضع قطع کے دو زعفرانی زرد حلّے زیب تن کئے ہوئے اور دونوں ہاتھ دو فرشتوں کے بازوؤں پر رکھے ہوئے نزول فرمائیں گے۔ سر کے پٹھوں سے پانی ٹپکتا ہوا گویا ابھی آپ حمام سے نکلے ہیں۔ جب سر مبارک جھکائیں گے پانی کے قطرے ٹپکیں گے۔ جب سر اٹھائیں گے تو قطروں سے موتیوں کی سی لڑی بندھ جائے گی۔ سر بجانب نشیب

جھکا ہوگا۔ دوسری حدیث میں یوں آیا ہے کہ آپ بڑے تنومند و سرخ سفید ہوں گے۔ آخر میں یہ بھی ہے کہ آپ نکاح بھی کریں گے اور آپ کی اولاد ہوگی چالیس برس بعد آپ وفات پائیں گے۔ حدیث میں اس طرح بھی ہے کہ آپ کی وفات مدینہ میں ہوگی۔ اور حضرت عمرؓ کے پہلو میں مدفون ہوں گے۔ گویا حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ بروز قیامت دو نبیوں کے درمیان اٹھیں گے۔ ابن ابی واصل نے کہا ہے کہ شیعہ کے نزدیک یہ مسیح جن کی آمد کی پیشین گوئی حدیث میں وارد ہے۔ یہ وہی آل محمد میں مسیح المسائح (امام منتظر) ہیں۔ ہمارے خیال میں بعض متصوفین نے بھی حدیث لَا مَهْدِيَّ إِلَّا عِيسٰى کو اس معنی پر محمول کیا ہے کہ مہدی کو شریعت محمدی سے اتباع شریعت و علوم میں وہی نسبت ہوگی جو عیسیٰ علیہ السلام کو شریعت موسوی سے تھی۔ صوفیہ پھر دلیلوں اور مختلف بے اصل دعووں سے وقت کی تعیین کرنے میں ان کی شخصیت کی شناخت کراتے ہیں اور موقع و محل ظہور کی بھی نشان دہی کرتے ہیں۔ جب زمانہ اسی طرح گذرتا جاتا ہے اور ظہور کے کوئی اثرات رونما نہیں ہوتے تو مجبوراً اپنی دوسری رائے قائم کرتے ہیں اور نیا تخیل گھڑتے ہیں۔ بعینہٖ جس طرح اشیائے تخلیلیہ اور احکام نجومیہ کا حال ہے کہ دھڑادھڑ واقعات ان کی تردید کرتے ہیں۔ غرض آراء کی اسی ردوبدل میں اگلے صوفیا کی عمریں ختم ہوگئیں۔

اب لیجئے ہمارے زمانہ کے صوفیا کا حال سنیئے کہ ان میں سے اکثر اس کے قائل ہیں کہ ایک مجدد ظاہر ہوگا جو مذہبی احکام کو زندہ کرے گا۔ حق و صداقت کو دنیا میں پھیلائے گا۔ اور اس کے ظہور کا زمانہ ہمارے زمانہ کے قریب ہی میں بتاتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ حضرت فاطمہؓ کی اولاد سے ہوگا اور بعض فاطمی کی تخصیص بھی نہیں کرتے۔ چنانچہ سب سے بڑے صوفی ابو یعقوب البادسی جو مغرب کے جلیل المرتبہ ولی شمار ہوتے ہیں۔ اور جو اس آٹھویں صدی کے شروع میں گذرے ہیں اسی مذکورہ خیال کے حامی تھے۔ اس کی روایت ہم کو ان کے پوتے ابو یحییٰ زکریا سے ملی ہے۔ وہ اپنے والد ابی محمد عبداللہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور وہ اپنے والد ولی ابو یعقوب مذکور سے۔ غرض صوفیا کے کلام و اقوال کی چھان بین سے ان کے اسی قسم کے تخیلات کا پتہ چلتا ہے جو زیر بیان آئے ہیں۔ اور محدثین جن روایات سے مہدی کا ظہور ثابت کرتے ہیں وہ بھی ہم نے اپنی معلومات و تحقیق کی حد تک من و عن بیان کر دی ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ خواہ دین کی دعوت ہو خواہ ملک و سلطنت کی، ہر ایک سخت و پرزور عصبیت کے بل بوتے پر بروئے کار آتی ہے۔ اپنا سکہ بٹھاتی ہے اور اپنے راستہ سے رکاوٹیں دور کرتی ہے۔ یہاں تک کہ اپنا مکمل پرچم لہراتی ہے۔ چنانچہ اس کا ثبوت ہم نے پچھلے اوراق میں ایک بار نہیں کئی بار دیا ہے۔ اب یہ دیکھ رہے کہ فاطمی بلکہ پوری قریشی عصبیت تمام ملکوں میں ختم ہو چکی ہے۔ دوسری قوموں کی عصبیت عصبیتِ قریش پر غالب آ گئی ہے۔ البتہ مکہ و ینبع میں بنی حسن، بنی حسین اور بنی جعفر پھیلے ہوئے ہیں۔ اور ان کو ان میں اقتدار حاصل ہے مگر یہ ہزاروں کی تعداد میں مختلف بدوی عصبیتوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ الگ الگ بس رہے ہیں۔ جگہ جگہ چھوٹی چھوٹی امارتیں قائم ہیں۔ خیالات و آراء میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اب اگر امام مہدی کا ظہور اپنی جگہ صحیح مانا جائے تو لامحالہ ان کی دعوت انہیں میں زور پکڑے گی اور اللہ تعالیٰ ان کے تبعین کو متحد القلب و متحد الرائے و الخیال کر دے گا۔ اور پھر ایک ایسی پرشوکت عصبیت پیدا ہو جائے گی جو ان کے اتحاد و اتفاق کو برقرار رکھنے اور لوگوں کو حمایت دعوت پر قائم رکھنے کے لئے کافی و وافی ہوگی۔ ورنہ یہ صورت تو نہ قرینِ قیاس ہے اور نہ ممکن الوقوع کہ ایک فاطمی داعی کسی ملک میں اٹھ کھڑا ہو۔ اور وہ بغیر عصبیت و شوکت کے محض اہل بیت کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے اپنی دعوت کا سکہ بٹھا دے۔ اس پر ہم صحیح دلیلیں پیش کر چکے ہیں۔ بعض عامی ناتجربہ کار عقل و علم سے کام

نے نئے مہدویت کا دعویٰ کر بیٹھتے ہیں۔ اور ایسے ہی لوگ بھی بالحاظ نسبت و موقع و محل ان کے پیچھے لگ پڑتے ہیں کیونکہ یہ عام طور سے مشہور ہی ہے کہ کوئی فاطمی کسی وقت ظہور کرے گا۔ تو ایسی دعوت کبھی پروان نہیں چڑھتی۔ ایسے دعوے اکثر دور دراز ممالک اور آبادی کے انتہائی اطراف میں ظہور میں آتے ہیں۔ مثلاً زاب افریقہ میں یا سوس مغرب میں بعض کم فہم ناسمجھ نوربا طماسہ مرکز ملثمین میں جا کر مہدی آخر الزمان کی تلاش شروع کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ وہ ملثمین میں چھپیں گے۔ یا وہی اس دعوتِ مہدویت کے سچے حامی بنیں گے گرچہ یہ ان کا محض گمان ہی گمان ہے جس کی کوئی سند نہیں صرف یہی کہ یہ قومیں اجنبی ہیں اور بہت کچھ مجہول الحال۔ نہ ان کی کثرت و قلت کا ان کو پتہ ہے نہ ان کے ضعف و قوت کا ان کو علم۔ پھر یہ بھی سبب ہے کہ یہ مواضع حکومت سے کچھ ایسی دور دراز کی مسافت پر واقع ہیں اور اس کے احاطۂ اقتدار سے کچھ ایسے ایک طرف ہیں کہ ان لوگوں کو پکا خیال پیدا ہو جاتا ہے کہ وہاں مہدی نے ضرور ظہور کیا ہوگا اور سلطنت کے قہر و تسلط آمیز احکام و قوانین سے جان چھڑائی ہوگی۔ ان کا یہی مبلغ علم ہے اور یہی وہ غرض و غایت جس پر ان کے نزدیک دعوئے مہدویت کی بنا قائم ہوتی ہے۔ بلکہ بعض چالباز نافہم تو ربا طماسہ میں محض اسی غرض سے پہنچ جاتے ہیں کہ وہاں مکر و فریب کا جال پھیلائیں اور مہدی آخر الزمان ہونے کا جھوٹا دعوےٰ کریں چنانچہ اکثر ایسے ڈھونگ رچنے والے اپنی پاداش کو پہنچے اور موت کے گھاٹ اتار دیے گئے۔ مجھ سے میرے شیخ محمد بن ابراہیم الاُبلی نے یہ واقعہ بیان کیا کہ آٹھویں صدی کے آغاز میں سلطان یوسف بن یعقوب کے عہدِ سلطنت میں ایک صوفی مشرب تویزری نامی شخص رباطماسہ میں پہنچا اور مہدی آخر الزماں ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور اہلِ سوس ضالہ اور کزولہ اس کے ساتھ ہوئے اور اس نے ایسا زور باندھا کہ مصامدہ کے رئیس اس کی خیر منانے لگے۔ آخر سکسیوی نے اس کو سوتے میں قتل کر دیا اور یوں اس کے جعلی منصوبے ختم ہو گئے۔

اسی طرح غمارہ میں بھی ساتویں صدی کے آخر میں ایک شخص عباس نامی نے مہدی (فاطمی منتظر) ہونے کا دعویٰ کیا۔ غمارہ کے اوباش لفنگے اس کے ساتھ ہو لیے۔ اس نے شہر فاس پر زبردستی قبضہ کر لیا اس کے بازاروں کو نذر آتش کیا پھر وہاں سے شہر مزمہ کا رخ کیا۔ مگر وہاں پہنچ کر وہ دھوکے سے مار ڈالا گیا اور اس طرح اس کی دعوت ختم ہو گئی۔ اس قسم کی آپ کو بہت سی مثالیں ملیں گی کہ جھوٹے مدعی ایک ایک کر کے عدم کا راستہ لیتے گئے اور دنیا کو خیرباد کہتے گئے میرے شیخ مذکور نے اسی قسم کا ایک اور عجیب قصہ سنایا۔ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ حج کو جاتے ہوئے رباط العباد میں جو شیخ ابی مدین کا مزار ہے اور جبلِ تلمسان میں واقع ہے۔ ایک فاطمی سید کے ساتھ مجھ کو ٹھہرنے کا اتفاق ہوا۔ یہ سید کربلا کا رہنے والا تھا۔ اور لوگوں کا زبردست مقتدیٰ و پیشوا تھا۔ بہت سے شاگردوں کا استاد تھا اور بہت سے خادموں کا مخدوم۔ یہ جہاں کہیں جاتا اس کے اہلِ وطن اس کے خرچ و اخراجات کی کفالت کرتے۔ شیخ کہتے ہیں کہ حج کے راستہ میں میری دوستی سید کے ساتھ گہری ہو گئی اور اس کے سارے راز و اسرار مجھ پر کھل گئے کہ اس کا اور اس کے متبعین کا کربلا سے آنے کا مقصد صرف یہ تھا کہ وہ مغرب میں پہنچ کر مہدی ہونے کا دعویٰ کرے۔ جب اس نے بنی مرین کی سلطنت کا رنگ ڈھنگ دیکھا، یوسف بن یعقوب کے حالات کا انکشاف کیا، اور تلمسان کے تازہ کوائف کا جائزہ لیا تو اپنے ساتھیوں سے کہنے لگا، لوٹ چلو ہم نے غلط قدم اٹھایا۔ ابھی ہماری دعوت کا وقت نہیں آیا ہے۔ اس شخص کا یہ کلام صاف بتاتا ہے کہ یہ یہ خوب جانتا تھا کہ دعوت اسی وقت پروان چڑھتی ہے کہ اس کی پشت پر زبردست عصبیت ہو جو موجودہ اقتدار کا تختہ الٹ دے۔ جب وہ یہ سمجھ گیا کہ میں محض ایک مسافر اجنبی ہوں نہ میری کوئی شوکت ہے نہ عظمت۔ ادھر بنی مرین کی عصبیت اوجِ کمال پر ہے کہ اہلِ مغرب

میں سے کوئی طاقت اس کی ٹکر نہیں لے سکتی تو اس کے دم خم ٹوٹ گئے اور سچائی کی طرف لوٹا۔ اور مہدویت کی طمع سے ہاتھ اٹھا لیا۔ مگر اس قلت کو پھر بھی دماغ میں نہ لا سکا کہ سادات و قریش کی عصبیت بالخصوص مغرب سے معدوم ہو چکی ہے۔ چونکہ وہ خود فاطمی تھا اور فاطمیین کی طرفداری اس کے دل و دماغ میں پیوست تھی اس لئے اس نے عصبیت سادات کے معدوم ہونے کا اقرار نہ کیا اور اس کو نہ سمجھ سکا۔ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ۔

ابھی تھوڑی مدت ہوئی ہے کہ مغرب میں حق و سنت کے داعیین کی ایک جماعت ایسی پیدا ہوئی جن کے سامنے نہ دعوت فاطمی و مہدویت تھی نہ اور کوئی دعوت بلکہ ان کا مقصد محض یہ تھا کہ منکرات صفحۂ ہستی سے مٹیں اور ناجائز اور ناشائستہ باتوں سے دنیا پاک ہو اور سنت نبوی کی صحیح معنی میں اشاعت و تبلیغ ہو۔ اب بھی اسی دینی عام نظریہ کو لئے ہوئے یکے بعد دیگرے داعی پیدا ہوتے ہیں اور محنت ... ماتھ ہوتی ہے۔ مداہون اور گنہگاروں کی اصلاح کے درپے ہوتے ہیں۔ کیونکہ عرب عام گنہگار ہیں دنیا میں تو تباہی مچاتے ہیں اور ان میں لوٹ کھسوٹ کرتے ہیں بلکہ عربوں کا گزارہ ہی لوٹ مار پر ہے۔ اسی حقیقت کے ماتحت مصلحین بھی اپنی حد بھر کا سارا زور راہوں میں امن و امان قائم رکھنے پر لگا دیتے ہیں لیکن پھر بھی مذہب و دین کا سچا جذبہ ان کے دل میں نہیں رچتا عرب توبہ کر لے اور دین کی طرف لوٹ آنے کا مطلب صرف یہی جانتے ہیں کہ لوٹ مار و غارت گری سے ہاتھ کھینچ لیا جائے۔ اور اس سے آگے توبہ کا ان کے کوئی مقصد ان کا نہیں ہوتا کیونکہ زمانۂ بعثت سے پہلے یہ اسی معصیت میں مبتلا تھے اور اسلام لانے پر اسی سے تائب ہوئے۔ لہٰذا حق و سنت کا پرچار کرنے والے حضرات بھی اقتدا و اتباع کر کے دین کی گہرائیوں میں نہیں پڑتے بلکہ اپنی نظر اسی پر محدود رکھتے ہیں کہ کسی صورت سے یہ لوٹ مار غارت و رہزنی کو چھوڑ کر دنیا ہی پر تنگ ہو جائیں اور معاش و روزی کی فکر میں اپنی ساری جدوجہد صرف کریں اور اصلاح خلق اور طلب دنیا میں چونکہ زمین آسمان کا فرق ہے اس لئے یہ دونوں باتیں ایک جگہ جمع نہیں ہوتیں نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ نہ تو دین ہی پوری طرح فروغ پاتا ہے نہ عام خوب باطل پرستی سے ہی جان چھوٹتی ہے۔ نہ ہی متبعین کی تعداد بڑھتی ہے۔ صاحب دعوت کو دینداری و تقوے میں جو مرتبہ نصیب ہوتا ہے اس کا عشر عشیر بھی تابعین کو نہیں ملتا تب جب وہ مرتا ہے تو اس کی تحریک بھی ختم ہو جاتی ہے اور اس کی عصبیت بھی ہوا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس کے حامی ایک ایک کر کے اسی راہ لیتے ہیں۔ چنانچہ افریقہ میں ساتویں صدی میں قاسم بن مرہ نامی ایک شخص جو کعب کی ایک شاخ قبیلہ مخلیم میں سے تھا، مصلح قوم اور حق و سنت کا داعی بن کر اٹھا۔ اس کے بعد مسلم نامی ایک شخص قبیلہ ریاح میں سے اس میں مشہور ہوا۔ اس کا لقب بھی سعادۃ تھا۔ یہ اپنے اگلے داعی سے دینداری و خدا پرستی میں کہیں زیادہ تھا لیکن پھر بھی اس کی تحریک زور نہ پکڑ سکی اور اس کے پیرو تتر بتر ہو گئے یہ سب تفصیل ہم انشاء اللہ اس کے اپنے مقام پر بیان کریں گے۔ جہاں قبائل ریاح و سلیم کا ذکر آئے گا۔ مسلم کے بعد بھی داعیین و مصلحین کی آمد کا سلسلہ جاری رہا اور یہ اسی ڈھنگ کو باقی رکھنے کی کوشش کرتے رہے اور دعویٰ کرتے رہے کہ ہم سنت کو دنیا میں پھیلاتے ہیں۔ لیکن ان میں سے زیادہ تر خود ہی سنت سے دور اور نا آشنا ہیں۔ نتیجہ یہی نکلا کہ ان کی اور ان کے متبعین کی دعوت دنیا میں زیادہ نہیں پھیل سکی اور حرف غلط کی طرح صفحۂ ہستی سے مٹ گئے۔

فصل ترپن

(سلطنتوں اور قوموں کی ابتدا اور ملاحم یعنی پیشین گوئیوں اور جفر کی کیفیت۔)

نفس بشری کا یہ ایک فطری تقاضہ ہے کہ انسان کو امور اور معاملات کے نتائج و عواقب کی ٹوہ لگی رہتی ہے اور اس کو تجسس رہتا ہے کہ وہ اپنی موت و حیات کی باتیں معلوم کرے اور آئندہ پیش آنے والے خیر و شر کا پتہ لگائے۔ خصوصاً حوادث عامہ کی دریافت کا تو اس کو بہت ہی شوق رہتا ہے۔ مثلاً معلوم کرنا چاہتا ہے کہ دنیا کی مدت بقا اب اور کس قدر رہ گئی ہے۔ یا سلطنتیں اپنا اقتدار کب تک قائم رکھ سکیں گی۔ یا ان میں سے پہلے کونسی ختم ہوگی اور بعد میں کونسی۔ ان امور کا تجسس انسان کا فطری اور طبعی جذبہ ہے۔ اسی لئے آپ بہت سوں کو دیکھیں گے کہ وہ خواب میں آئندہ پیش آنے والے نتائج کا پتہ لگانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور یہ بات تو ہم عام طور سے دیکھا ہی کرتے ہیں کہ بادشاہ اور عامی بھی کاہنوں کے پاس جا جا کر آئندہ کے واقعات دریافت کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بڑے بڑے شہروں میں بعض لوگ آپ اسی پیشہ کہانت سے اپنی روزی حاصل کرتے ہوئے پائیں گے کیونکہ وہ یہ خوب سمجھ لیتے ہیں کہ لوگ اس کے بہت ہی دلدادہ ہیں۔ پھر وہ اس کو ذریعہ معاش کیوں نہ بنائیں۔ یہ کاہن راستوں میں بیٹھ جاتے ہیں اور دوکانیں لگا لیتے ہیں اور جو بھی ان سے کچھ پوچھے اس کا جواب دینے کے لئے تیار رہتے ہیں۔ اپنی عورتوں بچوں اور بیوقوفوں کا صبح سے شام تک ان کے پاس ایک تانتا لگا رہتا ہے۔ ایک جاتا ہے اور ایک آتا ہے۔ کوئی اپنی کمائی اور مرتبہ کے نتائج دریافت کر رہا ہے کوئی معاش و معاشرت کے طریقے پوچھ رہا ہے اور کوئی عداوت و دوستی کے عقدے حل کرا رہا ہے یا اور اسی قسم کے سوالات حل کئے جاتے ہیں۔ جبھی ان سوالات کا جواب یہ کاہن خط رمل سے دیتے ہیں تو ان کو منجم کہا جاتا ہے۔ اور کبھی کنکریوں اور دانوں کے دانوں سے، اس وقت وہ حاسب کہلاتے ہیں۔ اور کبھی آئینہ و پانی دیکھ کر دیتے ہیں، اس وقت ان کو ضارب المندل بولتے ہیں۔ شریعت کے نقطہ نظر سے یہ سارے پیشے لغو اور فاسد ہیں۔ اسی لئے شریعت اسلام میں ان کی مذمت اور برائی آئی ہے۔ دراصل انسان غیب کی بات سے قطعاً بے بہرہ ہے مگر جس کو اللہ تعالیٰ اس سے آگاہ کر دے، خواہ خواب میں، خواہ ولایت کے طور پر۔ امیر اور بادشاہ ہی زیادہ تر اس کی تلاش میں لگے رہتے ہیں کہ ان کی حکومت کی مدت کس قدر ہے۔ اور اہل علم بھی اسی لئے اپنی توجہات اس پر صرف کرتے ہیں اور اس میں اپنا دماغ کھپاتے ہیں۔ ہر قوم میں کاہن منجم یا ولیوں کے اقوال و پیشین گوئیاں ضرور محفوظ رہتی ہیں۔ جن کے ماتحت لوگ ملک و سلطنت کی امیدیں باندھے بیٹھے رہتے ہیں۔ اور اس کی بھی پوری یادداشت ان کے پاس رہتی ہے کہ کس قدر قتل و غارت ملک میں ہوگا۔ کب تک وہ دولت و سلطنت باقی رہے گی۔ اور کتنے بادشاہ موجودہ خاندان میں سے تخت پر بیٹھیں گے۔ یہاں تک کہ ان کے نام بھی معلوم ہوتے ہیں۔ اس قسم کی باتیں عرف عام میں حدثان یا حوادث آئندہ کہلاتی ہیں۔ عرب میں کاہن و عراف ہوا کرتے تھے۔ اور لوگ ایسی باتوں کی دریافت کے لئے انہیں کی طرف جاتے اور ان سے پوچھتے۔ پھر یہ کاہن و عراف ملک و سلطنت کے حالات بتاتے۔ چنانچہ شق اور سطیح نے ربیعہ بن نصر شاہ یمن کے خواب میں کہا تھا اور اس کو بیدار کیا تھا کہ حبشی اس کے ملک پر قابض ہو جائیں گے اور یمن پھر عرب ہی کے اقتدار میں آ جائے گا۔ اور پھر ایسا ہی ہوا کہ عرب یمن پر چھا گئے۔ اسی طرح سطیح نے موبذان کی خواب کی تعبیر میں پیشین گوئی کی تھی جب کہ کسریٰ نے عبد المسیح کے ذریعہ خواب اس تک پہنچایا

تھا اور صاف کہہ دیا تھا کہ عرب کا اقتدار عنقریب ہونے والا ہے۔ قبائل بربر میں بھی بہت سے کاہن تھے۔ ان میں زیادہ مشہور موسیٰ بن صالح تھا جو بنی یفرن یا غمارہ میں شمار ہوتا تھا۔ اس نے بربری زبان میں ایک نظم لکھ کر بہت سی پیشین گوئیاں کی تھیں اور زناتہ کے ملک و سلطنت کے حالات قبل از وقت بیان کئے تھے۔ چنانچہ یہ نظم اب تک مغرب میں پڑھی پڑھائی جا رہی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ ولی تھا اور بعض کے نزدیک اس کی حیثیت کاہن کی سی تھی۔ بعض یہاں تک مبالغہ کر بیٹھے ہیں کہ وہ نبی تھا۔ کیونکہ اس کا زمانہ ہجرت سے پہلے کا بتایا جاتا ہے۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔

کبھی قومیں اپنے زمانہ کے انبیاء علیہم السلام کی خبروں پر اعتماد کرتی ہیں۔ مثلاً بنی اسرائیل اپنے اپنے زمانہ کے انبیاء علیہم السلام سے سوالات کیا کرتے تھے اور وہ ان کو آئندہ کی خبریں سنایا کرتے تھے۔ اب دورِ اسلامی میں بھی اس قسم کی پیشین گوئیوں کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً یہ کہ دنیا کب تک رہے گی اور اس کی بقا کس مدت تک ہے۔ یا بالخصوص یہ کہ سلطنت اور حکومت اسلامی کا دورِ حیات کب تک ممتد رہے گا۔ وہ یہود جو دائرۂ اسلام میں آچکے تھے مثلاً کعب الاحبار اور وہب بن منبہ وغیرہ انہوں نے بکثرت اس قسم کے حالات بیان کئے۔ اور دیگر صحابہ کرام سے بھی اس بارے میں آثار منقول ہیں مسلمانوں نے اس قسم کا ذخیرہ ولی ہی احادیث اور تاویلات محتملہ سے فراہم کیا ہے۔ اہل بیت میں سے حضرت امام جعفر رح یا دیگر اہل بیت نے خاص طور سے بہت پیشین گوئیاں کیں۔ اور اس امر میں ان بزرگوں کا اعتماد کشف پر رہا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو شرفِ ولایت سے نوازا تھا۔ جب اور لوگ کشف سے کام لیتے ہیں اور حالات کا انکشاف کر لیتے ہیں تو حضراتِ اہل بیت کے کشف سے کون انکار کر سکتا ہے۔ خود آنحضرت ؐ کا ارشاد مبارک ہے "اِنَّ فِیْکُمْ مُحَدِّثِیْنَ" (کہ تم میں خبریں دینے والے بھی ہوں گے) تو اہل بیت جو سب میں اشرف وارفع ہیں اس طرح کشف و کرامت کی فضیلت سے محروم ہو سکتے ہیں بلکہ وہ زیادہ اس کے حقدار ہیں۔

اب جب اسلام کا ابتدائی زمانہ ختم ہوا اور لوگوں کی توجہات علوم و اصطلاحات پر مرکوز ہوئیں اور ساتھ ساتھ حکماء کی کتابوں کے عربی زبان میں ترجمے ہونے لگے تو پھر پیشین گوئی کا زیادہ تر دار و مدار منجمین پر رہا۔ یہ لوگ قرانات، مَوالید، مسائل اور طوالع کے خصوصی اثرات سے ملک و سلطنتوں کے حالات اور دیگر امورِ عامہ کا پتہ لگایا کرتے تھے۔ اب مزید تفصیل کے میدان میں قدم رکھتے ہوئے ہم پہلے اہل آثار سے منقول شدہ اخبار و اقوال کی طرف اپنا روئے سخن پھیرتے ہیں۔ پھر منجمین کے کلام پر گفتگو کا آغاز کریں گے

قوموں کی مدتِ بقا اور پوری دنیا کی مدت حیات کے بارے میں سہیلی طبری کا حوالہ دیتے ہوئے اہل آثار کا کلام نقل کرتا ہے کہ دنیا کی بقا آمدِ اسلام سے پانچ سو برس تک ہے مگر اس کو زمانہ نے جھٹلا دیا۔ طبری کا استدلال حضرت ابن عباس رض کی حدیث سے ہے کہ انہوں نے فرمایا اَلدُّنْیَا جُمُعَۃٌ مِّنْ جُمَعِ الْاٰخِرَۃِ (کہ دنیا آخرت کا ایک جمعہ ہے) مگر اس کی تشریح نہیں کی کہ اس سے پانچ سو برس کی مدت کا انکشاف کیسے ہوا۔ ممکن ہے آسمان زمین کی تخلیق کی مدت کے برابر دنیا کی مدت مانی گئی ہو اور وہ سات ہی دن ہیں جن میں سے ہر دن ایک ہزار برس کا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّکَ کَاَلْفِ سَنَۃٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ (کہ دن اللہ کے نزدیک تمہارے شمار سے ایک ہزار برس کا ہے) صحیحین میں حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے مسلمانو! تمہارا کل زمانہ اگلی امتوں کے مقابلہ میں اتنا ہے جتنا کہ عصر کی نماز سے مغرب تک کا وقت۔ پھر ارشاد فرمایا کہ میرے اور قیامت کے درمیان اس قدر فاصلہ ہے اور شہادت

کی انگلی اور بیچ کی انگلی سے اشارہ فرمایا۔ اور نماز عصر کے وقت کی تعیین ہر چیز کی سایہ اصلی کو چھوڑ کر دو مثل ہو جانے سے کی ہے اس کا حساب لگایا جائے تو نماز عصر سے مغرب تک کا وقت پورے دن کے ساتویں حصہ کا آدھا بیٹھتا ہے اور شہادت کی انگلی اور بیچ کی انگلی کا فرق بھی تقریباً اسی قدر ہوتا ہے۔ اس لئے امت محمدی کا زمانہ جمعہ کا جو ساتواں دن ہے آدھا ہوگا۔ اور چونکہ جمعہ ایک ہزار برس کے برابر ہے تو اس کا آدھا پانچ سو برس ہوئے۔ آنحضرت کا دوسرا کلام بھی اسی حقیقت کی تائید کرتا ہے کہ آپ نے فرمایا۔ کیا بعید ہے کہ اللہ تعالےٰ اس امت کو آدھے دن تک ٹھہرائے رکھے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ دنیا کی مدت قبل اسلام پانچ ہزار پانچ سو برس کی تھی۔ وہب بن منبہ کا قول ہے کہ دنیا کی مدت بوقت ظہور اسلام پانچ ہزار چھ سو برس کی تھی۔ کعب سے یوں روایت ہے کہ دنیا کی کل مدت چھ ہزار برس کی ہے

سہیلی کا قول ہے کہ مذکورہ بالا دونوں حدیثوں سے دنیا کی عمر کی تعیین و تشخیص نہیں ہوتی۔ پھر جو بات بنائی گئی ہے اس کی تردید زمانہ کر رہا ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول "لَنْ يُعْجِزَ اللّٰهَ اَنْ يُؤَخِّرَ هٰذِهِ الْاُمَّةَ نِصْفَ يَوْمٍ" سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ امت محمدی کا ظہور ٹھیک نصف یوم ہی کو ہوا ہو اور اس پر کوئی زیادتی نہ ہوئی ہو۔ اور آپ کا یہ فرمان کہ میرے مبعوث ہونے کے وقت سے قیامت تک کا فاصلہ اس قدر ہے جتنا کہ ان دو انگلیوں کے درمیان تو اس سے تو محض قرب قیامت کی طرف ہے اور اس کا اظہار کہ میرے اور قیامت کے درمیان اب نہ کوئی نبی ہے اور نہ کوئی اور شریعت۔ اس کلام کے بعد سہیلی نے اسلام کی عمر کا اندازہ ایک اور طریقہ سے لگایا ہے۔ ممکن ہے زمانہ آگے چل کر اس کی تصدیق کرے۔ وہ اس طرح کہ شروع سورتوں میں جو حروف مقطعات آئے ہیں ان میں سے مکرر حروف کو ہٹا کر شمار کرنے کے بعد بتایا ہے کہ چودہ حروف رہ جاتے ہیں جو سب کے سب "الم یسطع نص حق کرہ" میں جمع ہیں۔ بحساب جمل ان کے عدد نو سو تین ہوئے ان میں ایک ہزار برس جو قبل بعثت گذرے وہ بھی جوڑ دیئے۔ اب ان اعداد کا جو مجموعہ ہے بس وہی عمر امت محمدی ہے۔ سہیلی نے یہ بھی کہا ہے کہ ممکن ہے یہ امر حروف مقطعات کے فوائد میں سے ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ محض ایک تخمینی گفتگو ہے۔ کیا پتہ یہ صحیح حقیقتی ہے یا نہیں۔ میرا جہاں تک خیال ہے سہیلی نے تخمینہ کی بنا ابن اسحٰق کا کلام ہو جو اس کی کتاب السیر میں واقع ہے۔ ابن اسحٰق نے ابو یاسر اور اس کے بھائی حیی سے حدیث نقل کی ہے۔ حدیث اس طرح ہے کہ ان دونوں نے حروف مقطعات میں سے "الم" حروف کو سنا تو بحساب جمل ان سے مدت اسلام نکالنے لگے۔ مگر جب اعداد نکالے تو وہ صرف اکہتر ہی ہوتے تھے۔ اس کو انہوں نے بہت کم سمجھا تو حیی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ "الم" کے ساتھ کچھ اور بھی ہے۔ آپ نے فرمایا "المص" کہا اور فرمایا "الر" کہا اور فرمایا "المر"۔ جب عدد جوڑے تو دو سو اکہتر ہوئے۔ اب اس کو یہ اعداد معلوم ہوئے تو کہنے لگا۔ محمد! تمہاری بات سمجھ میں نہیں آتی۔ نہ کمی قریب قیاس ہے نہ زیادتی۔ جب یہ واپس پھرے تو ابو یاسر بولا۔ کیا عجب ہے کہ تمام حروف مقطعات کے اعداد سے مدت مرادلی ہو۔ جو نوسو چار سال کی ہوتی ہے۔ ابن اسحٰق کا قول ہے کہ اسی وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ۔ اس واقعہ سے پتہ نہیں چلتا کہ اسلام کی مدت بقا کس قدر ہے۔ کیونکہ ان حروف مقطعات کا اپنے اعداد پر دلالت کرنا نہ طبعی امر ہے نہ عقلی۔ بلکہ اس میں ایک وضع کو دخل ہے اور ایک خاص

ع اصل کتاب میں یوں ہی ہے۔ لیکن حروف مقطعات کے پورے اعداد بحذف مکررات دراصل چھ سو ترانوے ہوتے ہیں جیسا کہ آگے چل کر یعقوب کندی کے کلام سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ ۱۲

اصطلاح کا تقاضا ہے جس کے ماتحت ان سے خاص خاص اعداد مراد لیتے ہیں اور اس کا نام حساب جُمل رکھتے ہیں۔ جو ایک قدیم اصطلاح ہے اور شہرت پکڑ گئی ہے مگر اصطلاح کا قدیم ہونا اس کی حجیت پر دلالت نہیں کرتا۔ علاوہ ازیں ابو یاسر اور حُیَی کا شمار ان لوگوں میں نہیں جن کا خیال یا ان کی رائے اس امر میں دلیل و حجت کا کام دے۔ نہ ہی وہ علماء یہود میں سے ہیں کہ ان کے کلام کو اعتبار دیا جائے۔ وہ تو محض عرب کے بادیہ نشین تھے علوم و فنون سے ناواقف ہونا بلکہ حتیٰ کہ خود اپنے مذہب کا علم اور اس کے فقہ کی معلومات بھی نہیں رکھتے تھے۔ بالکل عوام الناس کی طرح دوسروں سے اس قسم کا حساب و تمام علوم کر لیا کرتے تھے جب یہ صورت ہوئی تو ان ہی کے دعوے پر کوئی معقول دلیل ثابت نہ ہو سکی۔

اسی سلسلہ میں حضرت حذیفہ رضی کی ایک اجمالی حدیث ہم کو ملتی ہے جس میں آئندہ حوادث اسلام کی طرف اشارہ ہے۔ ابو داؤد اس کی تخریج بدیں سلسلہ روایت کرتے ہیں کہ محمد بن یحییٰ الذہلی سعید بن ابی مریم سے روایت کرتے ہیں، وہ عبد اللہ بن فرّوخ سے۔ وہ اسامہ بن زید اللیثی سے۔ وہ ابی قبیصہ بن ذُؤیب سے۔ وہ اپنے باپ سے۔ وہ کہتے ہیں کہ فرمایا حضرت حذیفہ رضی نے قسم خدا کی میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھی بھول گئے یا انہوں نے جان کر بھلا دیا۔ قسم بخدا رسول اللہ نے ہر ایسے فتنہ کا سرغنہ مع اس کے باپ اور قبیلہ کا نام بتا دیا ہے جو قیامت تک کے زمانہ میں کسی وقت بھی تین سو یا اس سے زائد انسانوں کے گروہ کی سرداری کرے گا۔ ابو داؤد نے اس حدیث کی صحت و عدم صحت پر سکوت کیا ہے۔ اور وہ اپنے رسالہ میں کہہ آئے ہیں کہ جس حدیث پر وہ سکوت کریں وہ صالح ہوتی ہے۔ اب اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی بہرحال یہ حدیث اپنے معنی میں مجمل ہے اور رفع اجمال و ابہام کے لئے دوسری احادیث کی محتاج ہے۔ اور کتابوں میں اسی حدیث کی اسناد دوسرے طریق پر ہے۔ صحیحین میں حضرت حذیفہ رضی سے یوں حدیث وارد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ خطبہ دیا۔ اور اس میں آپ نے ان تمام واقعات کا ذکر فرمایا جو رونما ہونے والے ہیں۔ بعض سامعین نے ان واقعات کو یاد رکھا اور بعض بھلا بیٹھے۔ بخاری کے الفاظ یہ ہیں "مَا تَرَكَ شَيْئًا إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ إِلَّا ذَكَرَهُ" (آپ نے قیامت تک پیش آنے والے واقعات میں سے کسی واقعہ کو بغیر ذکر کئے نہیں چھوڑا۔) ترمذی میں ابی سعید الخدری رضی سے یوں روایت ہے کہ ایک روز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز پڑھائی۔ پھر خطبہ دینے کھڑے ہوئے اور آپ نے قیامت تک پیش آنے والے واقعات میں سے ہر واقعہ کی خبر ہم کو دی۔ بعض نے ان کو یاد رکھا اور بعض بھول گئے۔ لہٰذا یہ کل احادیث جس طرح صحیحین سے ثابت ہیں آئندہ پیش آنے والے حوادث و فتن کی خبر دیتی ہیں۔ اور آنحضرت نے ایسے واقعات کی خبریں اکثر بیشتر دی ہیں۔ سو اس میں وہ زیادتی جو ابو داؤد سے منقول ہے اور اس کی روایت میں وہ منفرد ہیں وہ شاذ و منکر ہے۔ اس کے علاوہ ائمہ حدیث نے اس حدیث کے رجال میں بھی کلام کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی مریم نے ابن فروخ کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی حدیثیں منکر ہیں۔ بخاری کا قول ہے کہ اس کی بعض حدیثیں قابل قبول اور بعض قابل انکار ہیں۔ ابن عدی کا خیال ہے کہ اس کی حدیثیں غیر محفوظ ہیں۔ اور اسی حدیث کا ایک اور راوی اسامہ بن زید گو اس کی حدیث صحیحین میں ہے اور ابن معین نے توثیق بھی کی ہے لیکن بخاری نے اس سے تخریج حدیث استشہاد کے طور پر کی ہے یحییٰ بن سعید اور احمد بن حنبل نے اسامہ کو ضعیف قرار دیا ہے۔ ابن حاتم کا خیال ہے کہ اس کی حدیث لکھی تو جاتی ہے لیکن اس سے حجت نہیں لائی جاتی۔ اور ایک اور راوی ابو قبیصہ بن ذؤیب مجہول ہے۔ لہٰذا ان وجوہات سے ابو داؤد میں جو زیادتی حدیث میں کی گئی ہے وہ نامعتبر ثابت ہوئی

کبھی آئندہ واقعات کی خبروں کا دارومدار علم جفر پر رکھا جاتا ہے۔ گو لوگ اس کے بارے میں صرف اتنا جانتے ہیں کہ اس علم میں آثار و نجوم کی مدد سے اس قسم کے واقعات کا پتہ لگا لیا جاتا ہے۔ لیکن اس کے اصل کا پتہ مشکل سے کسی کو ہے۔ لہٰذا آپ یوں سمجھئے کہ ہارون بن سعید العجلی جو زیدیہ فرقہ کا سرگروہ تھا اس کے پاس ایک کتاب تھی۔ جس کی روایت وہ امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے کرتا تھا۔ اس میں اہل بیت کے حالات بالعموم اور بعض کے بالخصوص درج تھے اور اس میں وہ تمام پیشین گوئیاں مذکور تھیں جو حضرت جعفر و دیگر اولیائے اہل بیت سے بذریعہ کرامت و کشف معلوم کی تھیں۔ جس طرح کہ اولیاء سے منقول ہوتی ہیں۔ حضرت جعفر کے پاس ان پیشین گوئیوں کا ذخیرہ ایک چھوٹی سی کھال پر لکھا ہوا محفوظ تھا۔ چنانچہ ہارون العجلی نے اسی کی نقل ایک کتاب کی شکل میں کر دی۔ اور اپنی کتاب کا نام جفر رکھا۔ کیونکہ جفر دراصل چھوٹے بچے کی کھال کو کہتے ہیں پھر آگے چل کر اس کتاب کا نام جفر ہی مشہور ہو گیا۔ اس کتاب میں قرآن پاک کی تفسیر کا بھی کچھ حصہ تھا اور اس کے اسرار و رموز بھی حل کئے گئے تھے جن کی روایت حضرت جعفر رضی اللہ عنہ سے تھی۔ لیکن اب نہ وہ کتاب خود دستیاب ہے نہ ہی اس کا سلسلہ روایت ملتا ہے بلکہ جستہ جستہ اس کے چند کلمات مل جاتے ہیں ان کی صحت کی کوئی دلیل نہیں۔ اگر اس کتاب کی روایات کی سند حضرت جعفر رح تک پہنچتی تو محض ان کی ذات شریف کی وجہ سے، دیگر بزرگان اہل بیت کی وجہ سے یہ روایات یقیناً قابل سند ہوتیں۔ کیونکہ یہ سب بزرگ صاحب کرامت و کشف گذرے ہیں۔ امام جعفر رح کے بارے میں صحیح طریق سے ثابت ہے کہ کئی مرتبہ آپ اپنے قریبی رشتہ داروں کو آئندہ کے واقعات سے ڈراتے اور پھر وہ واقعات ویسے ہی رونما ہوتے۔ مشہور ہے ایک بار آپ نے اپنے چچازاد بھائی یحییٰ کو ان کے قتل کی خبر دی۔ مگر وہ نہ مانے اور خروج کیا۔ آخر جرجان میں قتل کر دیئے گئے۔ اور یہ بات کیوں مانی نہ جائے جب اہل بیت کے علاوہ دیگر اولیاء کو کرامت نصیب ہوتی ہے تو اہل بیت جو علمی و دینی شرف میں ممتاز ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہیں اور اللہ تعالیٰ کی عنایات کا مورد۔ یہ شرف بدرجہ اولیٰ رکھیں گے۔ بعض پیشین گوئیاں بغیر خاص جفر کے بھی اہل بیت سے منقول ہیں۔ چنانچہ عبیدیئین کے حالات میں ایسا ذخیرہ بہت کچھ ملتا ہے۔ ابن الرقیق کہتا ہے کہ ابو عبداللہ شیعی صاحب عبیداللہ مہدی جب اس کے بیٹے محمد حبیب سے ملا تو انہوں نے اس کو اپنا داعی بنا کر یمن میں ابن حوشب کے پاس بھیجا اور کہہ دیا کہ مغرب میں جا کر دعوت بلند کرو وہاں دعوت کو فروغ ہوگا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اسی طرح عبیداللہ کی حکومت کے قدم جم گئے تب جب حمہ گئے وہاں اس نے قلعہ مہدیہ بنوایا تو کہا کہ میں اس کو اس لئے بنوا رہا ہوں کہ فاطمی اس میں کچھ دیر بیٹھ کر آرام کر سکیں۔ اور اس نے ان کو صاحب الحمار ابی یزید کے مہدیہ میں ٹھہرنے کی جگہ تک دکھا دی۔ اور جب ابو یزید صاحب الحمار یہاں پر آ پڑا تو وہ اسی قربانگاہ کو بار بار دریافت کرتا رہا یہاں تک کہ اسے معلوم ہوا کہ وہ اپنے دادا ابو عبداللہ کی نامزد کی ہوئی جگہ پر پہنچ چکا ہے۔ اب اس کو اپنی کامیابی اور فتحیابی پر یقین آگیا۔ وہ شہر سے نکل کھڑا ہوا اور دشمن پر ٹوٹ پڑا۔ تا آنکہ اس کو شکست دی اور زاب تک اس کا پیچھا کر کے اس پر قابو پایا اور قتل کر دیا۔ غرض اس قسم کی بہت سی خبریں ملتی ہیں۔

منجمین کا اعتماد آئندہ کے حالات معلوم کرنے میں احکام نجوم پر ہے۔ اگر ملک و سلطنت کے حالات دریافت کرتے ہیں تو قرانات کی دیکھ بھال کرتے ہیں خصوصاً علویین زحل و مشتری کے قرانات کہ ان کو اس میں بڑا دخل ہے۔ زحل و مشتری ہر بیس سال کے بعد ایک جگہ جمع ہوتے ہیں جسے اصطلاح میں "قران" کہتے ہیں چونکہ آسمان پر بارہ برج مانے گئے ہیں اس لئے ان کے چار مثلثے ہوئے۔ اور علویین کا دوسرا قران ایک قران کے بعد دوسرے داہنی مثلثہ کے برج میں ہوتا

ہے اور ہر دفعہ دو دو برج بیچ میں چھوٹتے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ ہر مثلثہ کے تین برج بارہ چکروں میں پورے ہوتے ہیں۔ اور ہر مثلثہ ساٹھ برس لے لیتا ہے اور بارہ چکر چار عودات میں دو سو چالیس برس لگ جاتے ہیں۔ اور یہی قران جسے قرانِ علویین کہتے ہیں، تین قسم پر منقسم ہے۔ کبیر، صغیر اور اوسط۔ کبیر اس قران کو کہتے ہیں جس میں دونوں سیارے آسمان پر ایک درجہ میں جمع ہوں۔ ایسا قران نو سو ساٹھ برس کے بعد کہیں ایک دفعہ ہوتا ہے۔ اور قرانِ اوسط ہر مثلثہ میں بارہ مرتبہ اور دو سو چالیس برس کے بعد ہوتا ہے۔ جب کہ قران ایک مثلثہ سے دوسرے مثلثہ کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اور قرانِ اصغر ہر برج میں ہر بیس برس کے بعد ہوتا رہتا ہے۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ مثلاً پہلا قران اگر حمل کے اول دقیقہ میں ہوا ہے تو دوسرا بیس برس بعد قوس کے اول دقیقہ میں۔ اور پھر بیس برس کے بعد اسد کے اول دقیقہ میں ہوگا۔ اور یہ تینوں برج آتشی ہیں۔ اور یہ تینوں قران قرانِ صغیر ہیں۔ حمل کے اول دقیقہ کو جب ساٹھ برس گذر جائیں گے تو پھر قران حمل میں ہوگا۔ اور یہ قران قرانِ دوری یا عودی کہلانے گا۔ اور جب دو سو چالیس برس گذر جائیں گے تو قران آتشی برجوں میں سے ہٹ کر خاکی میں ہونے لگے گا یہی قرانِ اوسط ہے۔ اسی طرح جب دو سو چالیس برس اور گذر جائیں گے تو پھر یکے بعد دیگرے بادی و آبی برجوں میں قران ہوگا۔ اور نو سو ساٹھ برس پورے ہونے پر حمل کے اول دقیقہ پر میل ہوگا۔ یہی قرانِ کبیر یا قرانِ اعظم ہے۔ قرانِ کبیر بڑے بڑے واقعات و حوادث کا پتہ دیتا ہے۔ مثلاً ملک و سلطنت کا رد و بدل ملک کا ایک قوم کے ہاتھ سے نکل کر دوسری قوم کے ہاتھ میں جانا۔ اور قرانِ اوسط تغلب و مطالبۂ ملک کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ اور قرانِ صغیر باغیوں کے پیدا ہونے کا۔ اور ملک کے اٹھ کھڑے ہونے اور شہروں بستیوں کے تباہ ہو جانے کو بتاتا ہے۔ انہیں قرانات کے درمیان برج سرطان میں قرانِ سعد یا قرانِ نحس واقع ہوتا ہے جو ہر بیس برس کے بعد ہوتا رہتا ہے اور قرانِ رابع کہلاتا ہے۔ اور برج سرطان ہی طالعِ عالم ہے۔ اور اسی میں زحل کو وبال اور مریخ کو ہبوط ہوتا ہے جس سے ملک میں فتنہ و فساد اور جنگ و جدال کھڑا ہو جاتا ہے۔ خونریزیاں ہوتی ہیں۔ باغی نمودار ہوتے ہیں۔ فوج بگڑ جاتی ہے۔ وبائی امراض پھیل پڑتے ہیں، قحط سالی ہو جاتی ہے، اور علماء کا قول قائم بیتی ہے۔ بالفرض سعادت و نحوست ایک وقتِ خاص تک اس کا اثر رہتا ہے۔ چنانچہ جرّاس بن احمد حاسب نے اپنی کتاب میں جو اس نے نظام الملک کے لئے لکھی تھی یہ سب کچھ لکھا ہے۔ اور برج عقرب میں مریخ کے آنے سے اسلام پر خاص اثر پڑتا ہے۔ اس لئے کہ اسلام کا طالع یہی ہے۔ کیونکہ جب ولادتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہوئی تھی تو برج عقرب میں زحل و مشتری کا قران ہو رہا تھا۔ اور جب اس قران کا زمانہ ختم ہوا تو خلفا میں تشویشناک واقعات پیش آئے۔ اور اہل العلم والدین طرح طرح کی بیماریوں کے شکار ہوئے اور ان کی حالت سخت بگڑی۔ بہت سے عبادت خانے منہدم ہوئے کہا جاتا ہے کہ یہ وقت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شہادت کے وقت آیا۔ اور پھر مروان کے مرنے اور متوکل کے قتل ہونے پر۔ غرض ان حالات ارضی کو اوضاعِ فلکی سے ملا کر دیکھا جائے اور قرانات کی تبدیلیوں کو پیش نظر رکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اس صفحۂ ہستی پر اوضاعِ فلکی و قرانات ستارگاں ہی کی سب گل کاری ہے اور انہیں کی کارفرمائی۔

شاذان بلخی رقمطراز ہے کہ ۳۲۰ھ میں اسلام کا زمانہ ختم ہو جائے گا۔ لیکن اس قول کو زمانہ نے جھٹلا دیا۔ ابو معشر فلکی کا کہنا ہے کہ ایک سو پچاس برس بعد سخت اختلاف پڑے گا مگر اس کی بھی تصدیق نہیں ہوئی۔ جراس کا قول ہے کہ قدما کی کتابوں میں میں نے لکھا دیکھا ہے کہ منجمین نے کسری کو عرب کی حکومت اور نبوت کے ظہور کی خبر دی تھی اور کہا تھا کہ چونکہ ان کا طالع زہرہ ہے اور قیامِ سلطنتِ عرب کے وقت اسی کو شرف ہوگا اس لئے عرب میں چالیس سال سلطنت رہے گی۔ ابو معشر نے کتب

القرانات القسمیہ میں لکھا ہے کہ جب حوت کے ۲۷ درجہ پر زہرہ کو شرف ہوگا۔ اور ساتھ ہی برج عقرب میں قران ہوگا اور یہی عرب کا طالع ہے تو عرب کی سلطنت قائم ہوگی اور ان کو ترقی ہوگی۔ اور ان کی سلطنت اتنے دن رہے گی کہ زہرہ اپنے شرف کے باقی گیارہ درجے طے کرلے جن کو وہ چھ سو بیاسٹھ برس میں طے کرسکے گا۔ اتنے ہی دن عرب کی سلطنت رہے گی! ور ابومسلم کا ظہور ایسے وقت میں ہوا تھا کہ زہرہ خانہ شرف سے نکلنے والا تھا اور اول حمل میں قران ہونے والا تھا۔ اقلہ مشتری برسر حکومت تھا۔

یعقوب بن اسحق کندی کہتا ہے کہ اسلام کی مدت حیات چھ سو ترانوے برس ہے اور وہ یوں کہ ظہور اسلام کے وقت زہرہ دو سو پچاسی درجہ اور تیئیس دقیقہ حوت میں طے کرچکا تھا اور گیارہ درجہ اور اٹھائیس دقیقہ باقی تھے۔ اس لئے اسلام کا زمانہ چھ سو ترانوے سال ہی کا ہونا چاہیئے۔ ۔۔ پر حکماء کا بھی اتفاق ہے اور حروف مقطعات کے اعداد بھی بحذف مکررات اتنے ہی ہوتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہی سہیلی کا قول ہے اور غالب یہ ہے کہ مسلک اول سہیلی کا مستند ہے۔

جراس کہتا ہے کہ ہرمز نے افریدون حکیم سے اردشیر اور اس کے بیٹے اور ملوک ساسانیہ کی سلطنت کا زمانہ دریافت کیا حکیم نے جواب دیا کہ اس کی سلطنت کا طالع مشتری ہے جو شرف میں ہوگا۔ اس لئے ان کی سلطنت چار سو ستائیس برس ہونی چاہیئے۔ اس کے بعد زہرہ کو قوت ہوگی اور وہ شرف حاصل کرے گا جو عرب کا طالع ہے تو وہ برسر اقتدار آئیں گے۔ اس لئے کہ قران کا طالع میزان ہے اور اس کا مالک زہرہ۔ اور قران کے وقت اسے شرف بھی ہوگا۔ بدیں صورت ایک ہزار ساٹھ سال ان کی حکومت ہونی چاہیئے۔ اسی طرح نوشیرواں نے بھی اپنے وزیر بزرجمہر سے دریافت کیا تھا کہ سلطنت فارس کے ہاتھ سے نکل کر عرب کے ہاتھ میں کب آئے گی۔ تو اس نے جواب دیا تھا کہ آپ کے جلوس سے پینتالیس برس بعد عرب کی سلطنت کا بانی پیدا ہوگا اور مشرق و مغرب کا مالک بن جائے گا۔ اور چونکہ مشتری زہرہ کی طرف مائل ہے اور قران بروج ہوائی سے ہٹ کر عقرب مائی میں آیا ہے اس لئے پتہ چلتا ہے کہ عرب کی سلطنت زہرہ کے پورے دور تک رہے گی جو ایک ہزار ساٹھ برس کا زمانہ ہے۔ خسرو پرویز نے بھی الیوس سے یہی سوال کیا تھا اور اس نے بھی یہی جواب دیا جو بزرجمہر نے دیا تھا۔ توفیل رومی منجم نے بھی بنی امیہ کے زمانہ میں پیشین گوئی کی تھی کہ اسلام قران اعظم کی مدت یعنی نو سو ساٹھ برس رہے گا۔ اور اس کے بعد جب عقرب میں قران ہوگا جیسا کہ ابتدائے اسلام میں ہوا تھا۔ اور اوضاع فلکی تغیر پذیر ہوں گے۔ تو یا تو احکام اسلام عمل سے بہرے ہی سے نکل جائیں گے یا ان میں ایسے احکام داخل ہوں گے جو ظن و گمان کے بالکل خلاف ہوں گے

جراس کے نزدیک منجین کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ عالم آگ اور پانی کے غلبہ سے مٹ جائے گا۔ اور یہ وقت غالباً اس وقت آئے گا جب کہ طالع قلب الاسد چوبیس درجے طے کرچکے گا جو مریخ کی حد ہے۔ اور یہ مراحل بھی نو سو ساٹھ سال میں تمام ہوں گے جراس یہ بھی کہتا ہے کہ بادشاہ زابلستان نے جب مامون کو تحفے تحائف بھیجے تو ان کے ہمراہ ایک ذوبان نامی حکیم بھی بھیجا تھا۔ اسی نے مامون کو امین سے لڑنے اور طاہر کو سرلشکر بنانے کی رائے دی تھی۔ مامون جب اس کی مہارت کو عظمت کی نگاہ سے دیکھنے لگا تو اس نے حکیم مذکور سے اپنی سلطنت کی مدت بقا بھی دریافت کی۔ اس نے جواب دیا کہ آپ کی سلطنت آپ کی اولاد کے ہاتھ سے نکل کر آپ کے بھائی کے خاندان میں جائے گی۔ اور پچاس برس بعد دیالمہ خلافت کو چھین لیں گے پھر جب ان کا حال بھی تباہ ہوگا تو شمال مشرق سے ترک آکر ملک پر قابو پالیں گے۔ اور شام، فرات اور جیحون تک کے علاقہ کو اپنی قلمرو میں لے آئیں گے اور روم کو بھی اپنے زیر نگیں کرلیں گے۔ مامون نے اس سے پوچھا کہ تم کو ان سب باتوں کی معلومات

کیسے ہوئی۔ ذوبان نے جواب دیا کہ ان کا شمار حکماء کی کتب اور احکام صصہ[1] بن داہر الہندی موبد شطرنج سے ملتا ہے۔ میرا
خیال ہے کہ جن ترکوں کے ظہور کی طرف ذوبان نے بعد یا لمہ اشارہ کیا ہے وہ سلجوقی تھے جن کی سلطنت نے ساتویں صدی کے
آغاز میں دم توڑا جو اس کہتا ہے کہ قران کا انتقال مثلثہ آبی کے برج حوت کی طرف آٹھ سو تینتیس ۸۳۳ برس بعد از سنہ جرد ہوگا۔
اور حوت کے بعد عقرب میں قران ہوگا جو ۸۲۵ھ میں ہوا تھا۔ اول دل حوت میں قران ہوگا۔ از آں بعد عقرب میں جس سے
ملت اسلام کے متعلق بہت سی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو ابن سابی کا قول ہے کہ مثلثہ آبی میں قران کا پہلا دل دوسری قسم
۸۶۸ھ کو ہوگا۔ لیکن اس امر کی تفصیل بیان نہیں کیا گیا

دولت و سلطنت کے متعلق منجمین جو پیشین گوئیاں کرتے ہیں، ان میں ان کا اعتماد قران اوسط اور قیام سلطنت کے
زائچہ پر ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک قران اوسط دولت و فارع کی حدوث سلطنت پر دلالت کرتے ہیں اور ان سے پتہ چلتا
ہے کہ دنیا میں سلطنت کس طرح قائم ہوگی۔ کون سی قومیں اس کی سردار ہوں گی۔ کس قدر تعداد میں، ان کا ناموں کے، کن عمروں
کے، کن مذاہب و خیالات کے، اور کن عادات و خصائل کے شہنشاہ حکمرانی کریں گے۔ اور کس کس سے ان میں نبرد آزمائی
ہوگی۔ چنانچہ ابو معشر نے کتاب قرانات میں اس کی پوری تفصیلات دی ہیں۔ کبھی ان امور کا علم قرانِ اصغر سے بھی ہوتا ہے
یہ اس وقت جب کہ قرانِ اوسط اصغر کو باہم کچھ نسبت و تعلق ہو۔ غرض سلطنتوں کے متعلق جو پیشین گوئیاں ہوتی ہیں وہ
اسی وضع کے نجومی احکام سے ہوتی ہیں

یعقوب بن اسحٰق کندی رشید و مامون کا منجم تھا اس نے سلطنت اسلامیہ کے متعلق قرانات میں ایک کتاب لکھی تھی
شیعوں نے اس کا نام اس کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جو حضرت جعفر صادق کی جانب منسوب ہے "جفر" رکھا۔ اس
میں یعقوب نے بنی العباس کی حکومت میں پیش آنے والے آئندہ واقعات بیان کئے تھے۔ اور حکومت عباسیہ کے خاتمہ کا بھی
بیان دیا تھا۔ اس کا بھی حوالہ اس میں تھا کہ ساتویں صدی کے قریباً وسط میں بغداد میں زبردست حادثہ رونما ہوگا اور جب
سلطنت عباسیہ ختم ہوگی تو ساتھ ساتھ اسلام بھی ختم ہو جائے گا۔ لیکن ہم نے نہ اس کتاب کو کبھی دیکھا نہ اس کو جو اس کتاب
سے واقفیت رکھتا ہو۔ ممکن ہے کہ ہلاکو نے بغداد پر قابو پانے اور آخری خلیفہ عباسی مستعصم کو قتل کرنے کے بعد جب کتابوں
کے ذخیرہ کو دجلہ میں غرق کیا تو اس میں یہ کتاب بھی تباہ ہو گئی ہو۔ مغرب میں البتہ ایک کتاب ملتی ہے جس کو جفر صغیر کہتے ہیں
اور اس کی نسبت اسی یعقوب کی کتاب کی طرف کی جاتی ہے۔ مگر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب عبدالمومن کے لئے لکھی گئی تھی
اس میں سابق شاہانِ موحدین کے تفصیلی حالات درج ہیں۔ حالات سابقہ کی تطبیق اور مابعد کی تکذیب اس میں مرقوم ہے۔ کندی
کے بعد بھی سلطنت عباسیہ میں منجمین پیدا ہوتے رہے اور انہوں نے آئندہ واقعات پر کتابیں لکھیں۔ طبری نے مہدی کے حالات
میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ذرا مطالعہ کیجیے۔ دولتِ عباسیہ کے اصحابِ صنائع میں سے ایک شخص ابی بُدیل نامی کہتا ہے کہ مجھ کو ربیع
اور حسن نے ایک مرتبہ بلا بھیجا۔ میں ان کے پاس رات کے وقت پہنچا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ ان کے پاس پیشین گوئیوں کی ایک کتاب
رکھی ہے۔ اور اسی میں ایک ورق پر میری نظر پڑی تو لکھا تھا کہ مہدی عباسی کی سلطنت کی مدت صرف دس برس ہے۔ میں
فوراً بولا کہ خلیفہ مہدی کی نظر اس امر پر ضرور ایک نہ ایک دن پڑتی ہے۔ اور جو مدت گذر چکی وہ تو گذر ہی چکی۔ اگر اس نے اس
کو دیکھ لیا تو گویا تم خود اس کو اس کی موت کی خبر سنا رہے ہو۔ ربیع اور حسن نے کہا تم ہی بتاؤ اب کیا ترکیب کی جائے۔ مجھے

[1] یہ غالباً سندھ کے راجہ داہر کا بیٹا جے سیہ ہے۔

یہ ترکیب سوجھی کہ میں نے عنبسۃ الوراق کو بلوایا۔ جو آپ بدیل کا مولی تھا۔ اور اس سے کہا کہ اس ورق کو مٹا ڈالو اور دس برس کی جگہ چالیس برس لکھ دو۔ اس نے ایسا کیا۔ قسم بخدا اگر میں مہدی کی سلطنت کے دس سال پہلے اور اب چالیس سال لکھے ہوئے نہ دیکھتا تو مجھے کبھی یہ خیال نہیں ہو سکتا تھا کہ واقع میں اس کی مدت سلطنت دس سال کی لکھی ہوئی تھی پھر اس کے بعد بھی لوگوں نے سلطنتوں کے آئندہ حالات پر نظم و نثر و رجز وغیرہ میں پیشین گوئیاں کیں جو اب بکثرت لوگوں کے ہاتھوں میں ہیں۔ اور ان کو "ملاحم" کہتے ہیں۔ بعض اسلام کے عموماً مدت پر مشتمل ہیں۔ اور بعض میں خاص خاص اسلامی سلطنتوں کے حوادث سے بحث کی ہے اور واقعات آئندہ لکھے ہیں۔ یہ سب کے سب ملاحم کسی خاص مشہور شخصیت کی طرف منسوب ہیں لیکن کوئی پختہ دلیل نہیں اور کوئی قابل اعتماد روایت سے ثابت نہیں کہ وہ ان شخصوں کے ہیں جن کی طرف ان کو منسوب کیا جاتا ہے ملاحم میں سے ایک قصیدہ مغرب میں ابن مرانہ کا شائع ہے جو بحر طویل سے ہے اور اس کا حرف رائے مہملہ ہے یہ لوگوں میں رائج ہے اور عام طور پر مشہور ہے کہ یہ قصیدہ عام حوادث آئندہ کی خبر دیتا ہے۔ اور اس لئے بہت سے لوگ حال و آئندہ کے حالات سے اس کے حوالوں کو ملاتے ہیں۔ مگر ہم نے اپنے شیوخ سے جہاں تک سنا ہے یہ قصیدہ محض سلطنت لمتونہ کے حالات آئندہ ضبط کرتا ہے کیونکہ صاحب قصیدہ لمتونہ سے پہلے گذرا ہے۔ اس نے اس میں اس کی بھی پیشین گوئی کی ہے کہ یہ لمتونہ شہر سبتہ پر غالب آ جائیں گے اور اس کو موحدین لمتونہ سے چھین لیں گے۔ اور اندلس کے کنارے کنارے ان کا کچھ اور ملک بھی فتح کر لیں گے۔ اہل مغرب کے ہاتھوں میں ایک اور قصیدہ تبعیہ کے نام سے ملتا ہے جس کے ابتدائی اشعار یہ ہیں۔ ؎

طَرِبْتُ وَمَا ذَاكَ مِنِّيْ طَرَبْ ۔۔۔ وَقَدْ يَطْرَبُ الطَّائِرُ الْمُغْتَرَبْ

وَمَا ذَاكَ مِنِّيْ لِشَيْءٍ أَرَاهُ ۔۔۔ وَلٰكِنْ لِتَذْكَارِ بَعْضِ السَّبَبْ

یہ قصیدہ پانچ سو شعر یا بقول بعض ہزار شعر پر مشتمل ہے۔ اس میں سلطنت موحدین کے حالات زیادہ تر بتاتے ہیں۔ اور فاطمی وغیرہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ محض مصنوعی ہے۔ مغرب میں ایک قصیدہ کسی یہودی کا مشہور ہے جس میں اس نے اپنے زمانہ کے قرانات علویین کے کچھ احکام بیان کئے ہیں اور نحس و سعد کی بھی نشان دہی کی ہے اور بلدہ فاس میں ایک مقتول کا ذکر بھی اس میں لے آیا ہے۔ لوگ کہتے ہیں کہ اس کے بیان کردہ واقعات اس کے بیان کے مطابق ہی وقوع پذیر ہوئے ہیں۔ اس کے اول کے اشعار حسب ذیل ہیں :-

فِيْ مَبْدَإِ الْأَرْبَعِ لِشَرَفِهٖ خِيَامَا ۔۔۔ فَافْهَمُوْا يَا قَوْمِ هٰذِي الْإِشَارَةَ

بِخَمْسٍ تَحُلُّ أَخْبَرَ بِهٰذِي الْعَلَامَا ۔۔۔ وَبَدَّلَ الشَّكْلَ وَهِيَ سَلَامَا

شَامِيَّةً ثُمَّ قَابَلَ الْعِدَامَا ۔۔۔ وَشَرٌّ شَأْنُهُمْ فِيْ بِلَادِ الْغَرَادَا

آخری اشعار یہ ہیں

قَدْ تَمَّ ذَا التَّجْنِيْسُ لِإِنْسَانٍ يَهُوْدِيٍّ ۔۔۔ يُصْلَبُ فِيْ بَلْدَةِ فَاسٍ فِيْ يَوْمِ عِيْدٍ

حَتّٰى يَجِيْئَهُ النَّاسُ مِنَ الْبَوَادِيْ ۔۔۔ وَقَتَلَهُ يَا قَوْمِ عَلَى الْغَرَادِ

اس کے پورے اشعار پانچ سو کے قریب ہیں اس نے ان قرانات کا ذکر کیا ہے جو دولت موحدین کے حالات کو کھولتے ہیں۔ مغرب میں ایک اور قصیدہ بحر متقارب سے ہے جس کا حرف روی بائے موحدہ ہے۔ اس میں موحدین میں سے دولت

بنی ابی حفص کے حالات کی طرف اشارے کئے ہیں۔ اس قصیدہ کی نسبت ابن الابار کی طرف کی گئی ہے۔ ابن الابار ہی کے بارے میں مجھ سے قاضی قسطنطینیہ خطیب کبیر ابو علی بن بادیس نے کہا جو وسیع معلومات رکھتے تھے۔ اور علم نجوم میں بھی ان کا گہرا مطالعہ تھا کہ یہ ابن الابار حافظ اندلسی الکاتب مقتولِ مستنصر نہیں ہے۔ بلکہ یہ تونس کا ایک درزی ہے۔ حافظ مذکور کے ساتھ ساتھ یہ بھی مشہور ہو گیا۔ میرے والد مرحوم اس قصیدہ کے یہ اشعار پڑھا کرتے تھے۔ اور یہ چند اشعار مجھے بھی یاد رہ گئے۔

عَذِيرِيَ مِنْ زَمَنٍ قُلَّبٍ　　يَغُرُّ بِبَارِقِهِ الْأَشْنَبِ
وَيَبْعَثُ مِنْ جَيْشِهِ قَائِدًا　　وَيَبْطِي هُنَاكَ عَلَى مَرْقَبٍ
فَتَأْتِي إِلَى الشَّيْخِ أَعْمَادُهُ　　فَيَقْتُلُ كَالْجَمَلِ الْأَجْرَبِ
وَيُظْهِرُ مِنْ عَدْلِهِ سِيرَةً　　وَتِلْكَ سِيَاسَةُ مُسْتَجْلِبِ

پھر تونس کے عام حالات بیان کرتے ہوئے کہتا ہے:۔

فَإِمَّا رَأَيْتَ الرُّسُومَ امَّحَتْ　　وَلَمْ يَرْعَ حَقٌّ لِذِي مَنْصِبِ
فَخُذْ فِي التَّرَحُّلِ عَنْ تُونِسٍ　　وَوَدِّعْ مَعَالِمَهَا وَاذْهَبِ
فَسَوْفَ تَكُونُ بِهَا فِتْنَةٌ　　تُضِيفُ الْبَرِيءَ إِلَى الْمُذْنِبِ

مغرب میں ایک اور قصیدہ ہے جو تونس میں دولت بنی ابی حفص کے پاس ہے۔ اور جس میں موحدین کے دسویں سلطان ابو یحییٰ کے بعد اسی کے بھائی محمد کا ذکر ہے۔ اس میں اس طرح کہتا ہے:۔

وَبَعْدَ أَبِي عَبْدِ الْإِلٰهِ شَقِيقُهُ　　وَيُعْرَفُ بِالْوَهَّابِ فِي مُحْكَمِ الْأَصْلِ

مگر اس کے بھائی محمد کو ملک نصیب نہ ہو سکا۔ اور آخر اسی ارمان میں جاں بحق تسلیم ہوا۔

مغرب میں ایک قصیدہ اور ہے جو "ہوثنی" کی طرف منسوب ہے۔ اس کے شروع کے اشعار اس طرح ہیں:۔

دَعْنِي يَدًا مَعِي الْمَهْتَانِ　　فَتُرِيتُ الْأَمْطَارُ وَلَمْ تَفْتُرْ
وَاسْتَقَتْ كُلُّهَا الْوِيدَانِ　　وَأَنْ تَمْلِيَ وَتَنْعَدِي بِهَا

یہ ایک بہت بڑا قصیدہ ہے جو مغرب کے عام لوگوں کے پاس محفوظ ہے۔ گمان غالب ہے کہ یہ بناوٹی ہے۔ کیونکہ اس کی کوئی بات بھی بغیر تاویل کے صحیح ثابت نہیں ہوتی۔ یا تو عام لوگ اس میں تحریف کرتے رہتے ہیں یا کسی خاص شخص نے اس کی تحریف کی ہو۔ مشرق میں بھی ایک قصیدہ کا پتہ چلا ہے جو ابن العربی الحاتمی کی طرف منسوب ہے۔ اس میں کلام کو بہت ہی طول دیا ہے اور کلام کو نثر سے شروع کر کے ان رموز و کنایات سے کام لیا ہے جن کے معنی و مطلب خدا ہی بہتر جانتا ہے۔ اس میں جا بجا حیوانات کی شکلیں کٹے ہوئے سر اور حیوانات عزیبہ کی صورتیں مرسوم ہیں۔ نثر کے آخر میں ایک قصیدہ ہے جس کا حرفِ ردی لام ہے۔ گمان غالب ہے کہ یہ سب کچھ گھڑی گھڑائی اور مصنوعی باتیں ہیں۔ اس میں اصلیت کچھ بھی نہیں۔ کیونکہ ان کا مدار علم نجوم وغیرہ کے اصول و قواعد و ضوابط پر نہیں ہے کہ ان کو کچھ اعتبار دیا جائے۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ بعض اور بھی قصائد ہیں جو ابن سینا اور ابن عقاب کی طرف منسوب ہیں۔ مگر ان میں کسی کی بھی صحت پر دلیل نہیں۔ مشرق میں ایک اور قصیدہ کا پتہ لگا ہے جس میں دولت ترکیہ کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ اور جو ایک صوفی باجربقی کی طرف منسوب ہے اس میں بھی رموز و کنایات کی بھرمار ہے۔ اس کے شروع کے اشعار اس طرح ہیں:۔

إن شئت تكشف سر الجفر يا سؤلي ... من علم جفر وصى والد الحسن
فافهم وكن واعيا حرفا وجملته ... والوصف فافهم كفعل الحاذق الفطن
أما الذي قبل عصري لست أذكره ... لكنني أذكر الآتي من الزمن
بشهر بيبرس يقضى بعد خمستها ... بحاء ميم يطيش نام في الكفن
شين له أثر من تحت سرته ... له القضاء قضى أي ذلك المنن
فمصر والشام مع أرض العراق له ... وآذربيجان في ملك إلى اليمن
وآل بوتة إن لما نال طاهرهم ... الغائلة الباتك المغني بالثمن
لخلع سين ضعيفا لسن لنين أتى ... لا لوفاق ونون ذي قرن
فهم شجاع له عقل ومشورة ... يبقى بحاء وأين لسيد ذو سمن

ایضاً

من بعد باء من الأعوام قاتله ... يلي المشورة ميم الملك والسن

ایضاً

هذا هو الأعرج القلبي فاعن به ... في عصره فتن ناهيك ومن فتن

ایضاً

يأتي من الشرق في جيش بغدهم ... عاد عن القاف قاف جد بالقتن
بقتل دال ومثل الشام جمعها ... ابدات يعجو على الأهلين والوطن
إذا أتى زلزلت يا ويح مصر من ... الزلزال ما زال جا غير مقتطن
طاء وظاء وعين كلهم حبوا ... هلكا وينفق أموالا بلا ثمن
يسير القاف قافا عند جمعهم ... هون بان ذلك الهين في السكن
وينصبون أخاه وهو صالحهم ... لا سلم إلا ألف سين كذلك بني
تمت ولايتهم بالحاء لا أحد ... من السنين يدانى في الزمن

بیان کیا جاتا ہے کہ اس میں اس نے ملک ظاہر کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور یہ کہ مصر میں اس کا باپ اس پر حملہ کرے گا ؎

يأتيه إليه أبوه بعد هجرته ... وطول غيبته والشظف والزنن

ان کے بعد اور بہت سے شعر ہیں۔ اغلب خیال یہی ہے کہ یہ بھی مصنوعی ہیں۔ کیونکہ اگلے زمانہ میں اس قسم کی گھڑت اکثر ہوتی رہتی تھی۔ بغداد کے مورخین رقمطراز ہیں کہ مقتدر کے عہدِ خلافت میں بغداد میں ایک شخص نہایت ذکی و تیز فہم دانالی کے نام سے مشہور تھا۔ یہ پتوں کو تر کر کے پرانے خط میں امراء و سلاطین کے اسماء کے حروف رموز کی صورت میں لکھا کرتا۔ اور اشاروں میں بتاتا کہ وہ کن کن حالات میں ترقی کے مدارج طے کریں گے۔ چنانچہ اس کرتب سے ان سے خوب دولت لوٹتا۔ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ اس نے ایک کاغذ پر میم میم میم لکھے اور مفلح مولیٰ مقتدر کے پاس پہنچا۔ اس کو وہ کاغذ ۲۱

دکھا کر کہنے لگا کہ ان سے اشارہ آپ ہی کی طرف ہے۔ یعنی "مفلح مولیٰ مقتدر" کی طرف رمز ہے۔ پھر اس کے ساتھ اور خوش کن خبریں اس کو سنائیں اور اسی مقصد کے لئے اس پر کچھ علامات لگا کر اس کو چکر میں لے آیا۔ اور اس سے کافی دولت اینٹھ لی۔ اسی طرح اس نے وزیر بن القاسم بن وہب کے لئے اسی قسم کے الفاظ لکھ لئے۔ یہ ابن زمانہ میں معزول تھا۔ اس کے سامنے پتے لایا اور رموز و علامات میں وزیر کا نام لکھ لیا۔ اس سے کہنے لگا کہ آپ بارھویں خلیفہ کے عہد میں پھر عہدہ وزارت سنبھالیں گے۔ آپ کے ہاتھوں سارے معاملات و امورِ ملکی کی اصلاح ہوگی۔ دشمن مقہور و پائمال ہوں گے اور دنیا آبادی سے بھر جائے گی۔ پھر یہی اوراق مفلح کو بھی بتائے اور ساتھ ساتھ دیگر حالاتِ گذشتہ و آئندہ کا بھی ذکر کیا اور پیشین گوئیاں کیں۔ اور ان سب کو حضرت دانیال کی طرف منسوب کیا۔ مفلح یہ سب کچھ سن کر ہکا بکا رہ گیا۔ مقتدر کو بھی اس کی خبر لگی۔ اور ان امور و علامات سے اس نے ابن وہب کے بارے میں بہت کچھ معلومات حاصل کیں۔ غرض اسی چالاکی و عیاری سے اس کو پھر وزارت مل گئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ قصیدہ جس کی نسبت باجر بقی کی طرف کی جاتی ہے وہ بھی اسی قماش کا ہے۔

ایک مرتبہ میں نے اکمل الدین بن شیخ الحنفیہ (مصری) سے اس قصیدہ کے بارے میں معلومات کی۔ اور اس باجر بقی کے متعلق بھی دریافت کیا جس کی طرف یہ قصیدہ منسوب ہے۔ کیونکہ وہ ان چیزوں کے حالات سے بخوبی واقف تھے۔ آپ نے کہا کہ یہ تو ایک بدعتی ڈاڑھی مونڈنے والے قلندری فرقہ کا شخص تھا۔ یہ کچھ کشف کی باتیں بیان کیا کرتا اور مقررہ و معینہ حروف کی آڑ میں خاص خاص لوگوں کی طرف اشارے کیا کرتا۔ کبھی وہ اپنی باتوں کو مختصر سی نظم کی صورت میں بیان کرتا اور لوگ اس کو بڑی چاہت اور خواہش سے نقل کرتے اور اس کو رموز و اسرار سے بھرے ہوئے قصیدہ کا درجہ دیتے۔ پھر ہر زمانہ میں اس میں کچھ اضافہ ہوتا رہتا اور قیاس آرائی سے کام لیا جاتا۔ عام لوگ اس کے رموز کو حل کرنے کی کوشش کرتے اور اس کی گتھیاں سلجھاتے۔ مگر ان کی یہ سب کوشش رائگاں جاتی۔ کیونکہ رمز ہمیشہ کسی قانون و اصول کے ماتحت حل ہوا کرتا ہے جو پہلے سے وضع ہو لیتا ہے۔ بخلاف باجر بقی کی نظم کے کہ اس میں حروف کی دلالت اپنے معانی پر اسی نظم کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس کے لئے نہ کوئی قاعدہ ہے نہ قانون۔ الغرض ان فاضل اجل کے کلام سے میرے دل کو بڑی تسلی ہوئی۔ اور باجر بقی کے قصیدہ کے بارے میں جو کھٹک تھی وہ دور ہوئی۔ وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللّٰهُ۔ وَاللّٰهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى أَعْلَمُ وَبِهِ التَّوْفِيْقُ۔

باب چہارم

شہر وامصار اور تمام آبادیوں میں اگلے پچھلے جو کچھ حالات وکوائف پیش آتے ہیں، وہ سب اس میں زیر بیان آئیں گے

پہلی فصل

(سلطنت کا وجود شہر وامصار کے وجود سے مقدم ہے)

اس حقیقت کی تفصیل یہ ہے کہ بڑی بڑی عالی شان عمارات کی تعمیر اور شاندار مکانات ومنازل کی داغ بیل تہذیب وتمدن کے نتائج وثمرات ہیں۔ اور عیش پسندی وتن آسانی، خوش حالی ومرفہ الحالی کے لازمی اثرات ہیں اس کا ثبوت ہم سابق اوراق میں دے چکے ہیں۔ اور تہذیب اپنا یہ نقشہ اس وقت جماتی ہے جب کہ بدویت اور اس کے تمام تقاضے اور لوازم اپنا دور ختم کر چکتے ہیں۔ اور شہریت اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ اور ایک طاقتور سلطنت عالم ظہور میں آتی ہے اس کے علاوہ شہر وامصار سے وہی بستیاں مراد ہوتی ہیں جن میں سب لوگوں کے لئے نہ کہ خاص خاص لوگوں کے رہنے بسنے کے لئے بڑی بڑی عمارات ہوں۔ عالی شان کوٹھیاں اور شاندار مکانات ہوں۔ اور یہ صورت اسی وقت ممکن ہے کہ انسان کثیر تعداد میں مل جل کر رہیں اور ایک دوسرے کی مدد ودستگیری کریں۔ کسی ایک انسان یا مختصر جماعت کے بس کا روگ نہیں کہ وہ ایسی عمارات بنالے۔ پھر یہ چیز ان ضروری امور میں سے نہیں جس پر تمام انسان فطرۃً وقدرۃً مجبور ہوں۔ اور بلا اکراہ وجبر ایسی آبادی کو وجود میں لانے پر لگ جائیں۔ بلکہ ایسا ہوتا ہے کہ سلطنت کا دباؤ اور اس کی دھونس اور حکومت کا ڈنڈا عام لوگوں سے تعمیر کا کام لے لیتا ہے۔ اور بیش از بیش مزدوریاں اور اجرتیں دے دے کر شاندار مکانات کی تعمیر کرائی جاتی ہے۔ اور یوں ایک شاندار شہر بس جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ بیش از بیش مزدوریاں دینا یا جبر واکراہ کام لینا سلطنت وحکومت ہی کا کام ہے، اور اسی کے بس کی چیز ہے۔ معلوم ہوا کہ شہر بسنے اور بڑی بڑی بستیوں کی داغ بیل پڑنے کے لئے پہلے سے سلطنت کا وجود لابدی ہے اور یہی ہمارا دعویٰ تھا۔

اب شہر جب بسانے والی حکومت وسلطنت کے نظریہ وہمت کے مطابق اور حالات ارضی وسماوی کے تقاضے کے ماتحت بس جاتا ہے اور تکمیلی مراحل طے کر لیتا ہے تو اس کی عمر اور زندگی سلطنت کی زندگی سے وابستہ ہوتی ہے۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ چلتی یا ختم ہوتی ہے۔ اگر سلطنت کی زندگی تھوڑی ہوتی ہے اور کچھ دن جم کر چل چلاؤ کے سامان کرتی ہے تو شہر بھی بجز ابھر یا اجڑنا شروع ہو جاتا ہے اور ویرانی اور اداسی کی فضا اس پر چھا جاتی ہے۔ اور اگر سلطنت کر زیادہ لیتی ہے اور اس کی مدت کھنچ جاتی ہے تو شہر کی آبادی بھی دن دونی رات چوگنی بڑھتی ہے۔ بڑے بڑے کارخانے کھلتے ہیں وسیع اور کشادہ منازل اور عمارات کی بنیادیں پڑتی ہیں اور رونق وزان کی تعداد بڑھتی ہے۔ بازار کشادہ ہو جاتے ہیں۔ سڑکیں چوڑی بنائی جاتی ہیں یہاں تک کہ میلوں کے رقبہ میں شہر اپنی آب وتاب سے بس جاتا ہے۔ چنانچہ بغداد اور اس جیسے بڑے بڑے شہروں کی مثال ہمارے سامنے موجود ہے۔

خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ عہدِ مامون میں بغداد میں پینسٹھ ہزار حمام موجود تھے۔ چالیس سے زیادہ آبادیوں سے مل جل کر شہر بغداد بسا تھا اور اس کی آبادی اس قدر پھیل چکی تھی کہ اس کو کسی فصیل یا شہر پناہ میں بھی نہیں گھیرا جا سکتا تھا۔ اور ابتدائے اسلام میں قیروان، قرطبہ اور مہدیہ کی آبادیاں بھی ایسی ہی پھیل گئی تھیں۔ اور ان کے بعد قاہرہ کی شان و عظمت بھی اسی قدر بڑھ گئی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شہر کی بسانے والی سلطنت تو اپنے زندگی کے دن کاٹ چکتی ہے اور عدم کی طرف رُخ کر لیتی ہے مگر شہر کا موقع و محل کچھ ایسا مناسب واقع ہوتا ہے اور اس کے گرد و نواح میں آباد وادیاں اور بدوی بستیاں آ جاتی ہیں جو اجڑتے شہر کو ویرانی سے بچا لیتی ہیں اور اس کو گرتے گرتے تھام لیتی ہیں۔ اور یوں شہر حکومت کے ختم ہونے کے بعد بھی اپنی حیات باقی رکھتا ہے اور بیرونجات سے اپنی آبادی کی تلافی کرتا رہتا ہے۔ دیکھیے مغرب میں فاس و بجایہ اور مشرق میں عراقِ عجم کے شہر اسی طرح اپنی آبادی کو برقرار رکھ سکے کہ ان کی اڑوس پڑوس کی آبادیوں نے ان کی آبادی کو گرنے نہیں دیا۔ اور یہ صورت یوں ہوتی ہے کہ بدوی لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ جب یہ خوشحالی و مرفہ الحالی میں قدم رکھتے ہیں تو تن آسانی اور ناز و نعمت کے دلدادہ بن جاتے ہیں اور شہروں میں جا کر بس جاتے ہیں اور وہیں مستقل رہائش اختیار کر لیتے ہیں۔ اب اگر سوءِ اتفاق سے بسے ہوئے شہر کے اردگرد بدوی بستیاں نہیں ہیں یا کم ہیں تو بانی سلطنت کا مٹ جانا شہر کی ویرانی و بربادی کا کھلا پیغام ہوتا ہے۔ ادھر سلطنت مٹی ادھر اس کی آبادی گھٹنی شروع ہوئی یہاں تک کہ اس کے بسنے والے تتر بتر ہو جاتے ہیں اور ایک بھرا ابھرا شہر وحشت کدہ بن جاتا ہے۔ چنانچہ مصر، بغداد، کوفہ، قیروان، مہدیہ اور قلعہ بنی حماد وغیرہ کا یہی حال ہوا۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بانی سلطنت کے ختم ہونے کے بعد فوراً ہی دوسری سلطنت اس کی جگہ لے لیتی ہے اور اس شہر کو اپنا پائے تخت بنا لیتی ہے۔ یہ خیال کر کے کہ جب اس کو بنا بنایا بسا بسایا شہر مل جائے تو اس کو نیا شہر بسانے کی ضرورت ہی کیا۔ تو اب تو شہر کو اور آب و تاب نصیب ہوتی ہے اور اس کی رونق و بہجت کو چار چاند لگ جاتے ہیں۔ مکانات بیش از بیش بنتے ہیں۔ کارخانے کھلتے ہیں۔ غرض جوں جوں نئی سلطنت ترقی کرتی ہے۔ شہر بھی اپنا رنگ روپ بدلتا ہے اور جوبن نکھارتا ہے۔ گویا نئے سرے سے زندگی حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ فاس و قاہرہ کا یہی حال ہوا۔ وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَبِهِ التَّوْفِيْقُ۔

دوسری فصل

(سلطنت وجود میں آنے کے بعد شہر میں قرار پکڑنے کی طرف رغبت کرتی ہے۔)

اس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی قوم کو اقتدار نصیب ہوتا ہے تو آس پاس کے شہروں پر قبضہ کرنے کے لئے وہ مجبور ہوتی ہے۔ اور اس کے دو سبب ہیں۔ ایک تو یہ کہ سلطنت ملنے سے لوگوں میں آرام طلبی و تن آسانی بھی ساتھ ساتھ آتی ہے۔ اور مشاغل کے بوجھ کو اپنے کندھوں سے ہلکا کرنے کی فکر دامنگیر ہوتی ہے۔ اور آبادی کے جو اسباب بادیہ میں ناقص و ادھورے رہتے ہیں، ان کی تکمیل بھی پیشِ نظر ہوتی ہے۔ غرض یہ تمام اغراض و مقاصد چونکہ شہر میں ہی پورے ہو سکتے ہیں، اس لئے سلطنت شہر میں ہی اپنے قدم جمانا چاہتی ہے۔ دوسرا سبب یہ کہ شہروں پر قبضہ کر لینے کے بعد دشمنوں کا کھٹکا مٹتا ہے۔ کیونکہ قریب کا شہر بعض وقت دشمن کے لئے ماویٰ و ملجا بن جاتا ہے۔ اور اس میں وہ قرار پکڑ کر مضبوطی سے لڑتا ہے۔ نئی حکومت سے پامردی سے مقابلہ کرتا ہے اور چاہتا ہے کہ نوزائیدہ طاقت کو بالکل ختم کر دے۔ اور اس کی اس جد و جہد میں شہر اس کی

پشت پناہی کرتا ہے۔ اور اس کے منصوبوں کو مدد پہنچاتا ہے۔ اور پھر شہر کا فتح کر لینا بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ شہر میں چونکہ بچاؤ کے اسباب بکثرت مہیا ہوتے ہیں، مضبوط قلعے اور فصیلیں ہوتی ہیں۔ اس لئے شہر میں رہ کر لڑنے کے لئے تھوڑی فوج بھی بہت بڑی فوج کا کام دیتی ہے۔ شہر میں شوکت و عصبیت کی بھی چنداں ضرورت نہیں ہوتی۔ کیونکہ کھلے میدانوں میں ان کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے کہ دشمن ٹوٹ کر گرتا ہے تو عصبیت و شوکت کی ڈھارس ہی پر دشمن کا پامردی سے مقابلہ کیا جاتا ہے۔ لیکن شہر میں مضبوط و سنگین شہر پناہیں عصبیت و فوج کی کثرت سے مستغنی کر دیتی ہیں۔ غرض قلعوں، فصیلوں و شہر پناہوں کا وجود کھلے میدان میں لڑنے والی طاقت کا دم خم بہت جلد توڑ دیتا ہے۔ اور اس کے غلبہ کے منصوبہ کو خاک میں ملا دیتا ہے۔ چنانچہ انہیں حالات کے پیش نظر نوزائیدہ سلطنت کو آس پاس کے شہروں کو سر کر لینا اپنی حیات کے لئے ازبس ضروری ہوتا ہے تاکہ اس کھٹکے سے ہمیشہ کے لئے نجات ملے۔ اور اگر اس کے پاس شہر نہیں ہوتے تو خود سلطنت کو نئے شہر بسانے کی فکر ہوتی ہے۔ تاکہ آبادی کی تکمیل ہو اور رعایا کو ادھر ادھر لئے پھرنے سے چھٹکارا ملے۔ اور یہ مقصد بھی پیش نظر ہوتا ہے کہ اگر کوئی صاحب عصبیت گروہ اور قبیلہ ان پر چڑھ آئے تو اس سے بچاؤ کے لئے ایک مضبوط ٹھکانہ موجود ہو۔ لہذا اس پوری بحث سے اس کا ثبوت بہم پہنچا کہ سلطنت کے وجود میں آنے کے بعد شہروں میں رہائش اختیار کرنا اور ان پر قبضہ جمانا ازبس ضروری ہے۔

تیسری فصل

(بڑے بڑے شہر اور عالی شان عمارتیں طاقتور سلطنتوں کے ہاتھوں ہی وجود میں آتی ہیں۔)

یہ ہم سابق میں واضح کر آئے ہیں کہ شہر کی عمارات و مکانات اور رہائش گاہوں کا چھوٹا بڑا ہونا سلطنت کی قوت اور ضعف پر موقوف ہے اور اسی کی مناسبت سے ہے۔ یہ اس لئے کہ شہر کا بسانا مزدوروں و کاریگروں اور معماروں کی کثرت و بہتات اور فراوانی پر مدار رکھتا ہے۔ جب سلطنت بڑی ہوتی ہے اور اس کے علاقے اور مقبوضہ ممالک دور دور تک پھیلے ہوتے ہیں تو وہ اپنے ملک کے اطراف و جوانب سے مزدور و کاریگر کثیر تعداد میں جمع کر لیتی ہے جو مل جل کر آناً فاناً زمین کو سنگین عمارتوں سے ڈھک دیتے ہیں۔ کبھی کبھی تعمیر کے کاموں میں طرح طرح کی مشینوں و آلات مثلاً جر ثقیل سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ اور جن بھاری بھاری بوجھوں کے اٹھانے سے انسان عاجز و قاصر ہے، ان میں ایسے ہی آلات سے کام لیتے ہیں۔ بعض لوگ جب حیرت انگیز آثار قدیمہ و سنگین عمارات دیکھتے ہیں، مثلاً ایوان کسری، اہرام مصر، پل و شرشال وغیرہ تو ان کی عقلیں دنگ رہ جاتی ہیں اور وہ یہ خیال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ جس طرح پچھلوں کی یہ لمبی چوڑی عمارتیں ہیں اسی طرح غالباً ان کے قد و قامت اور ڈیل ڈول بھی لمبے چوڑے ہی رہے ہوں گے۔ حالانکہ یہ سراسر خام خیالی ہے اور محض غلط فہمی۔ بلکہ یہ دراصل ان آلات ہندسیہ سے غفلت کی نشانی ہے جو اگلے لوگوں نے عمارات بنانے کے لئے اختراع کر رکھے تھے۔ اور جن کی مدد سے یہ سر بفلک عمارتیں کھڑی کر گئے۔ اور اگر کوئی نہ مانے تو ممالک عجم میں جا کر دیکھ لے کہ بھاری بھاری بوجھ اٹھانے کے لئے انہوں نے کیسے کیسے آلات اختراع کر رکھے ہیں۔

اکثر لوگ جب زبردست و سنگین و قدیم عمارتیں دیکھتے ہیں تو کہہ دیا کرتے ہیں کہ یہ قوم عاد کی بنائی ہوئی عمارتیں ہیں کیونکہ ان کا یہ پہلے سے خیال قائم ہوتا ہے کہ اس قوم کی قد و قامت اور ڈیل ڈول خلاف معمول تھا۔ اور یہ ایک دیوہیکل قوم

پانچویں فصل

(شہر کی بساحت میں کن امور کا لحاظ ازبس ضروری ہے اور اگر ان سے غفلت برتی جائے تو کیا بُرے نتائج رونما ہوتے ہیں۔)

معلوم ہونا چاہئے کہ جب کسی قوم کو عیش و آرام اور فارغ البالی و مرفہ الحالی نصیب ہوتی ہے، اور تن آسانی اور آرام طلبی کی خصلت اس میں پیدا ہوتی ہے تو اس کا رُخ شہر کی طرف ہوتا ہے۔ اور وہاں بس کر شاندار مکانات اور عالیشان محلات بنانے کی فکر اس کو دامنگیر ہوتی ہے کہ امن و عافیت کی ایک قرارگاہ اس کو نصیب ہو۔ لہٰذا اس کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ وہاں رہ کر ضرر و نقصان سے بچنے اور نفع و فائدہ حاصل کرنے کے ذرائع مہیا کرے۔ مثلاً یہ کہ بیرونجات کے حملوں سے بچاؤ کے لئے مناسب تدابیر عمل میں لائے۔ آبادی کے اردگرد شہر پناہ بنائے۔ اور شہر کو ایسی جگہ بسائے جہاں دشمن کی دست برد سے زیادہ سے زیادہ محفوظ رہ سکے۔ مثلاً کسی بلند مقام یا ٹیلہ یا پہاڑ کی چوٹی پر شہر بسے۔ یا کسی ایسے مقام پر شہر آجائے کہ اس کے آس پاس دریا یا نہر بہتی ہو کہ دشمن بوقت حملہ اس کو آسانی سے عبور نہ کر سکے۔ بلکہ پُل وغیرہ پر ہو کر اس کا گذر ممکن ہو۔ یا مصنوعی نہر نکالی جائے کہ دشمن کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرے۔ اور شہر پر حملہ سے اس کو باز رکھے۔ اسی طرح آفاتِ آسمانی سے بھی شہر کی حفاظت لابدی ہوتی ہے۔ مثلاً شہر ایسی پاک صاف جگہ یا ایسے کھلے میدان میں بسے جہاں کی آب و ہوا صحت بخش ہو۔ اور شہر کی آبادی امراض اور بیماریوں سے محفوظ رہ سکے۔ کیونکہ ہوا جب کسی مقام کی تنگی کی وجہ سے گذر کا راستہ نہیں پاتی اور رکی رہتی ہے تو خراب ہو جاتی ہے۔ یا اگر آبادی کے پاس متعفن پانی ہوتا ہے یا گندی چراگاہیں ہوتی ہیں تو ان کی سڑاند اور بدبو آبادی کی ہوا کو متعفن اور ملکدّر کر ڈالتی ہے۔ جانداروں میں طرح طرح کی بیماریاں پھیل پڑتی ہیں۔ آبادی قسم قسم کے امراض کا مسکن بن جاتی ہے۔ اور یہ حالات ہمارے مشاہدہ میں آتے رہتے ہیں کہ جن شہروں میں خوشگوار ہوا کا لحاظ نہیں رکھا جاتا وہ شہر اکثر و بیشتر امراض کے مراکز بنے رہتے ہیں۔ چنانچہ افریقہ میں شہر قابس اسی حالت کے لحاظ سے مشہور ہے کہ اس کی ہوا متعفن ہونے کی وجہ سے وہاں کوئی مسافر یا مقیم تپ متعفنہ سے بچ نہیں سکتا۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کی ہوا کی خرابی اب پیدا ہوئی ہے، پہلے نہیں تھی۔ اور اس کا سبب بکری نے یہ لکھا ہے کہ کسی وقت وہاں ایک گڑھے میں ایک تانبے کا سربند برتن ملا جس پر سیسہ کی مہر لگی ہوئی تھی۔ اس کی مہر جب کھولی گئی تو اس میں سے دھواں اٹھا اور اوپر فضا میں جا کر پھیل گیا۔ پھر اسی وقت سے بخار کی بیماری آبادی میں پھیل گئی۔ بکری کا مطلب اس قصہ کے نقل کرنے سے یہ ہے کہ اس برتن میں طلسم کے زور سے کوئی وبائی مادہ بند کر دیا گیا تھا جو مہر کے ہٹانے سے فضا میں پھیل گیا۔ اور اس کے اثر سے بخار وبا کی شکل میں آبادی میں پھوٹ پڑا۔ حالانکہ عامی اَن پڑھ لوگ ایسی حکایتیں اور کہانیاں گھڑا کرتے ہیں۔ اور انہیں کے ایسے رکیک اور بے بنیاد خیالات ہوتے ہیں۔ اور بکری چونکہ خود علم و بصیرت میں بلند پایہ نہ رکھتا تھا، اس لئے بجائے اس کے کہ اس لچر قصہ پر کوئی تنقید کرتا یا اس کی لغویت کو ظاہر کرتا، اس کو جیسا سُنا ویسا ہی بغیر چون و چرا کے نقل کر ڈالا۔ اس کی حقیقت صرف اتنی ہے جو آپ کو معلوم ہونی چاہئے کہ اکثر و بیشتر ہوا کا ایک جگہ ٹھہرا رہنا ہی اجسام میں متعفن مادہ پیدا کرتا ہے۔ اور مرض بخار پھیل جانے کا سبب بنتا ہے۔ جب ہوا کو ادھر اُدھر چلنے کا موقع ملتا ہے تو اس کی عفونت کم اور خفیف ہو جاتی ہے۔ اور حیوانات میں مرض نہیں پیدا کرتی۔ لہٰذا جب کوئی شہر لوگوں سے گنجان آباد ہوتا ہے اور اس میں ہر وقت ہل چل مچی ہوتی ہے تو لامحالہ ہوا میں ہر وقت تموج پیدا ہوتا رہتا ہے۔ اور ہوا کو ٹھہرنے کا موقع نہیں ملتا۔ بلکہ ہر وقت حرکت میں رہتی

ہے۔ بُری ہوا نکل جاتی ہے اور صاف تازی ہوا آجاتی ہے۔ اور اس کے خلاف شہر کی آبادی جب گھٹتی ہے تو ہوا کی حرکت اور اس کا تموّج کمزور پڑتا ہے۔ ہوا ایک جگہ ٹھہری رہتی ہے اور ٹھہر کر سڑ جاتی ہے۔ اور پھر اس کے نقصانات آبادی وغیرہ پر رونما ہونے لگتے ہیں۔ چنانچہ فاس شہر کی بالکل یہی حالت رہی کہ جس وقت وہ نیا نیا آباد ہوا تھا، آبادی گنجان و گھمسان تھی تو لوگوں کے چلت پھرت سے اس کی ہوا ہر وقت تموّج اور حرکت میں رہتی تھی اور یوں اس کے نقصانات بہت کم تھے۔ نہ تو ہوا میں عفونت پیدا ہوتی تھی نہ ہی اس کی وجہ سے بیماری کا کھٹکا محسوس ہوتا تھا۔ اب جب اس کی آبادی گھٹی تو اس کی ہوا ٹھہرنے کی وجہ سے سڑ گئی اور اس نے سارے شہر کو مرض و بیماری کا گہوارہ بنا دیا۔ بس مرض کے پیدا ہونے کا صحیح راز یہی ہے۔ کبھی اس کا الٹا ہوتا ہے کہ ایک شہر جب شروع شروع میں بسایا جاتا ہے۔ اور صحت بخش ہوا کے کوئی ذرائع بھی اس میں مہیا نہیں ہوتے تو آبادی کے کمی کے سبب وہاں بہت سے امراض پھوٹ پڑتے ہیں۔ اور جب آبادی بڑھتی ہے تو حالت اس کے خلاف ہو جاتی ہے کہ امراض ایک ایک کر کے مٹنے و ناپید ہونے شروع ہوتے ہیں۔ آج ہمارے سامنے دار الملک فاس جو بلد جدید کے نام سے مشہور ہے اس حقیقت کی کھلی مثال ہے۔ اور یہی نہیں دنیا میں آپ جس شہر کی حالت پر نظر ڈالیں گے ہماری بیان کردہ حقیقت کو سو فیصدی صحیح پائیں گے۔

اب وہ ذرائع جن سے آبادی کے لئے مفاد و منافع بہم پہنچائے جا سکتے ہیں، یہ ہیں کہ مثلاً پانی کا کافی لحاظ رکھا جائے یا شہر خود نہر کے کنارہ پر بسا ہوا ہو، یا اس کے قریب ہی میں میٹھے میٹھے چشمے ہوں۔ کیونکہ جب پانی شہر کے قریب ہی ہوتا ہے تو آبادی کو بڑا سکھ و آرام ملتا ہے۔ اور وہ اپنی پانی کی حاجت جلد تر حل کر سکتی ہے۔ اور پانی کا جس قدر ہر جاندار محتاج ہے وہ ہر شخص جانتا ہی ہے۔ اسی طرح آبادی نے قرب و جوار میں ان کے مویشیوں کے لئے سرسبز چراگاہوں کا انتظام بھی از بس ضروری ہے۔ کیونکہ ہر آبادی میں بچے لینے، دودھ حاصل کرنے اور سواری کے لئے حیوانات کا ہونا لازمی امر ہے۔ اب جب چراگاہیں قریب ہوں گی تو لوگ اپنے جانوروں کو دور جا کر چرانے کے دقت و مشقت سے بچ جائیں گے۔ اور جب چاہیں گے قریب ہی میں چرا لایا کریں گے۔ اس کے ساتھ ساتھ کھیتی باڑی بھی شہر کے قریب ہی ہونی چاہئے۔ کیونکہ انسان غذا کھیتی ہی سے حاصل کرتا ہے۔ جب کھیتیاں آبادی کے قریب ہوں گی تو لوگوں کو آرام ملے گا۔ اور بہت سکھ پائیں گے۔ اور ایندھن اور عمارتی لکڑی کا انتظام بھی شہر کے قریب ہی کہیں ہونا چاہئے۔ ایندھن کی حاجت سے بھی لوگوں کو چھٹکارا نہیں مل سکتا۔ کیونکہ وہ اس سے آگ جلاتے ہیں تاپتے بھی ہیں اور اپنا کھانا بھی پکاتے ہیں۔ اور عمارتی لکڑی لوگوں کو اپنے گھروں کی چھتوں کے لئے چاہئے یا اور ضروریات میں بھی درکار ہے۔ پھر بساست شہر میں اس کا بھی لحاظ رہے کہ سمندر کا ساحل قریب ہی ہو تاکہ دور دراز شہروں سے تجارتی تعلقات بآسانی قائم رکھے جا سکیں۔ لیکن اس موخر الذکر شئی کی اہمیت مذکورہ بالا امور سے کم ہے۔ اور ان تمام امور کی طرف جس قدر اہل شہر کی حاجات شدید تر ہوتی ہیں اسی قدر ان کی اہمیت بڑھتی جاتی ہے۔

بعض وقت تو بانیانِ شہر شہر کی آبادی میں اس کے طبعی حالات کا لحاظ ہی نہیں رکھتے اور بعض وقت لحاظ رکھتے بھی ہیں تو صرف اپنے خود کی اور اپنی قوم کی سہولتوں کا نہ عام لوگوں کی آسائش و آرام کا۔ چنانچہ عرب نے ابتدائے اسلام میں عراق و افریقہ میں جب شہروں کی داغ بیل ڈالی تو اپنے خود کے پالتو جانوروں اونٹوں کی چراگاہوں کا کافی لحاظ رکھا کہ شہر ایسی جگہ بسائے جہاں اونٹوں کا چارہ بھی بآسانی دستیاب ہو سکے۔ اور ان کے لئے کھارا پانی بھی۔ لیکن شیریں پانی

کھیتی باڑی، جلانے کی و عمارتی لکڑی، اونٹوں کے علاوہ دیگر مویشیوں کی چراگاہوں سے کوئی سروکار نہیں رکھا۔ قیروان کوفہ، بصرہ یا ان جیسے شہر اس حقیقت کی کھلی شہادت پیش کرتے ہیں۔ اور یہی وجہ تھی کہ جب تک امور طبعیہ کا لحاظ ان میں نہیں رکھا گیا اس وقت تک یہ ویرانی کی طرف ہی قدم بڑھاتے رہے۔

جو شہر ساحل پر آباد ہیں ان کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ یا تو دامنِ کوہ میں آباد ہوں یا کثیر تعداد قبیلوں کے مابین گھرے ہوئے ہوں۔ تاکہ اگر کسی وقت دشمن اچانک شہر پر آن گرے تو سارے قبیلے مدد کے لئے سمٹ آئیں اور ایک ہی آواز پر سب جمع ہو جائیں۔ یہ اس لئے کہ فرض کیجئے کہ اگر شہر ساحل پر تو واقع ہے۔ لیکن نہ اپنی پشت پناہی میں صاحبِ عصبیت قبائل اپنے اردگرد رکھتا ہے نہ دامنِ کوہ میں واقع ہے تو ایسا شہر ہمیشہ دشمن کے شب خونوں کا لقمہ بنا رہتا ہے۔ اور دشمن کے سمندری بیڑے کی زد میں۔ کیونکہ دشمن یہ جانتا ہے کہ شہر کی پشت پناہی میں کوئی عصبیت نہیں کہ برسرِ مقابلہ آئے اور شہری جو تن آسانی و آرام طلبی کے بندے ہوتے ہیں، ان میں اتنا دم کہاں کہ مقابلہ کا دم بھر سکیں۔ بلکہ وہ تو خود بانئ شہر کے کندھوں پر بوجھ ہوتے ہیں اور اس کی کفالت میں۔ آپ دیکھیں گے کہ مشرق میں اسکندریہ، مغرب میں طرابلس اور تونہ تمام تر صاحب عصبیت قبائل میں گھرے ہوئے ہیں کہ ایک آواز لگا دی جائے تو سب مدد پر ٹوٹ پڑیں۔ پھر ان تک پہنچنے کے راستے بھی ایسے دشوار گذار ہیں کہ دشمن کو یک بیک ان پر حملہ آوری کے لئے جرأت نہیں ہوتی۔ کیونکہ پہاڑوں کی بلندیوں اور گھاٹیوں میں گھرے ہوئے اور محصور ہیں۔ یا یوں کہئے کہ قلعہ بند ہیں۔ کہ دشمن یا تو دشواری راستہ کا خیال کر کے پست ہمت ہو جاتا ہے اور دل چھوڑ دیتا ہے۔ یا یہ سوچ کر کہ شہر کی پشت پناہی میں سارے قبائل ایک آواز و آہنگ مدد کے لئے ٹوٹ پڑیں گے، حملہ کے لئے قدم نہیں اٹھاتا۔ چنانچہ سَبْتَہ، بجایہ، بَلَدُ القل گو چھوٹے چھوٹے ساحلی شہر ہیں، لیکن انہیں جغرافیائی حالات کی بنا پر دشمن کی ہمت کو توڑ ڈالتے ہیں۔ اسی لئے دولتِ عباسیہ میں اسکندریہ سرحدی علاقوں میں شمار ہوتا تھا۔ گو ان کا اقتدار اس سے بھی ورے برقہ اور افریقہ تک پھیلا ہوا تھا۔ یہ چونکہ ساحل بحر پر واقع تھا اور دشمن کے حملہ کا ہر وقت کھٹکا رہتا تھا، اس لئے اسے ثغور میں شامل کر کے سرحدی مقامات کی طرح نہایت مضبوط و محکم کیا گیا تھا۔ اور مخالفین نے بھی اسکندریہ و طرابلس پر بارہا اچانک حملے کئے۔ وَاللّٰہُ تَعَالیٰ اَعْلَمُ۔

چھٹی فصل

(دنیا کے عظیم ترین معابد و مساجد)

اللہ تعالیٰ نے زمین کے بعض بعض حصوں کو خاص شرف و مخصوص عظمت سے نوازا ہے۔ اور اس میں عبادت کو کئی گنا زائد اجر و ثواب کا باعث ٹھہرایا ہے۔ اور اپنے بندوں پر لطف و مہربانی فرماتے ہوئے اور سعادتمندی کے راستے ان پر کھولتے ہوئے ان مقامات کی برکات و حسنات کو اپنے مقدس رسولوں و نبیوں کی زبانی بیان فرمایا۔ دنیا کے سب معابد و مساجد میں احادیثِ صحیحین کی رُو سے تین مساجد افضل ترین مانی گئی ہیں۔ یعنی مسجد مکہ، مدینہ و بیت المقدس مکہ معظمہ کی مسجد بیت الحرام حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تعمیر کردہ ہے جس کی تعمیر بحکم خداوندی عمل میں آئی اور پھر اس میں ادائیگی حج کے لئے دنیا والوں کو اذنِ عام دیا گیا۔ خود حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بنفسِ نفیس اور آپ کے صاحبزادہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام نے اپنے مقدس ہاتھوں سے اس اللہ کے مقدس و باعظمت گھر کو چنا۔ اور اللہ

کے فرمان پر عمل پیرا ہوئے چنانچہ یہ واقعہ یوں ہی قرآن پاک میں وارد ہے۔ جب بنانے کعبہ سے فراغت ملی تو حضرت اسمٰعیلؑ مع اپنی والدہ ماجدہ حضرت ہاجرہ رضؓ اور قبیلہ جرہم آخر حیات تک وہیں رہتے بستے رہے۔ اور آپ کا مزار شریف بھی وہیں ہے۔ بیت المقدس کی تعمیر کا حکم اللہ تعالےٰ کی طرف سے حضرت داؤد و سلیمان علیہما السلام کو ملا تھا۔ اور انہیں دو حضرات نے حکم کی تعمیل فرمائی اور اس کی بلند عمارت کو چن کر کھڑا کیا۔ اس کے آس پاس حضرت اسحٰق علیہ السلام کی اولاد میں سے بہت سے انبیاء علیہم السلام کے مزارات ہیں۔

مدینہ منورہ ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت گاہ ہے۔ بارگاہِ الٰہی سے آنجناب کو حکم ملا تھا کہ مدینہ کی طرف ہجرت فرمائیں اور اسی کو دین کی اشاعت کا مرکز بنائیں چنانچہ آنحضرتؐ نے وہاں نزول فرما کر مسجد الحرام کی تعمیر کرائی اور آپ کا مزار شریف بھی اسی کی پاک و مقدس زمین میں ہے۔ لہٰذا یہی باعظمت تین مسجدیں مسلمانوں کی آنکھوں کی ٹھنڈک ہیں، اُن کے دل کا سرور اور ان کے دین کی عظمت و شان کی جلوہ گاہ۔ بہت سی احادیث میں اس طرح وارد ہے کہ اللہ تعالےٰ نے ان مساجد کو بہت فضیلت و بزرگی عطا فرمائی ہے اور ان کے قرب و جوار میں رہنے سے اور ان میں نمازیں پڑھنے سے چند در چند ثواب و اجر ملتا ہے۔ ہم بھی چاہتے ہیں کہ ان ہر سہ مساجد کے کچھ تاریخی حالات قلمبند کریں اور صحیح روایات کی روشنی میں بتائیں کہ ان کی کس طرح ابتداء ہوئی اور کس طرح یہ بالتدریج پایۂ تکمیل کو پہنچیں۔

مکہ معظمہ کے بارے میں یوں نقل ہے کہ سب سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام نے بیت المعمور کے بالکل محاذات میں کعبہ شریف کو اٹھایا تھا۔ پھر نوح علیہ السلام کے طوفان نے اس کو منہدم کر دیا۔ لیکن اس واقعہ کا ثبوت صحیح حدیث سے نہیں ملتا۔ ممکن ہے آیت وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ سے اسی طرف اشارہ سمجھا ہو کہ ہر دو حضرات منہدم شدہ بنیادوں ہی پر کعبہ شریف کی عمارت اٹھا رہے تھے۔ اور انہیں نشانات پر اس کی تعمیر کی گئی تھی جن پر حضرت آدم علیہ السلام نے قبل طوفان اس کو چنا تھا۔ بہرحال اس واقعہ کی صراحت نہ تو آیت کریمہ ہی میں ہے نہ حدیث پاک میں۔ پھر جب حضرت ابراہیم علیہ السلام مبعوث ہوئے اور آپ کی ازواج حضرت سارہ و ہاجرہ کے مابین نزاع کی شکل پیدا ہوئی جو تاریخ میں مشہور واقعہ ہے، تو آپ کے پاس وحی آئی کہ آپ اپنے صاحبزادہ اسماعیل علیہ السلام اور ان کی والدہ حضرت ہاجرہ کو جنگل میں چھوڑ آئیں۔ آپ نے ایسا ہی کیا کہ ہر دو کو اس مقام پر جہاں اب بیت اللہ شریف واقع ہے اللہ تعالےٰ کی نگہبانی میں چھوڑا۔ اور خود واپس تشریف لے گئے۔ پھر اللہ تعالےٰ نے اپنے لطف و کرم سے اس بے آب و گیاہ ریگستان میں زمزم کا چشمہ نکالا۔ ادھر آبادی اور ان کی دلبستگی کے لئے قبیلہ جرہم کے دل میں اس مقام کی رغبت ڈالی۔ اور وہ آکر زمزم کے آس پاس فروکش ہوئے اور وہیں رہ بس گئے۔ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام نے جب کچھ ہوش سنبھالا تو عین کعبہ شریف کے مقام پر اپنے رہنے سہنے کا مکان بنایا اور اسی کے ملحق اپنی بکریوں کے لئے ایک باڑہ بھی تیار کیا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے دلپسند صاحبزادہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو دیکھنے کے لئے شام سے کئی مرتبہ تشریف لائے۔ آخری بار جب تشریف لائے تو بارگاہِ الٰہی سے آپ کو تعمیر کعبہ شریف کا حکم ملا۔ اور آپ نے اس کے لئے باڑہ کی جگہ پسند فرما کر اُس کی عمارت اٹھائی۔ اور اس میں اپنے صاحبزادہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام سے بھی مدد لی۔ پھر ادائیگی حج کے لئے اذنِ عام دیا۔ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام بدستور وہیں رہتے بستے رہے۔ جب ان کی اور ان کی والدہ حضرت ہاجرہ کی وفات ہوئی، تو ان کے فرزندوں نے اپنے ماموؤں کے ساتھ بیت اللہ شریف کی دیکھ بھال و نگرانی کی ذمہ داری سنبھالی۔ ان کے بعد

عمالقہ نے اور پھر دست بدست ذمہ داری اسی طرح منتقل ہوتی رہی۔ جب یہ اللہ کا باعظمت وجلال گھر بن کر تیار ہوا تو اللہ تعالیٰ کی مخلوق سپردہ و رونزدیک گوشۂ زمین سے جوق در جوق سمٹ کر اس کی طرف آنے لگی۔

کہا جاتا ہے کہ تبابعہ حج بیت اللہ ادا کیا کرتے اور اس کو نہایت عظمت و احترام کی نگاہ سے دیکھتے۔ تبابعہ ہی میں سے کسی بادشاہ نے بیت اللہ پر غلاف چڑھوایا اور اس کو پاک صاف رکھنے کا حکم دیا۔ اور اسی مقصد کے پیشِ نظر کہ وہ ہر گندگی و آلائش سے محفوظ رہے اس میں ایک دروازہ لگا کر کنجی تالے کا انتظام کیا۔ یوں بھی منقول ہے کہ اہلِ فارس بھی حج ادا کیا کرتے تھے۔ اور تقربِ الٰہی حاصل کرنے کے لئے اس پر نذر و نیاز بھی چڑھایا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت عبدالمطلب جب چاہِ زمزم صاف کرا رہے تھے تو ان کو دو سونے کے ہرن زمین کے اندر سے دستیاب ہوئے جن کے بارے میں خیال تھا کہ یہ اہلِ فارس نے بطور نذر بیت اللہ شریف پر چڑھائے تھے۔ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی اولاد کے بعد تولیتِ بیت اللہ کا سہرا جرہم کے سر بندھا جو انہیں کے ماموں تھے۔ جرہم کے بعد خزاعہ نے اس ذمہ داری کو سنبھالا اور اس کے سیاہ و سفید کے مالک بنے رہے۔ اب جب حضرت اسماعیل علیہ السلام کی اولاد بڑھی اور متعدد قبائل میں بٹ بٹا گئی، مثلاً کنانہ و قریش وغیرہ، تو اختیارات خزاعہ کے ہاتھ سے نکل کر قریش کے ہاتھ میں آئے اور قصی بن کلاب کا دور دورہ شروع ہوا۔ انہیں نے بیت اللہ شریف کی تعمیر کرائی اور اس کو لکڑی کی چھت سے پاٹا۔ اسی واقعہ کی طرف اعشٰی اپنے اس شعر میں حوالہ دیتا ہے۔ ؎

خَلَقْتُ بِثَوْبَیْ رَاهِبَ الدُّوْرِ وَالَّتِیْ بَنَاهَا قُصِیٌّ وَالْمُضَاضُ بْنُ جُرْهُمٍ

(ترجمہ:۔ اس کی تعمیر قصی کے ہاتھوں ہوئی۔ پھر سیلاب آ کر اس کو بہالے گیا۔) بعض کہتے ہیں کہ اس میں آگ لگ گئی۔ اور وہ ٹوٹ ٹاٹ کر گر گیا۔ لوگوں نے پھر اس کی از سرِ نو تعمیر کرائی اور اس کے لئے چندہ فراہم کیا۔ انہیں دنوں ساحلِ جدّہ پر ایک ٹوٹا ہوا جہاز دستیاب ہو گیا تو لوگوں نے بیت اللہ شریف کی چھت کے لئے اس کی لکڑی خرید لی۔ پہلے اس کی چہار دیواری صرف قدِ آدم اونچی تھی۔ اور اب انہوں نے اس کو اٹھارہ گز اونچا کر دیا۔ پہلے اس کا دروازہ سطحِ زمین سے ملا ہوا تھا۔ اب انہوں نے اس کے دروازہ کی دہلیز کو قدِ آدم اونچا اٹھایا اس خیال کے پیشِ نظر کہ سیلاب وغیرہ کا پانی اس میں داخل نہ ہونے پائے اور سیلاب کے خطرہ سے بالکل محفوظ رہے۔ مگر قبل اس کے کہ بیت اللہ کی تعمیر تکمیل تک پہنچے، چندہ کی رقم مصارف کو کافی ہوتی نظر نہیں آئی تو مجبوراً انہوں نے تقریباً چھ گز ایک بالشت دیوار کو اپنی مقدار سے چھوٹا و پست کر دیا۔ یہ وہی حجرِ اسود کا مقام ہے جس کے گرد طواف کیا جاتا۔ اس کے بعد عمارت جوں کی توں رہی۔ یہاں تک کہ حضرت ابن الزبیر رضؓ کے دعوائے خلافت کا زمانہ آیا اور یزید بن معاویہ کی فوجیں بسرکردگی حصین بن نمیر السکونی مکہ پر چڑھ آئیں اور ابن الزبیر رضؓ کو آ کر گھیر لیا۔ یہ ۶۴ھ کا واقعہ ہے۔ اہلِ لشکر نے منجنیقیں نصب کر کے بیت اللہ پر سنگساری کی اور اس کو بہت کچھ نقصان پہنچایا۔ یوں بھی نقل ہے کہ تیل ڈال کر اس کو جلایا بھی گیا۔ اس تخریب کے بعد بیت اللہ شریف کی پھر از سرِ نو تعمیر عمل میں آئی۔ تعمیر سے پہلے صحابہ مختلف الرائے تھے کہ اس کو گرا کر اصلی بنیادوں سے اٹھانا دینی نقطۂ نظر سے کیسا ہے۔ لیکن حضرت ابن الزبیر رضؓ نے حضرت عائشہ رضؓ کی اس حدیث مرفوع سے حجت پکڑی " لَوْ لَا قَوْمُكِ حَدِيْثُ عَهْدٍ بِكُفْرٍ لَرَدَدْتُ الْبَيْتَ عَلٰى قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيْمَ وَلَجَعَلْتُ لَهٗ بَابَيْنِ شَرْقِيًّا وَغَرْبِيًّا " کہ اگر تمہاری قوم کفر سے قریب العہد نہ ہوتی تو میں بیت اللہ کو ابراہیمی بنیادوں پر پھر اٹھاتا اور اس کے لئے دو شرقی و غربی

دروازے رکھتا) لہٰذا عمارت کو پورا ڈھا دیا گیا۔ اور جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بنیادیں صاف نظر آنے لگیں تو اکابر صحابہ کو موقع و محل پر لا کر بتا دیا اور پھر عمارت کو اٹھانا شروع کیا۔ حضرت ابن عباس رضؓ نے مشورہ دیا کہ سمت قبلہ کسی طرح بنی رہنی چاہیے تو حضرت ابن الزبیر رضؓ نے بنیاد کے آس پاس لکڑیاں نصب کرا کر ان پر کپڑا تنوا دیا۔ غرض بنیاد ابراہیمی پر بیت اللہ شریف کی عمارت اٹھائی گئی اور اس کی دیواروں کو ستائیس گز بلند کیا گیا۔ اور اس کے دو دروازے سطح زمین سے ملحق رکھے گئے جس کی طرف حدیث میں اشارہ ملتا تھا۔ فرش پر رخام پتھر لگایا اور کنجیاں اور دروازوں کی چوکھٹیں سونے کی تیار ہوئیں۔ اس کے بعد عبدالملک کا زمانہ آیا اور مکہ کا پھر محاصرہ ہوا اور منجنیقیں نصب کر کے بیت اللہ پر ایسی سنگباری کی گئی کہ اس کی دیواریں ٹوٹ گئیں۔ جب ابن الزبیر رضؓ پر فتح پائی تو حجاج نے عبدالملک سے ابن الزبیر رضؓ کی بنائی ہوئی عمارت کے بارے میں مشورہ لیا کہ اس کو ایسا ہی رکھا جائے یا اس میں تبدیلی کی جائے۔ عبدالملک نے حکم دیا کہ عمارت کو بالکل گرا کر قریش کی بنیادوں پر اس کو اٹھایا جائے۔ چنانچہ اب وہ اسی شکل میں موجود ہے۔ ایسا بھی مروی ہے کہ عبدالملک کو حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث کی صحت کا جب پتہ چلا جس کو ابن الزبیر رضؓ نقل کرتے تھے تو اپنے عمل پر بہت نادم و شرمندہ ہوا۔ غرض حجاج نے چھ گز ایک بالشت جگہ حجر اسود کے مقام سے چھوڑ دی۔ اور پوری چار دیواری قریش کی بنیادوں پر اٹھائی باب غربی کو بند کر دیا۔ اور شرقی دروازہ میں بھی خفیف سی تبدیلی کی۔ اور باقی عمارت کو جوں کا توں رکھا۔ تو گویا آج جو ہمارے سامنے عمارت موجود ہے وہ کچھ حضرت ابن الزبیر رضؓ کی یادگار ہے اور کچھ حجاج کی کارستانی۔ ہر دو عمارات کا فرق صاف عیاں ہے۔ دیوار سے دیوار ملتی نظر آتی ہے اور عمارت سے عمارت۔ بعض جگہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک انگشت دیوار ترخ گئی ہے اور پھر اس کو جوڑا گیا ہے۔

یہاں ایک زبردست شک پڑتا ہے وہ یہ کہ طواف کے بارے میں فقہا کا قول ہے کہ طواف کرنے والے کو بوقت طواف شاذروان کی طرف مائل ہونے سے بچنا چاہیے ورنہ طواف داخل بیت ہو جائے گا۔ کیونکہ دیوار کے نیچے اصلی بنیاد کا کچھ حصہ رہ گیا ہے اور کچھ آ گیا ہے اور شاذروان اسی جگہ ہے۔ اسی طرح بوسہ حجر اسود کے متعلق بھی فقہاء کا مسلک ہے کہ بوسہ سے فارغ ہونے کے بعد سیدھا کھڑا ہو جانا چاہیے تاکہ طواف کا کوئی حصہ داخل بیت نہ ہونے پائے۔ اب جب مانا جائے کہ سب دیواریں حضرت ابن الزبیر رضؓ کی اٹھائی ہوئی ہیں اور وہ بنیاد ابراہیمی پر اٹھائی گئی ہیں تو پھر فقہاء کی احتیاط کی ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے۔ اس شک کا جواب لامحالہ دو ہی طریقہ سے دیا جا سکتا ہے ایک یہ کہ صورت یہ رہی ہو کہ حجاج نے سب عمارت گرا کر پھر نئے سرے سے اٹھائی ہو چنانچہ ایک روایت ایسی ہے بھی۔ مگر عمارت کے بیچ میں سے صاف تبدیلی اور ایک حصۂ عمارت کا دوسرے حصہ سے صاف جدا نظر آنا اس روایت کی صاف تردید کرتا ہے۔ دوسرے یہ کہ حضرت ابن الزبیر رضؓ نے سب طرف سے اساس ابراہیمی پر عمارت کو نہ اٹھایا ہو بلکہ صرف حجر اسود کے مقام پر اس کا لحاظ رکھا ہو تاکہ اس کو اندر داخل کر لیں تو اس صورت میں عمارت حضرت ابن الزبیر رضؓ کی ہی اٹھائی ہوئی ہو گی لیکن اساس ابراہیمی پر نہیں۔ لیکن یہ شکل بھی بعید از قیاس ہے۔

واضح رہے کہ بیت اللہ شریف کا صحن آنحضرت ﷺ کے زمانۂ مبارک میں اور ابوبکر صدیق رضؓ کے عہد خلافت میں بالکل کھلا تھا۔ اس کے اردگرد دیوار اٹھی ہوئی نہ تھی۔ اور اسی کھلی حالت میں طواف کرنے والے طواف کیا کرتے۔ پھر جب مسلمانوں کی تعداد بڑھی اور حضرت عمر رضؓ کی خلافت کا زمانہ آیا، تو آپ نے آس پاس کے گھر خرید کرا کر ان کو منہدم کرا کے ان کی زمین کو صحن میں شامل

کر دیا۔ اور اس کے چاروں طرف قد آدم سے کم دیوار کھینچ دی۔ پھر حضرت عثمان رضؓ اور حضرت ابن الزبیر رضؓ کے زمانہ میں ایسی ہی شکل رہی اور بعد میں ولید بن عبدالملک نے پتھر کے ستونوں پر مسافر خانے بنوائے جن کو منصور اور اس کے بیٹے مہدی نے اور ترقی دی۔ اور اب عمارت بحالِ خود چلی آرہی ہے۔

بیت اللہ شریف کو اللہ تعالیٰ نے جو شرف و عزت دی ہے اس کے بیان سے قلم بھی قاصر ہے اور زبان بھی۔ اس کے اظہار کے لئے بس یہی بس ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو وحی کے لئے فرودگاہ بنایا اور ملائکہ کے لئے جائے نزول۔ عبادت کے لئے اس کو مقدس مقام قرار دیا اور ارکانِ حج کی ادائیگی کے لئے اس کو متبرک مقام ٹھہرایا۔ اس کے تمام اطراف و جوانب با حرمت قرار دیا۔ اور ان کی عظمت و احترام کے وہ حقوق مسلمانوں کے ذمہ قائم کئے جو اور کسی مسجد کے بارے میں نہیں رکھے مثلاً یہ کہ مخالفِ دین سرزمینِ حرم میں قدم نہیں رکھ سکتا۔ اور اس میں داخل ہونے والے کے لئے بھی یہ شرط ہے کہ سلا ہوا کپڑا نہ پہنے اور صرف ایک ازار میں ملبوس ہو۔ اور جو حرم کی مقدس سرزمین میں آفات و خطرات سے پناہ لے تو اس کو کوئی اذیت کے ارادہ سے چھو نہیں سکتا۔ نہ اس میں کوئی وحشی جانور شکار کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کا درخت کاٹا جا سکتا ہے اور اس پاک و با حرمت قطعۂ زمین کے حدود اس طرح ہیں کہ وہ راہِ مدینہ سے تین میل تنعیم تک اور عراق کی طرف سات میل ثنیہ تک۔ اور راہِ طائف سے سات میل بطنِ نمرہ تک اور راہِ جدہ سے سات میل منقطع العشائر تک ہے۔ لہٰذا مکہ معظمہ کی یہ شان و عزت ہے اور یہ عظمت و حرمت۔ اس کو ام القریٰ بھی کہتے ہیں اور کعبہ بھی۔ گویا کعب سے مشتق ہے جس کے معنی بلندی کے ہیں۔ اور اس کو مکّہ بھی بولتے ہیں۔ اصمعی نے اس کی اصلیت کی طرف اس طرح اشارہ کیا ہے کہ بکّ دراصل دھکیلنے کو کہتے ہیں۔ اور یہ چونکہ بہت آباد ہے اس لئے اس میں چلنے والے گویا ایک دوسرے کو دھکیلتے ہیں اور یوں اس کو بکّہ کہنے لگے۔ مجاہد کا قول ہے کہ بکّہ کی "با" دراصل میم سے بدل گئی ہے۔ جس طرح لازب و لازم میں ہوا ہے۔ نخعی کا کہنا ہے کہ بکّہ سے مراد بیت اللہ شریف ہے اور مکہ سے مراد شہر مکہ۔ زہری کی رائے ہے کہ بکّہ سے مراد مسجد ہے اور مکہ سے حرم۔ عہدِ جاہلیت سے قومیں بیت اللہ شریف کو عظمت و وقار کی نظر سے دیکھتی تھیں۔ بادشاہ وہاں مال و دولت اور زر و جواہر بھیجتے تھے مثلاً کسریٰ وغیرہ نے وہاں بہت کچھ دیا۔ چنانچہ یہ قصہ مشہور رہی ہے کہ عبدالمطلب جب چاہِ زمزم صاف کرا رہے تھے تو ان کو سونے کی تلواریں اور ہرن ملے تھے۔ اور آنحضرتؐ نے جب مکہ فتح کیا تو ایک گڑھے میں ستر ہزار اوقیہ سونا جس میں ایک لاکھ دینار تھے، موجود تھا۔ حضرت علی رضؓ نے آنجنابؐ سے عرض بھی کیا کہ یا رسول اللہ! کاش جناب اس رقم سے لڑائیوں میں کام لیتے۔ مگر آنجنابؐ نے اس کو نہیں چھیڑا۔ پھر حضرت ابوبکر رضؓ کو بھی اسی قسم کا مشورہ دیا گیا۔ لیکن آپ نے بھی اس کو ہاتھ نہیں لگایا۔ بخاری میں حضرت ابی وائل کی سند سے یوں مروی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں شیبہ بن عثمان رضؓ کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ انہوں نے کہا کہ میں ایک روز حضرت عمر رضؓ کی خدمت میں تھا کہ آپ نے فرمایا۔ میں ارادہ کر چکا ہوں کہ خزانۂ کعبہ میں سونا یا چاندی جو کچھ بھی مجھ کو ملے گا، میں اس کو مسلمانوں میں بانٹ دوں گا۔ میں نے کہا حضرت آپ ایسا نہیں کر سکتے۔ فرمایا کیوں؟ میں نے کہا کہ آپ کے دونوں رفیقوں (آنحضرتؐ و ابوبکر صدیق رضؓ) نے ایسا نہیں کیا۔ اس پر حضرت عمر رضؓ نے فرمایا۔ بیشک انہیں بزرگوں کی پیروی کرنی چاہیئے۔ ابو داؤد اور ابن ماجہ نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔ چنانچہ فتنۂ افطس تک جس سے حسن بن الحسن بن علی بن علی زین العابدین مراد ہیں۔ گویا ۱۹۹ھ تک یہ خزانہ یوں ہی رہا۔ آخر یہ کہ جب ان کو مکّہ پر تسلط حاصل ہوا تو انہوں نے کعبہ کے پورے خزانہ کو اپنے قبضہ میں کیا اور کہا کہ یہ مال کعبہ میں رکھا رکھا کیا کرے گا۔ اس کے حقدار ہم ہیں۔

ہم خدائی کے مصارف میں اس کو اٹھائیں گے۔ لہٰذا انہوں نے اس کو نکال لیا اور اس کو صرف کیا۔ اور اس وقت سے اب تک کعبہ مالی ذخیرہ سے خالی ہے۔

اب سنیئے حال بیت المقدس یعنی مسجد اقصیٰ کا۔ صابیوں کے زمانہ میں یہاں ایک شاداب باغیچہ تھا۔ اس میں ایک پتھر کی مورتی تھی جس پر یہ منتوں کا تیل چڑھایا کرتے تھے۔ پھر وہیں ایک مندر بھی تیار کر لیا۔ اب جب بنی اسرائیل کا اقتدار ہوا تو انہوں نے اپنی نمازوں کے لئے اس کو قبلہ گاہ بنایا۔ اور اس کی طرف رخ کر کے نمازیں پڑھنے لگے۔ اس کی حقیقت اس طرح ہے کہ جب موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو لے کر مصر سے روانہ ہوئے اور بیت المقدس کو اپنے اقتدار میں لانے کے خیال سے چلے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اور ان کے دادا حضرت اسحٰق علیہ السلام سے اس کا وعدہ کیا تھا۔ تو بحکم خدا راستہ میں میدان تیہ میں اتر پڑے۔ یہاں آپ کو فرمان خداوندی ملا کہ سنبط کی لکڑی کا ایک قبہ تیار کریں۔ اس کی مقدار وصفات اور اس کی شکل و صورت کے بارے میں پوری پوری رہنمائی کر دی گئی۔ اور یہ بھی ہدایت کی گئی کہ تابوت، مائدہ مع صحاف (پیالے) اور منارے مع قنادیل سب اس میں رکھ کر اس کو صابیوں کے پتھر پر رکھ دیا جائے اور ایک مخصوص مذبح بھی قربانی کے لئے تیار کیا جائے۔ غرض ان سب چیزوں کی تمام صفات و خصوصیات توریت میں بتفصیل وارد ہوئی ہیں۔ پس بتعمیل حکم الٰہی میں موسیٰ علیہ السلام نے قبہ بھی تیار کیا اور اس میں تابوت مخصوص بھی رکھا۔ یہ وہ تابوت تھا جس میں مصنوعی تختیاں رکھی گئی تھیں۔ کیونکہ اصلی مُنَزَّل مِنَ اللہ تختیاں جن پر کلماتِ عشرہ ثبت تھے وہ تو ٹوٹ چکی تھیں۔ پھر اسی کے نزدیک ایک مذبح بھی تعمیر ہوا۔ اور حضرت ہارون علیہ السلام بفرمانِ خداوندی مذبح کے متولی مقرر ہوئے۔ یہ قبہ میدان تیہ میں خیموں کے وسط میں نصب کیا گیا۔ اور بنی اسرائیل اس کی طرف رُخ کر کے نمازیں ادا کیا کرتے اور اس کے سامنے مذبح میں قربانیاں نذر کرتے۔ اور یہیں وحی بھی نازل ہوا کرتی۔ جب بنی اسرائیل شام پر قابض ہو گئے تو یہ قبہ بدستور ان کا قبلہ بنا رہا اور اس کو انہوں نے بیت المقدس میں صابیوں کے پوجا پاٹ کے پتھر پر رکھ دیا۔ پھر حضرت داؤد علیہ السلام نے چاہا کہ اس پتھر کی جگہ مسجد تعمیر کرائیں مگر اس ارادہ کو عمل میں نہ لا سکے۔ لیکن حضرت سلیمان علیہ السلام کو وصیت فرما گئے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے دورِ حکومت میں چار برس کے عرصہ میں مسجد بنوائی۔ گویا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات سے پانچ سو برس بعد یہ مقدس مسجد بن کر تیار ہوئی۔ اس مسجد کے ستون پیتل کے تھے اور چھت شیشے کی اور در و دیوار پر سونا منڈھا ہوا تھا۔ اور ہیکل، مورتیں، ظروف، منارے کنجیاں وغیرہ سونے کی تھیں۔ پھر اس میں ایک قبر تابوت رکھنے کے لئے بنوائی۔ یہ وہ تابوت تھا جس میں تختیاں تھیں اور جس کو داؤد علیہ السلام اپنے شہر صیہون سے لائے تھے۔ غرض قبہ ظرف و ظروف اور ہر چیز نہایت قرینہ سے اپنی اپنی جگہ رکھ دی گئی۔ اور یہ سب کچھ یوں ہی رکھا رہا۔ یہاں تک کہ تعمیرِ مسجد سے آٹھ سو برس بعد بخت نصر بیت المقدس پر چڑھ آیا۔ اور اس نے سب کو تہس نہس کر ڈالا۔ توریت و عصا کو جلا دیا۔ اور مسجد کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ بنی اسرائیل کو پکڑ کر لے گیا پھر عرصہ مدید کے بعد فارس کے بادشاہوں نے جب بنی اسرائیل کو بیت المقدس بھیجا تو ان کے نبی حضرت عزیر علیہ السلام نے بہمن بادشاہ فارس کی مدد سے پھر مسجد بنوائی۔ مگر آپ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کی بنوائی ہوئی مسجد کی بنیادوں سے کچھ اندر کی جانب ہٹ کر مسجد کی بنیاد رکھی۔ پھر یونان فارس و روم کے بادشاہ یکے بعد دیگرے دمشق پر حکمرانی کرتے رہے۔ اور اسی مدت میں بنی اسرائیل نے زور پکڑ لیا اور عنانِ حکومت ہاتھ میں لے لی۔ پھر ان کے کاہن بنی حشمنائی نے حکومت کی باگ سنبھالی۔ ان کے بعد ہیرودوٹس حکمران ہوا۔ اور پھر اس کی اولاد میں حکومت چلتی رہی۔ ہیرودوٹس نے اپنے دورِ حکومت میں

سلیمان علیہ السلام کی بنیادوں پر بیت المقدس کی نہایت حسن و خوبی کے ساتھ از سر نو تعمیر کرائی۔ اور چھ برس کے عرصہ میں
اس کی عمارت کو تکمیل تک پہنچایا۔ پھر روم کا بادشاہ طیطش بنی اسرائیل پر غالب آگیا۔ اور اس نے بیت المقدس اور اس کی
مسجد کو جڑ بنیاد سے اکھڑوا ڈالا۔ اور حکم دیا کہ اس کی زمین میں کاشت کی جائے۔ اس کے بعد رومی عیسوی مذہب کے
حلقہ بگوش ہوئے۔ پھر رومی بادشاہوں کا حال مختلف رہا بعض نصرانیت کے حامی رہے اور بعض اس کے مخالف۔ یہاں
تک کہ قسطنطین کا زمانہ آیا اور اس کی ماں ہیلانہ نے نصرانیت اختیار کی اور اس خیال سے بیت المقدس روانہ ہوئی کہ
وہاں جاکر اس لکڑی کی تلاش کرے جس پر ان کے خیال کے موافق حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی دی گئی تھی۔ قسیسیوں
نے خبر دی کہ وہ لکڑی کہیں گھورے میں دبی پڑی ہے۔ بدقت تمام وہ لکڑی ڈھونڈھ نکالی گئی۔ اور وہاں حضرت عیسیٰ علیہ
السلام کی قبر جانتے ہوئے ایک گرجا کنیسہ قمامہ کے نام سے بنوایا گیا اور ہیلانہ نے یہودیوں کے خلاف اپنا انتقامی جذبہ یوں
ٹھنڈا کیا کہ بیت المقدس کی ٹوٹی پھوٹی دیوار یا آثار جہاں کہیں دکھائی دیئے ان کو بھی مٹا ڈالا۔ اور حکم دیا کہ سارا کوڑا کرکٹ
غلاظت و گندگی یہودیوں کے مقدس پتھر پر ڈالی جائے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ اور وہ پتھر کوڑے کرکٹ میں دب گیا۔ گویا اس نے
سوچا کہ جس طرح یہودیوں نے حضرت عیسیٰؑ کی قبر کو کوڑے کرکٹ میں دبا کر اس کی توہین کی اسی طرح ان کے مقدس پتھر کو
گندگی میں دبا کر اس کا بدلا لیا جائے۔ پھر کنیسہ قمامہ کے بالمقابل بیت اللحم بنوایا گیا جہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ولادت
ہوئی تھی۔ اب اسلام کے آنے تک بیت المقدس کی حالت بدستور رہی۔ جب حضرت عمرؓ فتح بیت المقدس کے لئے خود
بنفس نفیس تشریف لائے۔ اور آپ نے پتھر کی نسبت معلومات فرمائی تو پتہ چلا کہ وہ تو دھول و کوڑے کرکٹ میں دبا پڑا ہے
آپ نے اس کو نکلوایا اور اس پر بدویانہ وضع قطع کی مسجد تعمیر کرائی اور اس کی وہی عظمت و عزت ظاہر فرمائی جس کا ثبوت
شریعتِ عظمیٰ سے ثابت ہے۔ پھر ولید بن عبدالملک نے اپنے زمانہ میں مساجدِ اسلام کے طریق پر مسجد کو بنوایا جس طرح اس نے
مسجد الحرام، مسجد نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسجدِ دمشق کے ساتھ عمل کیا تھا کہ ہر ایک کی عمارت و ساخت کو جدید طریقہ پر ڈھالا
تھا اور آب و تاب دی تھی چنانچہ عرب لوگ اس مسجد کو بلاطِ ولید (عمارت ولید) کہا کرتے تھے۔ ولید نے شاہ روم سے تعمیر
مساجد کے سلسلہ میں معماروں اور رقموں کا مطالبہ بھی کیا اور اس نے مطالبہ پورا کیا۔ یہاں تک کہ مساجد حسب منشا
تکمیلی مرحلہ تک پہنچیں۔ اب جب خلافت کمزور پڑی اور پانچویں صدی کا آخر ہوا اور اس وقت شام خلفائے عبیدیین کے
زیر نگیں تھا جو خود اپنی زندگی کے دن گن رہے تھے تو فرنگیوں نے اس کو اپنے لئے زرّیں موقع خیال کر کے بیت المقدس پر
چڑھائی کر دی اور اس پر قابض ہو گئے اور عام سرحدات شام پر بھی انہیں کا اقتدار ہو گیا۔ انہوں نے اسی مذکورہ مقدس پتھر
پر ایک کنیسہ تیار کرایا جس کی بہت تعظیم کرتے اور اس کی تعمیر پر فخر کیا کرتے۔ اس کے بعد سلطان صلاح الدین بن ایوب
الکردی نہایت شان سے اٹھا اور مصر و شام پر قابض ہو گیا اور عبیدیین کے خلاف شرع آثار و بدعات کا نام و نشان مٹا
ڈالا۔ سلطان نے فرنگیوں پر چڑھائی کر کے ان کو بیت المقدس سے نکال باہر کیا اور سرحداتِ شام سے بھی ان کو برطرف
کیا۔ یہ ۵۸۳ھ کا واقعہ ہے۔ فرنگیوں کے بنائے ہوئے گرجا کو منہدم کیا اور مقدس پتھر کو نکال کر مسجد بنوائی۔ چنانچہ وہ
مسجد آج تک اسی شکل میں چلی آرہی ہے۔ یہاں حدیثِ صحیح کو سامنے رکھ کر ایک شک ضرور پڑتا ہے۔ وہ یہ کہ حدیثِ صحیح
میں وارد ہے کہ آنحضرتؐ سے دریافت کیا گیا کہ دنیا میں سب سے پہلے کونسا عبادت خانہ تیار ہوا۔ آپ نے فرمایا مکہ۔
سوال کیا گیا کہ حضرت اس کے بعد۔ آپ نے فرمایا بیت المقدس۔ پھر پوچھا گیا کہ ہر دو کی تعمیر میں کس قدر مدت ہے؟ آپ

نے ارشاد فرمایا، چالیس برس۔ حالانکہ واقعاتِ مذکورہ بظاہر حدیث شریف کی ترجمانی نہیں کرتے۔ کیونکہ جب بانیٔ بیت الحرام حضرت ابراہیم علیہ السلام قرار پائے اور بیت المقدس کے بانی حضرت سلیمان علیہ السلام۔ اور ہر دو بزرگوں کے درمیان ایک ہزار سال سے اونچی مدت ہے تو اب چالیس سال کی بات کس طرح بنے۔ اس شک کے رفع ہونے کی صورت یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہر دو عبادتگاہوں کے مابین جو چالیس سال کا فرق قائم کیا ہے اس سے تعمیری فرق مراد نہیں بلکہ تعیین عبادت کا فرق مراد ہے۔ یعنی بیت المقدس کی جگہ عبادت کے لئے بیت الحرام سے چالیس ہی سال بعد چن لی گئی تھی۔ یہ نہیں کہ چالیس سال بعد اس کی عمارت اٹھائی گئی تھی۔ اور واقعات اس کی تصدیق کر سکتے ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ قبل اس کے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام بیت المقدس بنوائیں اس سے بہت پہلے بیت المقدس عبادت گاہ مقرر ہو چکا ہو۔ چنانچہ منقول ہے کہ صابیوں نے بیت المقدس کے مقام پر زہرہ کا بت بنا رکھا تھا۔ گویا یہ مقدس مقام پہلے ہی سے عبادت کے لئے نامزد ہو چکا تھا۔ جس طرح زمانۂ جاہلیت میں کعبہ شریف بھی بت خانہ بنا ہوا تھا کہ اس کے آس پاس بھی بت ہی بت تھے اور اس میں بھی۔ اور تاریخ پتہ دیتی ہے کہ جن صابیوں نے زہرہ کی مورتی بنائی تھی وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانہ میں تھے۔ تو کیا بعید ہے کہ کعبہ و بیت المقدس ہر دو کے عبادت گاہ بنانے میں چالیس سال کا فرق رہا ہو۔ گو اس وقت موجودہ بیت المقدس کی عمارت کا نام و نشان بھی نہ تھا۔ کیونکہ اس کی بنیاد تو حضرت سلیمان علیہ السلام کے ہاتھوں پڑی ہے۔ لہٰذا اس اسلوبِ بیان سے شک پورا پورا رفع ہو جاتا ہے۔ اور واقعات حدیث شریف کی اور حدیث شریف واقعات کی تصدیق کرتی ہے۔

اب مدینہ شریف کا حال گوش گذار کیجئے۔ مدینہ کو یثرب بھی کہتے ہیں۔ اس کو جیسا کہ اس کا نام خود بتاتا ہے یثرب بن مہلائیل عمالقی نے بنوایا تھا۔ پھر جب بنی اسرائیل کا تسلط پورے حجاز پر ہوا تو مدینہ بھی انہیں کے اقتدار میں آگیا۔ پھر غسان میں سے بنو قیلہ بنی اسرائیل کے پڑوس میں آ کر بس گئے۔ انہوں نے اپنی طاقت جب بڑھائی تو مدینہ اور اس کے قلعوں پر قبضہ کر بیٹھے۔ اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا دورِ مبارک آیا۔ اور مدینہ کی برگزیدگی کی وجہ سے اللہ تعالےٰ نے اسی کی طرف ہجرت کرنے کا حکم آنحضرتؐ کو بھیجا۔ چنانچہ آپ نے اور آپ کی ہمراہی میں حضرت ابوبکرؓ نے اور ان کے بعد دیگر صحابہؓ نے اس کی طرف ہجرت کی۔ آنجنابؐ نے مع ہمراہیوں کے جب مدینہ میں نزول فرمایا تو جس قطعۂ زمین کو اللہ تعالےٰ نے ازل سے فخر بخشا تھا اس میں آپ نے مسجد بھی بنوائی اور رہنے سہنے کے مکانات بھی۔ اور قیلہ کے لوگوں نے آپ کی مدد کی تو وہ انصار کے نام سے موسوم ہوئے۔ غرض مدینہ ہی میں رہ کر اسلام چمکا اور ایسا چمکا کہ سب مذاہب کو ماند کر دیا۔ آنحضرتؐ کو اپنی قوم پر غلبہ حاصل ہوا اور مکہ شریف فتح ہوا۔ ادھر انصار کھٹکے کہ ایسا نہ ہو کہ آنحضرتؐ مکہ شریف واپس چلے جائیں اور مدینہ کی سکونت کو ترک فرما دیں۔ آنحضرتؐ نے ان کو ملول دیکھ کر فرمایا کہ اب میں مدینہ کی سکونت کو نہیں چھوڑوں گا۔ کسی قسم کا ملال نہ کرو۔ پھر جب آنحضرتؐ کی وفات ہوئی تو آپ کا مزار شریف بھی وہیں بنا۔

مدینہ طیبہ کے فضائل صحیح احادیث میں بکثرت وارد ہیں۔ اس میں البتہ علماء مختلف الرائے ہیں کہ مدینہ کو مکہ پر فضیلت حاصل ہے یا مکہ کو مدینہ پر۔ امام مالک رحمہ پہلی شق کے قائل ہیں۔ کیونکہ رافع بن خدیجؓ کی مرفوع حدیث ان کو بطریق صحیح پہنچ چکی ہے کہ آپ نے فرمایا "اَلْمَدِیْنَۃُ خَیْرٌ مِّنْ مَّکَّۃَ" (کہ مدینہ مکہ سے بہتر ہے) اس حدیث کو ابو الوہاب نے معونہ میں نقل کیا ہے۔ اور اس کے ساتھ دوسری احادیث کی بھی روایت کی ہے۔ جن سے مدینہ کی فضیلت مکہ پر ظاہر ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ

اور امام شافعی دوسری شق کے قائل ہیں کہ مکہ مدینہ پر فضیلت رکھتا ہے۔ بہر حال مدینہ کو مکہ سے دوسرا درجہ ضرور حاصل ہے اور تمام مسلمانوں کے دلوں میں اس کی عظمت و برتری گھر کئے ہوئے ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ اللہ تعالے نے ان تین مقدس و برگزیدہ مقامات کو اپنی عنایت سے نوازا ہے اور دین و دنیا کی فلاح وبہبود ان میں رکھی ہے۔ باقی ان تین مساجد کے علاوہ کوئی مسجد ایسی نہیں جس کی عظمت سب میں ممتاز ہو سکتے ہیں کہ سرندیپ میں حضرت آدم علیہ السلام کی ایک مسجد ہے جو بہت باعظمت و شان ہے۔ مگر اس کے بارے میں کوئی قابل وثوق نقلی ثبوت نہیں یوں تو قدیم زمانہ میں قومیں اپنی اپنی عبادت گاہیں رکھا کرتیں اور ان کو بڑی عظمت کی نگاہ سے دیکھتیں۔ مثلاً پارسیوں کے آتش کدے تھے اور یونانیوں کے گرجے۔ عرب کے بت خانے جن کو آنحضرتؐ اپنی غزوات میں منہدم کرادیا کرتے تھے۔ مسعودی نے ایسے معابد کا تفصیلی بیان دیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک چونکہ ان کو نہ دینی و شرعی حیثیت حاصل ہے نہ ان کے حالات معتبر طریق سے ثابت ہیں۔ اس لئے ہم ان کو نظر انداز کرتے ہیں۔ جو ان کے حالات سے واقفیت حاصل کرنا چاہے وہ تاریخ کی ورق گردانی کرے۔ اس کو بہت کچھ ملے گا۔ وَاللّٰهُ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ۔

ساتویں فصل

(افریقہ و مغرب میں شہر کم ہیں)

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ملک اسلام سے ہزاروں برس پہلے بربر قوم سے آباد تھا جو بدویانہ زندگی بسر کیا کرتے تھے اور ان کو شہریت و تمدن سے دور کا علاقہ بھی نہ تھا کہ تمدن میں آگے بڑھ کر اپنی آبادیوں کو شہریت کا رنگ دیتے۔ اور فرنگ اور عرب قومیں جو یہاں آکر حکمران ہوئیں ان کو مدت حکومت کم ملی اور اپنا قدم زیادہ نہ جما سکیں کہ شہریت کا رنگ ڈھنگ پیدا کرتیں۔ لہٰذا بربر اپنی اصلی بدوی حالت میں ہی مست و مگن رہے اور بکھرے بکھرے رہتے بستے رہے۔ دوسرے بربر صنعت وحرفت سے بھی دور و بے بہرہ رہے۔ کیونکہ وہ بدویت کے خوگر تھے اور صنعت شہریت کے لوازم سے ہے۔ نہ ان کو فن تعمیر میں زیادہ مہارت تھی نہ اس کا ان کو شوق تھا کہ بڑی عمارتیں بناتے اور بڑے بڑے شہر بساتے۔ تیسرے وہ صاحب عصبیت تھے اور حسب و نسب پر مر مٹنے والے۔ اور عصبیت اور نسب پرستی بدویت ہی کی طرف جھکتی ہے، شہریت سے اس کو کیا تعلق شہری تو آرام طلب تن آسانی کے بندے ہوتے ہیں اور اپنے حکمرانوں پر بوجھ ہوتے ہیں۔ اسی لئے بدوی لوگ شہروں کی سکونت سے بچتے ہیں اور وہاں کے رہنے کو ناپسند کرتے ہیں۔ شہر کی طرف تو اسی کا دل کھچتا ہے جس کے مزاج میں عیش پسندی ہوتی ہے اور روپے پیسہ میں وہ کھیلنے لگتا ہے۔ چنانچہ افریقہ و مغرب کی سب یا زیادہ تر آبادی بدوی ہے جو خیموں، ڈیروں اور پہاڑ کے بھٹوں میں رہنے کی عادی ہے۔ برخلاف اس کے عجم کی آبادیاں مثلاً اندلس، شام، مصر، عراق وغیرہ کے رہنے والے تقریباً سب کے سب تمدن و شہریت کے دلدادہ ہیں اور اسی کے خوگر۔ اور اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ لوگ نسب پرست نہیں اور اس کی حفاظت کی پرواہ نہیں کرتے۔ نہ اپنے اپنے نسب کے گیت گا گا کر فخر کرتے ہیں اور اس پر اکڑتے ہیں۔ دوسری طرف بدویوں کو دیکھئے تو وہ نسب ہی پر مٹے جاتے ہیں اور اس کی حفاظت میں خون گرانے پر تیار رہتے ہیں۔ اور اسی بنا پر ان میں زبردست عصبیت ہوتی ہے۔ اور یہی عصبیت و نسب پرستی ان کو بدوی زندگی کی طرف کھینچتی ہے اور شہریت سے دور رکھتی ہے۔ کیونکہ شہر میں رہ کر تو وہ اپنی مزاجی درشتی و سختی یا جذبہ بہادری سب بھول بھال جاتے ہیں اور بجائے اس کے دوسروں

کی حمایت کریں اور اسلئے دوسروں پر بوجھ ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا آپ اس تاریخی حقیقت کو خوب سمجھ لیجئے اور دنیا کی آبادیوں کو اسی اصول پر پرکھیے۔

آٹھویں فصل

(قدیم سلطنتوں کے مقابلہ میں بلکہ خود اسلامی شان و شوکت کے لحاظ سے اسلامی سلطنت میں شاندار عمارتوں اور کارخانوں کا وجود کم ہے۔)

اس کا سبب وہی ہے جو ہم پہلے بیان میں ظاہر کر چکے ہیں کہ عرب بھی چونکہ نرے بدو تھے اور صنا عت سے بے بہرہ و ناآشنا۔ اس لئے یہ بھی شہریت سے نابلد ہی رہے۔ اور قبل اسلام جن ممالک پر ان کو اقتدار نصیب ہوا وہاں کچھ اجنبی سے رہے ان میں گھلے ملے نہیں۔ اور جب بعد اسلام ان کو فتوحات نصیب ہوئیں تو زیادہ عرصہ مدت نہیں گذری کہ تمدن و شہریت کو اعلیٰ پیمانہ پر پہنچاتے اور عالی شان محلات چنتے۔ پھر دوسروں کے جو مکانات و آرام دہ رہائش گاہیں ان کو مل گئیں تو انہوں نے اور مزید عمارات بنوانے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ اور سب سے بڑی بات یہ کہ ان کا دین و مذہب خود تعمیر مکانات میں بدخرچی و فضول خرچی و حد سے آگے قدم بڑھانے کو سختی سے روکتا ہے اور اسی قدر مکان بنانے کی اجازت دیتا ہے، جس قدر رہائش کے لئے لابدی و ضروری ہے۔ اس کا ثبوت ہمیں اس تاریخی واقعہ سے ملتا ہے کہ جب کوفہ کے باشندوں کے گھر آئے دن آتشزدگی کے نذر ہوتے رہتے تھے۔ اور لوگوں نے تنگ آکر حضرت عمر رضی سے اجازت طلب کی کہ پتھر کے مکانات بنوا لئے جائیں کہ آتش زدگی کے خطرے سے نجات ملے تو آپ نے اجازت تو دی مگر فرمایا کہ کوئی شخص تین سے زیادہ کمرے رکھنے والا گھر ہرگز نہ بنائے۔ عمارات پر لمبے لمبے روپیہ نہ اٹھائے بلکہ سنت کے طریقہ کو ملحوظ رکھے۔ اقبالمندی ہمیشہ اس کا ساتھ دے گی ساتھ ساتھ ایک وفد کو فہ روانہ کیا اور ہدایت کی کہ لوگوں کو فہمائش کرے کہ ضرورت سے زیادہ عمارات کو بلند نہ کریں۔ آپ سے دریافت کیا گیا، حضرت ضرورت کی حد کیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ نہ تم اسراف و بے خرچی کی حد تک پہنچو نہ تم تکلیف اٹھاؤ۔ اب جب دینداری و خدا ترسی کا دور ختم ہوا اور عرب پر شہنشاہیت و عیش پسندی غالب آئی اور اہل فارس سے خدمت لینے لگے تو ان سے انہوں نے صنعت و فن تعمیر میں مہارت و حذاقت حاصل کی۔ اور اس طرح آرام طلبی تن آسانی کی طرف جھک گئے۔ بڑے بڑے محلات و عالی شان مکانات تعمیر کرانے مگر یہ وہ وقت تھا کہ ان کی سلطنت زندگی کے آخری سانس لے رہی تھی ان کو موقع ہی نہ مل سکا کہ کچھ مدت اور اطمینان کا سانس لیتے۔ زیادہ سے زیادہ محلات بنواتے اور شاندار شہروں و قصبوں کی داغ بیل ڈالتے۔ اور دوسری قوموں کے ساتھ ایسا نہیں ہوا۔ مثلاً اہل فارس کہ ہزاروں برس انہوں نے جم کر حکومت کی۔ اسی طرح قبط، نبط اور روم وغیرہ۔ اور اسی طرح عاد، ثمود، عمالقہ اور تبابعہ کہ ان کی سلطنتوں کی مدت کھنچ گئی اور صنعت نے ان میں خوب ترقی کی۔ اسی لئے انہوں نے دنیا میں حیرت انگیز عمارات کثیر تعداد میں چھوڑیں جو صفحہ ہستی پر ہزاروں برس سے چلی آرہی ہیں۔ جب آپ قوموں کے حالات پڑھیں گے تو ہمارے ذکر کردہ حقائق کو انشاء اللہ سو فیصدی صحیح پائیں گے۔ وَاللّٰهُ وَارِثُ الْأَرْضِ وَمَنْ عَلَيْهَا۔

نویں فصل

(عرب کی بنائی ہوئی عمارتیں اکثر و بیشتر خرابی و بربادی کی جلد تر شکار ہوتی ہیں)

اس کا سبب وہی ہے جو ابھی بیان ہوا کہ عرب لوگ ٹھیٹ بدو تھے اور صنعت سے نا آشنا۔ اسی لئے ان کی عمارتیں ساخت اور بناوٹ میں مضبوط و پختہ اور دیر پا نہیں ہوتی تھیں۔ ایک وجہ اور بھی تھی جس کی طرف ہم سابق میں بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ انہوں نے جب کبھی شہر بسائے، بستیاں آباد کیں، تو حالات طبعی کا لحاظ نہیں رکھا۔ اور موقع محل کی رعایت نہ کی۔ مثلاً جگہ کی حسن و خوبی، آب و ہوا کا صحت بخش ہونا، شیریں و خوشگوار پانی کا قریب تر ہونا، کھیتوں اور چراگاہوں کا شہر کے قرب وجوار میں ہونا وغیرہ وغیرہ۔ کیونکہ شہر و بستی کی اچھائی و برائی، آبادی کی حسن و خوبی کا تمامتر دارومدار انہیں حالات طبعی پر ہے۔ اور عرب نے ان سے کوئی سروکار نہیں رکھا وہ تو اپنے اونٹوں کی چراگاہوں کا لحاظ رکھتے۔ پانی وہاں کا شیریں ہو یا کھاری، کم ہو یا زیادہ ان کی بلا سے۔ اس کی ٹوہ میں بھی نہیں رہتے کہ یہاں کی زمین کاشت کے لئے کیسی ہے۔ کھیتی کے لئے موزوں ہے یا غیر موزوں۔ ہوا صحت بخش ہے یا غیر صحت بخش۔ اور اس کا خیال رکھتے بھی کیوں جب کہ وہ ایک جگہ قرار نہیں پکڑتے۔ آئے دن حرکت میں رہتے۔ آج یہاں ہیں تو کل وہاں۔ پھر غلہ دور دور مقامات سے لے آتے تو ان کو کیا ضرورت پیش آئی کہ کھیتی باڑی کے لئے زمین چھانٹتے پھرتے اور اس درد سری میں پڑتے۔ سکون و قرار میں ان کی یہ کیفیت ہوتی کہ میدانوں وصحراؤں میں پڑاؤ کرتے۔ جب کبھی یکجارہ بسنے سے آب و ہوا خراب ہو جاتی تو فوراً وہاں سے چل بستے اور کہیں اور جا پڑتے۔ ملاحظہ کیجئے کہ کوفہ، بصرہ اور قیروان کو جب عربوں نے بسایا تو محض اپنے اونٹوں کی چراگاہوں کا لحاظ رکھا۔ جنگل کے قرب کا خیال کیا اور آمد و رفت کے راستوں کی بھی رعایت رکھی۔ اس کے علاوہ شہر کی بساست کے لئے جس وضع طبعی کی ضرورت ہے اس کو قطعی نظر انداز کر دیا۔ نہ ان اسباب کو پیش نظر رکھا جن سے شہر کی آبادی بڑھتی ہے اور گھٹنے نہیں پاتی مثلاً ہم بتا چکے ہیں کہ ہر جگہ آبادی کے لئے مناسب نہیں ہوتی۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ شہر کے آس پاس قومیں آباد ہوں جو آبادی کو گھٹنے اور کم نہ ہونے دیں عربوں نے اس کا بھی لحاظ نہیں رکھا۔ نتیجہ یہی ہوا کہ جب ان کی حکومت کا زور ٹوٹا اور عصبیت ختم ہوئی تو یک بیک بستیوں پر ویرانی چھا گئی اور ایسی اجڑ گئیں کہ گویا تھیں ہی نہیں۔ اگر پاس قومیں آباد ہوتیں تو آبادی کی گرتی حالت کو تھام لیتیں۔ اور اس کو بالکل مٹنے سے بچا لیتیں۔ وَاللّٰهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهٖ۔

دسویں فصل

(شہروں کی بربادی کے اسباب و وجوہ)

شہر جب شروع شروع میں بستے ہیں تو آبادی کم ہوتی ہے۔ عمارتوں کے بنانے کے لئے چیزیں مثلاً پتھر و چونا وغیرہ کم دستیاب ہوتے ہیں۔ اسی طرح مکانات کی زیبائش و آرائش کے لئے جو اشیاء درکار ہوتی ہیں۔ مثلاً نرم پتھر، مینا کاری و پچکاری کے لئے شیشے، کانچ اور سیسیاں وغیرہ یہ سب دستیاب نہیں ہوتیں۔ تو لامحالہ مکانات بدوی وضع قطع کے بنتے ہیں اور سیدھے سادھے ہوتے ہیں۔ اب جب آبادی بڑھتی ہے۔ باشندگان شہر کی مردم شماری میں اضافہ ہوتا ہے تو صنعت و حرفت کا چرچا ہوتا ہے۔ اچھے اچھے کاریگر و صناع پیدا ہوتے ہیں اور مکانات کی تعمیر و زیبائش کے لئے عمدہ عمدہ

اشیاء ڈھونڈھ کر لائی جاتی ہیں۔ اور تعمیرات کے لئے نئے نئے آلات وضع ہوتے ہیں۔ یہ گویا بستی کے شباب کا دَور ہوتا ہے اس کے بعد جب آبادی گھٹاؤ کی طرف قدم بڑھاتی ہے، باشندگانِ شہر کی مردم شماری کم ہو جاتی ہے تو صنعت ماند پڑ جاتی ہے۔ تعمیر مکانات میں زیادہ عمدگی وحسن وخوبی سے کام نہیں لیا جاتا۔ بلکہ رواروی کا کام ہونے لگتا ہے اور وہ بھی بدقت تمام کیونکہ آبادی کے کم ہونے کے سبب نہ تو مزدور ہی ملتے ہیں نہ چیزیں مہیا ہوتی ہے۔ اب جو نئے مکانات تعمیر ہوتے ہیں تو ان کے لئے ویران وغیر آباد محلات، مکانات وکارخانوں کو توڑ پھوڑ کر پتھر وچونا حاصل کیا جاتا ہے اور ایک عمارت کی چیز بس دوسری عمارت میں لگتی چلی جاتی ہے۔ اور ایک مکان اجڑتا ہے تو دوسرا بستا ہے۔ ایک ٹوٹتا ہے تو دوسرا وجود میں آتا ہے۔ یوں بسا بسایا شہر روز بروز گاؤں وقریہ کی شکل اختیار کرتا جاتا ہے۔ اور آخر میں ایک روز محض گاؤں ہی ہو کر رہ جاتا ہے، یا بالکل ویرانہ ہو جاتا ہے۔ سُنَّةَ اللّٰهِ فِي خَلْقِهٖ۔

گیارھویں فصل

(شہروں میں اشیائے خوردنی کی بہتات وکثرت وفراوانی اور بازاروں کی چہل پہل ورونق ان کی آبادی کی کثرت وقلت پر موقوف ہے۔)

حقیقت یہ ہے کہ ہر انسان بذاتِ خود اپنی معاشی ضروریات ہرگز مہیا نہیں کر سکتا۔ بلکہ انسان آپس میں مل جل کر اور سنگ ساتھ رہ بس کر ایک دوسرے کی مدد ومعاونت سے اپنی معاشی حاجات کو حل کرتے ہیں۔ اور زندگانی بسر کرتے ہیں مثلاً ایک غلہ کو لے لیجئے کہ ہر انسان اپنی خوراک خود حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کے ہم جنس اس کا ساتھ نہ دیں۔ ایک غلہ بوئے، ایک کاٹے، ایک لوہاری کا پیشہ اختیار کرے، ایک نجاری کا۔ غرض یوں سب کام آپس میں تقسیم کریں تب کہیں جا کر ایک شخص کے منہ میں لقمہ جاتا ہے اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ سب لوگ جب کام پر لگتے ہیں اور اپنے کام کے نتائج حاصل کرتے ہیں تو وہ ان کی ضروریات سے کئی گنا زائد ہوتے ہیں۔ مثلاً کسان جو غلہ پیدا کرتا ہے وہ اس کی ضرورت سے بہت زائد ہوتا ہے۔ جولاہا جو کپڑا بنتا ہے وہ اس کی حاجت سے بہت زائد ہوتا ہے اب اہلِ شہر جب اپنے کاموں سے اپنی ضروریات سے زائد چیزیں پیدا کرتے ہیں تو لامحالہ ان کو دوسرے شہروں میں جا جا کر بیچتے ہیں اور بیش از بیش رقمیں لاتے ہیں اور روز بروز دولت مند ہوتے جاتے ہیں۔ اور دولت چونکہ اپنے ساتھ عیش وعشرت کا چسکا لاتی ہے، اس لئے یہ عیش پسند اور ناز ونعمت کے دلدادہ بن جاتے ہیں۔ یہ ہم پہلے بتا کر آئے ہیں کہ انسانی مکاسب انہی کے اعمال کی قیمت ہیں جس قدر مشاغل واعمال بڑھتے ہیں اسی قدر دولت وثروت ترقی کرتی ہے۔ یوں جب لوگوں میں عیش پسندی پیدا ہوتی ہے تو اس کا اثر زندگی کے ہر پہلو میں نمایاں ہوتا ہے اور ہر رُخ میں نمودار ہوتا ہے۔ مثلاً رہائش گاہوں کا رنگ ڈھنگ بدلتا ہے۔ لباس وپوشاک فاخرانہ ہوتی ہے۔ ظروف نئے نئے وعجیب مہیا ہوتے ہیں۔ ہر ہر کام کے لئے خادم ونوکر چاکر رکھے جاتے ہیں۔ پُر تکلف سواریوں کا انتظام ہوتا ہے۔ اور یہ سب چیزیں جب ہی مہیا ہو سکتی ہیں کہ ملک میں اچھا سے اچھا کاریگر وصناع پیدا ہو اور طرح طرح کی چیزیں ایجاد ہو کر بازاروں میں آئیں اور بازاروں کی رونق اور چہل پہل بڑھے۔ بازاروں کی آبادی سے شہر کی آمد وخرچ میں اضافہ ہوتا ہے۔ لوگوں میں خوش حالی ومرفہ الحالی پھیلتی ہے۔ آبادی دن دونی رات چوگنی بڑھتی ہے۔ آبادی کی زیادتی کے ساتھ ہی کاموں کی بہتات ہوتی ہے اور لوگوں میں عیش پسندی پھیلتی ہے۔ اور ان کی عادتیں تنگ

پھٹی جاتی ہیں۔ اور ان کی ضروریات بڑھتی جاتی ہیں۔ پھر ان کی ضروریات مہیا کرنے کے لئے طرح طرح کی صنعتیں ایجاد ہوتی ہیں دولت کی فراوانی ہوتی ہے اور بازار کی رونق بڑھتی ہی جاتی ہے۔ کیونکہ محض معاش کے سلسلہ میں جو جدوجہد کی جاتی ہے جس کو ہم اعمالِ اصلیہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اس سے عیش پسندی نہیں آتی۔ بلکہ اعمالِ اصلیہ سے زائد جو دوڑ دھوپ ہوتی ہے وہ دولتمندی وعیش پسندی کا سبب بنتی ہے۔ اب جس شہر کی آبادی جس قدر زائد ہوگی اس کے باشندوں میں ہر پیشہ وصنعت، ہر مشرب ومذاق کے آدمیوں میں بہ نسبت مقابلہ اسی نسبت سے خوش حالی زائد پائی جائے گی۔ مثلاً ایک بڑے شہر کا قاضی، تاجر، صناع، سوقی، امیر اور شرطی چھوٹے شہر کے قاضی، تاجر، صناع، سوقی، امیر وشرطی سے کہیں زیادہ خوش حال ومرفہ الحال ہوگا۔ مثال کے طور پر فاس جیسے آباد شہر کو لیجئے کہ اس میں اور بجایہ، تلمسان اور سبتہ کے حالات میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ فاس کے ہر پیشہ ور، صنعت گر او فن والے کو اگر آپ موخر الذکر شہروں میں ان کے ہم جنسوں سے مقابلہ کر کے دیکھیں گے تو ان کی خوش حالی میں بہت فرق پائیں گے۔ یہی حال تلمسان کا ہے وہران یا جزائر کے مقابلہ میں یا وہران اور جزائر کا ان سے کم آباد شہروں کی نسبت سے۔ حتیٰ کہ چھوٹے سے چھوٹے ایسے گاؤں تک آپ یہی نسبت دیکھتے چلے جائیں گے۔ جہاں کے باشندے محض اپنی معاش حاصل کرتے ہیں اور اس سے زائد ان کو کچھ نہیں ملتا۔ یہ سارا فرق اسی بنا پر ہے کہ لوگوں کے مشاغل واعمال متفاوت اور کم زیادہ ہوتے رہتے ہیں۔ گویا آبادیاں کیا ہیں، کام کاج کے بازار ہیں۔ اب جیسی آمدنی ہوتی ہے اسی قدر خرچ بھی ہوتا ہے۔ فاس کے قاضی کی گو آمدنی زائد ہے مگر اس کا خرچ بھی اسی قدر زائد ہے۔ یہی حال تلمسان کے قاضی کا ہے کہ جس قدر اس کی آمدنی ہے اسی قدر اس کا خرچ بھی ہے۔ بہر حال جہاں آمدنی وخرچ ہر دو زائد ہوں وہاں کے لوگوں کے حالات خوشگوار اور وہ عیش پسند اور ناز ونعمت کے دلدادہ ہوں گے۔ فاس میں چونکہ کاروبار کی گرم بازاری ہے اور ہمہ ہمی اور شہریوں کے آمد وخرچ دونوں بڑھے ہوئے ہیں اس لئے اہل فاس اسی نسبت سے عیش پسندی وتکلف پسندی بھی پرلے درجہ کی ہے۔ یہی کیفیت وہران قسطنطینہ جزائر اور بسکرہ کی ہے کہ جس قدر ان میں ایک دوسرے سے کاروبار کی کمی ہوتی ہے اسی قدر یہاں کے آمد وخرچ میں فرق و تفاوت آتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک معمولی سے معمولی شہر تک جس کو مشکل سے شہر کہہ سکتے ہیں اور جس میں کاروبار اور دھندے محض معاشی ضرورتوں کو حل کر سکتے ہیں سب یہی حقیقت ملاحظہ کرتے جائیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ ان چھوٹے چھوٹے شہروں کے باشندے خستہ حال، نادار وتنگ دست ہوتے ہیں۔ ان کے دھندے مشکل سے ان کی معاشی حاجتوں کو حل کر سکتے ہیں۔ نہ وہ اپنی کمائی میں سے کچھ پس انداز کر سکتے ہیں اور نہ ان کی آمدنی میں کچھ اضافہ کی شکل نکلتی ہے۔ اس لئے مشکل سے ان میں کوئی کھاتا پیتا دکھائی دیتا ہے۔ بلکہ اکثر وبیشتر مفلوک الحال اور مسکین ومحتاج ہی ہوتے ہیں سطور بالا میں آپ نے چھوٹے بڑے شہروں کے اونچے اور متوسط طبقہ کے لوگوں میں جو فرق ملاحظہ فرمایا ہے وہی فرق آپ ادنیٰ سے ادنیٰ طبقہ تک پاتے چلے جائیں گے۔ دیکھ لیجئے فاس کا سائل اور بھکاری تلمسان اور وہران کے سائل وبھکاری سے بہتر حال ہوگا۔ میرا خود مشاہدہ ہے کہ فاس میں سائل عید اضحیٰ کے موقعہ پر قربانی کی کھالوں کی قیمت مانگتے پھرتے ہیں اور کھانے میں گوشت، گھی، بالائی وغیرہ اور پہننے میں اچھے اچھے لباس اور برتنے میں اچھے اچھے برتن مثلاً چھلنی وغیرہ مانگتے ہیں۔ یہ بات ان کی خوش حالی کا پتہ دیتی ہے۔ اگر تلمسان اور وہران میں کوئی سائل اس قسم کا سوال کر بیٹھے تو اس کو لوگ عجیب سمجھیں اور اس کو جھڑک دیں۔

آج خود ہمارے زمانہ میں باشندگان قاہرہ ومصر کی دولتمندی وعیش پسندی دیکھ کر ہم دنگ رہ جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ

مغرب سے بہت سے فقیر اہل مصر کی خوشحالی کی کہانیاں سن کر مصر چلے جاتے ہیں۔ عام لوگ اس حقیقت کو یوں حل کرتے ہیں کہ اہل مصر میں ایثار کا مادہ زائد ہے اور پھر اللہ نے ان کو دولت بھی دی ہے۔ صدقہ وخیرات کا بہت شوق رکھتے ہیں بخشش کے بھوکے اہل مصر کی طرف کھنچتے ہیں۔ لیکن یہ خیال واقعیت سے بہت دور ہے۔ حقیقت وہی ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں کہ مصر اور قاہرہ کی آبادی دوسرے شہروں سے کہیں زائد ہے۔ اس لئے وہاں کے باشندے مرفہ الحال ہیں اور ان کے ہاتھ داد ودہش کے لئے کھلے ہوئے ہیں۔ ورنہ آمد وخرچ سب شہروں میں تقریباً برابر سا ہی رہتا ہے۔ جب آمدنی بڑھتی ہے تو خرچ بھی ساتھ ساتھ بڑھتا ہے۔ اسی طرح خرچ کا بڑھنا آمدنی کے بڑھنے کی نشانی ہے۔ اور جب کسی شہر میں آمدنی وخرچ دونوں بڑھے ہوئے ہوں تو وہاں کے باشندے خوش حال، فراخ دست اور سیر چشم ہوتے ہیں۔ اور شہر آبادی میں دور دور تک پھیل جاتا ہے۔ لہٰذا جب کبھی آپ کو کسی شہر کے باشندوں کے بارے میں داد ودہش کی ایسی غیر معمولی خبریں ملیں تو آپ ان کی تردید نہ کریں اور سمجھ لیں کہ اس کی بنا وہاں کی آبادی کی کثرت پر ہے۔ کثرت آبادی سے کاروبار اور دھندوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ اور پھر لوگوں میں بخشش وایثار کا مادہ بڑھتا ہے۔

اور لوگوں کی خوش حالی وبد حالی کا اثر انسانوں پر ہی نہیں بلکہ حیوانات تک پر بھی عیاں ہے۔ جو لوگ اہل نعمت و ثروت اور کشادہ دستر خوان ہوتے ہیں اور ناج دانہ یا کھانے کے ریزے اور ٹکڑے ان کے ہاں ہر طرف بکھرے پڑے رہتے ہیں تو چیونٹیاں بے شمار قطاروں کی شکل میں ان کے گھروں میں رینگتی نظر آتی ہیں۔ اور ان کے مکانات پر پرندوں کے غول اترتے دکھائی دیتے ہیں۔ صبح بھوکے آتے ہیں اور شام کو پیٹ بھرے جاتے ہیں۔ دوسری طرف بیچارے تنگ حال مفلسوں کے گھروں کو دیکھئے کہ ان کے ہاں نہ کوئی چیونٹی رینگتی نظر پڑتی ہے نہ ان کے گھروں پر کوئی پرندہ اترتا دکھائی دیتا ہے اور نہ ہی ان کے مکانات کے گوشوں میں چوہے اور بلیاں پھرتی نظر آتی ہیں۔ جب وہ خود رزق کے لئے ترسیں تو جانوروں کے لئے رزق کہاں سے آجائے۔ چنانچہ کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے۔ ؎

هر کجا چشمہ بود شیریں مردم و مور و مرغ گرد آیند

غرض انسان وحیوانات اس امر میں ایک ہی حال رکھتے ہیں۔ امیر ودولتمندوں کے پاس چونکہ ہر چیز کی فراوانی ہوتی ہے اس لئے وہ بے پرواہی سے خود بھی اڑاتے کھاتے ہیں اور دوسروں کو بھی کھلاتے پلاتے ہیں انسان بھی ان کے ہاں سے مالا مال ہوکے جاتے ہیں اور حیوانات بھی شکم سیر ہو کر رہتے ہیں۔ پورے کلام کا خلاصہ وماحصل یہی نکلا کہ شہر کی آبادی جس قدر کثیر ہوتی ہے اسی قدر وہاں کے باشندے خوش حال، سیر چشم، فراخ دست اور اہل خیر ہوتے ہیں۔ وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَھُوَ غَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِیْنَ۔

بارہویں فصل

(شہروں میں چیزوں کا بھاؤ، نرخ)

یوں تو بازاروں میں انسان کی تمام ضرورت کی چیزیں دستیاب ہوتی ہیں۔ لیکن ضرورت کی چیزوں میں بھی اہمیت وغیر اہمیت کے لحاظ سے فرق ہے۔ بعض وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر انسان اپنا وجود قائم نہیں رکھ سکتا۔ مثلاً غلہ اور اناج گیہوں وغیرہ یا مثلاً ترکاری میں کام آنے والی چیزیں جیسے سبزیاں پیاز لہسن وغیرہ۔ اور بعض وہ ہیں جو زندگی کو پر لطف

دخوشگوار بنانے کی غرض سے استعمال میں آتی ہیں۔ مثلاً خوش ذائقہ میوے، پرتکلف کپڑے، اعلیٰ قسم کے برتن، شاندار سواریاں یا پرتکلف زندگی کی دیگر ضروریات۔ اب جب کسی شہر کی آبادی بڑھتی ہے تو محض غذا بننے والی اشیاء کا نرخ سستا ہوتا ہے اور تکلف کی چیزیں گراں رہتی ہیں۔ اور اس کے خلاف جب شہر کی آبادی کم ہوتی ہے تو اس کا الٹا ہوتا ہے کہ اصلی ضرورت کی چیزیں گراں اور زائد از ضرورت چیزیں ارزاں ہوتی ہیں۔ اور اس کا راز یہ ہے کہ غذا بننے والی چیزیں مثلاً غلہ وغیرہ چونکہ ہر شخص ان کا محتاج و طالب ہوتا ہے اور چاہتا ہے کہ ایک سال یا کم از کم ایک ماہ کا لے کر رکھ لے۔ کیونکہ بغیر اس کے کسی کو چارہ نہیں اس لئے سب ہی شہر والے یا سب نہیں تو اکثر باشندے ان ضروری اشیا کی پیداوار کی جدوجہد میں لگ پڑتے ہیں خواہ اسی شہر میں یا اس کے قرب وجوار میں۔ اور یہ ہم بتا کر آئے ہیں کہ ہر شخص کی پیدا کی ہوئی چیز اس کی اور اس کے گھر والوں کی ضرورت سے کہیں زیادہ ہوتی ہے جو بہت سے انسانوں کی ضرورت کو حل کر سکتی ہے۔ لہٰذا اس طرح شہر کی پیداوار شہر کی ضرورت وحاجت سے کہیں زیادہ ہوتی ہے اور اسی لئے ان چیزوں کا نرخ اکثر سستا ہوتا ہے۔ ہاں اگر کوئی آفت آسمانی اور آفت ناگہانی پیش آجائے تو بے شک بھاؤ چڑھ جاتا ہے۔ بلکہ اگر لوگ انہیں اچانک آفات آسمانی سے ڈر کر غلہ کا ذخیرہ نہ کریں تو بعض وقت پیداوار اس قدر کثیر ہوتی ہے کہ اگر مفت بھی تقسیم ہو تو ہو سکتی ہے۔ اب لیجئے حال زائد از ضرورت اشیا کا کہ نہ تو سب لوگ ان کے حاجتمند ہوتے ہیں نہ سب یا اکثر ان کی پیداوار میں مشغول ہوتے ہیں۔ اب جب کسی شہر کی آبادی بڑھی ہوئی ہوتی ہے اور تکلف وتنعم کا دور دورہ ہوتا ہے تو ان اشیاء کی ہر طرف سے مانگ ہوتی ہے اور ہر خوش حال اپنی حیثیت کے موافق زیادہ سے زیادہ مانگتا ہے۔ اس لئے پیداوار لامحالہ شہر کی ضرورت کو کافی نہیں ہوتی۔ چیز تھوڑی ہوتی ہے اور طلبگار زائد ہوتے ہیں اور ایک پر ایک گرتا ہے۔ دولتمند زیادہ سے زیادہ قیمت پر بھی ان کو لینے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ ایسی اشیاء گراں رہتی ہیں۔

زیادہ آباد شہروں میں صنعت وحرفت، مزدوری ونوکری کی قدر وقیمت بڑھ چڑھ جاتی ہے اس کی تین وجہیں ہیں ایک یہ کہ شہر میں چونکہ خوش حالی و مرفہ الحالی پھیلی ہوئی ہوتی ہے، اس لئے اکثر و بیشتر لوگ کاریگروں اور مزدوروں وخادموں کے محتاج وضرورتمند ہوتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ کہ خادموں ومزدوروں کو چونکہ معاشی ضروریات بآسانی مل جاتی ہیں اور ان کی طرف سے وہ بے فکر ہوتے ہیں اس لئے وہ اپنی خدمات کے بدلے بیش از بیش مانگتے ہیں اور اس میں وہ کمی کے روادار نہیں ہوتے ہیں۔ ادھر شہری خوش حال خود کام کرنے سے بچتے ہیں۔ بغیر خادم رکھے ان کو چارہ نہیں۔ اس لئے لامحالہ خدمت اور مزدوری گراں ہو جاتی ہے۔ تیسرے شہر میں اہل دولت وامیروں کی کثرت ہوتی ہے اور اپنا کام آپ کرنا نہیں جانتے۔ بات بات پر دوسرے کی مدد چاہتے ہیں اس لئے وہ ہر قیمت پر کاریگروں، مزدوروں وخادموں کو قبول کر لیتے ہیں اور ان سے کام لیتے ہیں۔ بلکہ اس خیال کے پیش نظر کہ دوسرے ان کو نہ لے اڑیں، مزدوری واجرت اور بڑھا بڑھا کر ان سے کام لینے کی کوشش کرتے ہیں۔ یوں کاریگروں اور مزدوروں کے دماغ بھی آسمان پر چڑھ جاتے ہیں اور مزاج بگڑ جاتے ہیں اور اپنے کاموں کو گراں تر کر دیتے ہیں۔ لہٰذا انہیں راستوں سے شہر والوں کا پیسہ اور ان کی دولت بکھرتی اور بٹتی رہتی ہے اور ہر طرف دولت برستی نظر آتی ہے۔

دوسری طرف چھوٹے چھوٹے شہروں کو دیکھئے تو ان میں آبادی کی کمی کے سبب چیزوں کی پیداوار کم ہوتی ہے اور کم دستیاب ہوتی ہیں اور کمی کے سبب لوگ قحط سالی سے ڈر کر ان کا ذخیرہ کر لیتے ہیں تو ان کا وجود اور نادر ہو جاتا ہے اور ان

کا بھاؤ و نرخ چڑھ جاتا ہے۔ اب رہیں غیر ضروری اشیاء مثلاً میوے وغیرہ۔ تو چونکہ شہر کے باشندے کم ہوتے ہیں اور وہ بھی بیچارے خستہ و بدحال تو ان کو ان کی کیا ضرورت پیش آنے لگی۔ لہٰذا ان چیزوں کا بازار ٹھنڈا ہی رہتا ہے اور جب ان کی خریداری کم ہوتی ہے تو ان کا بھاؤ بھی سستا رہتا ہے۔

کبھی بڑے شہروں میں چیزوں کی گرانی چنگی و طرح طرح کے بھاری ٹیکسوں پر مدار رکھتی ہے جو حکومت خصوصاً اپنے آخری دور میں مال کے درآمد و برآمد پر قائم کرتی ہے اور یوں تاجروں و رعایا کی کمر توڑتی ہے۔ ہر چیز کا بھاؤ لامحالہ چڑھ جاتا ہے اور ایک عام مہنگائی کی لہر دوڑ جاتی ہے۔ ور چھوٹے چھوٹے شہروں میں چنگی کی چیزیں یا تو سرے سے ہوتی ہی نہیں یا اگر ہوتی ہے تو قدرِ قلیل۔ اس لئے چیزیں سستی ملتی ہے۔ کبھی زمین کو کاشت کے قابل بنانے میں اہل شہر کو کثیر مصارف برداشت کرنے پڑتے ہیں اور ان کا اثر پیداوار پر پڑتا ہے اور اس کا بھاؤ چڑھ جاتا ہے۔ چنانچہ آج کل اندلس کا یہی حال ہے کہ نصاریٰ نے جب اہل اندلس کو ناقابل زراعت، بنجر، کھاری زمینوں کی طرف دھکیل دیا۔ اور خود سرسبز و شاداب و عمدہ زمینوں پر قابض ہو گئے۔ تو بیچارے اہل اندلس کو زمین کو قابل کاشت بنانے میں بڑی بڑی دقتیں پیش آئیں۔ اور اس سلسلہ میں پیسہ کی بھی بڑی زیر باری اٹھانی پڑی۔ بکثرت کھاد وغیرہ جمع کیا اور سب ہی محنت کر کے زمین کو کاشت کے قابل بنایا۔ پھر ان سب حالات کا اثر بھاؤ پر پڑا کہ پیداوار مہنگی ہو گئی۔ اور اندلس گرانی کا مرکز بن گیا۔ یہ سب کچھ نصاریٰ کے کئے کو تک ہیں کہ انہوں نے ایسے ناہنجار قطعۂ زمین پر مسلمانوں کو بسنے پر مجبور کیا۔ لوگ جب اندلس کی مہنگائی کا حال سنتے ہیں تو سمجھتے ہیں کہ شاید وہاں غلہ کم پیدا ہوتا ہے اور اناج کی پیداوار کم ہوتی ہے۔ حالانکہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہے۔ اندلس کا خطۂ زمین تو جہاں تک ہماری معلومات ہے غلہ و اناج کی پیداوار میں سب سے زائد ہے اور وہاں کے لوگوں کو کاشتکاری میں بڑی مہارت ہے۔ چند صنعت پیشہ مزدوری پیشہ اور باہر سے آنے والے مجاہدین کو چھوڑ کر بادشاہ سے لے کر ادنیٰ بازاری تک کاشتکاری کا دلدادہ ہے اور یہی ان کا مشغلہ ہے۔ اور مجاہدین بھی اس سے یوں دست کش رہتے ہیں کہ حکومت کی طرف سے ان کے لئے آزوقہ و علوفہ مقرر ہے۔ لہٰذا اندلس کی گرانی کا سبب وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ اب بربر کے ملک کو دیکھئے کہ وہاں اس کا عکس ہے کہ ان کی زمین کاشت کے لئے نہایت مناسب ہے اس لئے ان کو کاشت کے سلسلہ میں زیادہ دقت برداشت کرنی نہیں پڑتی۔ نہ پیسہ کی زیادہ زیر باری اٹھانی پڑتی ہے! اور ساتھ ہی وہاں یہ پیشہ بھی عام ہے اس لئے وہاں غلہ وغیرہ کا بھاؤ بہت سستا رہتا ہے۔ وَاللّٰہُ مُقَدِّرُ اللَّیْلِ وَالنَّہَارِ

تیرھویں فصل

(دیہاتی لوگ زیادہ آباد شہروں میں رہ بس نہیں سکتے۔)

گذشتہ سطور میں یہ بات واضح ہوئی کہ زیادہ آباد شہروں میں لوگوں میں عیش پسندی بڑھ جاتی ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ان کی حاجتیں اور ضرورتیں بھی بیش از بیش ہو جاتی ہیں۔ ناز و نعمت کی دلدادگی ان کو ہر طرف بھٹکاتی ہے۔ اور آسائش کی چیزوں کو وہ ہر قیمت پر لینے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ اس لئے شہر میں اشیائے ضروری گراں قیمت ہو جاتی ہیں۔ گرانی کا دوسرا راز وہی ہے کہ حکومت کی طرف سے بازاروں کی تجارت پر ٹیکس قائم ہوتا ہے۔ اور اس سے شہر کی تجارتی اشیاء گراں ہو جاتی ہیں، مزدوریاں بڑھ جاتی ہیں۔ اور لوگوں کا وقت نہایت قیمتی ہو جاتا ہے۔ لہٰذا

اہلِ شہر کے مصارف دو گنے چوگنے ہو جاتے ہیں اور ان کے اخراجات بہت بڑھ جاتے ہیں۔ ان کو اپنی اور اپنے اہل و عیال کی ضروریاتِ زندگی کے لئے بہت پیسہ درکار ہوتا ہے۔ تھوڑے پیسہ میں ان کا گذارا غیر ممکن ہوتا ہے۔ دوسری طرف دیہاتی غریب کو دیکھئے تو اس بیچارہ کی آمدنی کم اور وہ ایسی جگہ رہتا ہے جہاں کے بازار ٹھنڈے ہوتے ہیں ان میں کاروبار و دھندے ہی نہیں ملتے کہ ان کی آڑ میں کچھ دولت ہاتھ آئے اور اس کی مالداری بڑھے۔ اس لئے دیہاتی تہیدست ہی رہتا ہے۔ اس کے لئے یہ کب ممکن ہے کہ شہر میں جا کر رہے اور وہاں کے مصارف کی ٹکر جھیلے۔ وہ تو ایسے گاؤں کے رہنے کا عادی ہوتا ہے جہاں تھوڑے سے کام سے وہ اپنا پیٹ بھر لیتا ہے کیونکہ تکلف و ناز و نعمت سے وہ آشنا ہی نہیں کہ اس کے لئے وہ زیادہ دولت کی حاجت محسوس کرے۔ اور زیادہ مشاغل میں اپنے کو پھنسائے۔ اور اگر کوئی دیہاتی ایسا کر بھی بیٹھے کہ گاؤں کی زندگی کو خیرباد کہہ کر کسی بڑے شہر میں جا ڈٹے تو بہت جلد وہاں کی رہائش سے گھبرا اٹھتا ہے اور اپنا وطن بدلنے پر پچھتاتا اور شرماتا ہے۔ ہاں البتہ جو دولت فراہم کر کے اور زائد از ضرورت پیسہ لئے ہوئے شہر میں جا بستا ہے اور تکلف و تمدن کو اپنا شیوہ بناتا ہے تو وہ بے شک شہر میں رہ سکتا ہے۔ کیونکہ وہ عادات و خصائل جذبات و رجحانات میں اہلِ شہر کے ساتھ رنگ ملا لیتا ہے اور ان کے ساتھ گھل مل جاتا ہے۔ چنانچہ شہروں کی آبادیاں اسی کیفیت سے شروع ہوتی ہیں کہ دیہاتی کثرتِ دولت سے شہریوں کا سا مزاج پکڑتے جاتے ہیں اور شہر بساتے جاتے ہیں۔ وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ

چودھویں فصل

(ممالک و اقطار کے فقر و فاقہ و خوشحالی کی حالت شہروں کے مانند ہوتی ہے)

ذہن نشین کر لیجے کہ جن ملکوں کی آبادی کثیر ہوتی ہے اور متعدد قومیں اس کے اطراف و جوانب میں بسی ہوئی ہوتی ہیں تو ان ملکوں کے باشندے آسودہ حال اہلِ دولت و ثروت ہوتے ہیں۔ بڑے بڑے شہر ان ملکوں میں بسے ہوتے ہیں اور وہاں کی سلطنت بھی باعظمت و شوکت ہوتی ہے۔ ان سب حالات کا راز وہی ہے جس کی طرف ہم اشارہ کر کے آئے ہیں کہ وہاں کاروبار و دھندوں کی کثرت ہوتی ہے جو سارے ملک کو مالا مال کر دیتی ہے۔ لوگ اپنی اصلی و ضروری حاجتوں کو پورا کر کے دولت بچا لیتے ہیں۔ پھر جس قدر ملک کی آبادی بڑی ہوتی ہے اسی مقدار و نسبت سے دولت کی فراوانی ہوتی ہے۔ اس کی مزید تفصیل ہم "فصل المعاش و بیان الرزق والکسب" میں بھی لائیں گے۔ غرض دولت کی زیادتی سے ملک میں آسودگی و خوش حالی پھیلتی ہے۔ لوگوں میں عیش پسندی پیدا ہوتی ہے۔ بازاروں میں چہل پہل بڑھتی ہے اور بازاروں کی رونق سے سلطنت کی آمدنی دن دونی رات چوگنی ہوتی ہے اور اس کی شان و عظمت میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ سنگین و مضبوط قلعے تعمیر ہوتے ہیں۔ بڑے بڑے شہروں کی داغ بیل پڑتی ہے اور بڑی شان سے وہ بسائے جاتے ہیں۔ دیکھ لیجئے ممالک مشرق میں مصر و شام، عراق، عجم، ہند و چین اور دوسرے اطراف شرق کیسے آبادی سے پٹے پڑے ہیں تو دولت و ثروت سے بھی بھرپور ہیں سلطنتیں ان کی باعظمت ہیں۔ شہر بکثرت آباد ہیں۔ تجارت زوروں پر چل رہی ہے۔ غرض سارے حالات قابلِ رشک ہیں آج ہم ان نصرانی تاجروں کو کیوں نہ دیکھیں جو مغرب کے مسلمانوں میں آتے جاتے رہتے ہیں یا ان میں آ بستے ہیں کہ ان کی خوش حالی کا کیا ٹھکانہ ہے اور کیا اندازہ کہ جس کی تعریف سے زبان گنگ ہے۔ یہی حال مشرقِ اقصیٰ عراق، عجم، ہند

وہیں کے تاجروں کا ہے جن کی دولت وثروت کے قصے ہم آنے جانے والوں سے آئے دن سنتے رہتے ہیں۔ بلکہ بعض وقت تو ہم بات پر یقین نہیں لاتے۔ عام لوگ تو ان کے بارے میں اس غلط فہمی میں مبتلا ہوتے ہیں کہ یہ ان کے مال و دولت کی فراوانی کے سبب ہے۔ یا اس سبب سے کہ ان کے ہاں سونے چاندی کی کانیں دوسرے ممالک سے زیادہ پائی جاتی ہیں۔ یا اس وجہ سے کہ شاید پچھلی قوموں کا جوڑا جاڑا خزانہ ان کو مل گیا ہے۔ حالانکہ ان میں کوئی خیال بھی حقیقت کے مطابق نہیں۔ کیونکہ سونا وغیرہ تو سوڈان سے آتا ہے جو مغرب سے قریب تر واقع ہے۔ پھر اہلِ مشرق اپنے ملک کی پیداوار دوسرے ملکوں میں تجارت کی غرض سے لے جاتے ہیں۔ اگر وہ خود دولتمند ہوتے تو کاہے کو ایسا کرتے اور دولت کی فکر میں اور زراندوزی کے چکر میں کیوں ادھر ادھر مارے مارے پھرتے۔ بلکہ سب لوگوں سے بے نیاز ہو کر اپنی جگہ رہتے۔

اب نجومیوں نے جب اہلِ مشرق کی خوش حالی و دولتمندی کی یہ کہانیاں سنیں تو اس کو انہوں نے یوں حل کیا کہ کواکب کا اثر اور ان کی بخشش سرزمینِ مشرق پر مغرب سے نسبتاً زائد ہے۔ اور اسی وجہ سے وہاں کی پیداوار فراوانی سے ہے۔ یہ قیاس ایک حد تک صحیح ہے۔ کیونکہ حالاتِ ارضی اوضاعِ سماوی سے وابستہ ہیں۔ لیکن اہلِ نجوم کا دماغ ایک دوسرے ارضی سبب کی طرف نہیں گیا۔ جس کی کارفرمائی اس امر میں بہت زبردست ہے وہ یہی کہ مشرق کی آبادی بہت زائد ہے اور مشرق اس میں خصوصیت کے ساتھ ممتاز ہے۔ جب وہاں کی آبادی زائد ہوئی تو لامحالہ وہاں کاروبار اور دھندے بھی زائد ہوئے جن کی وجہ سے دولت وثروت ملک میں پھیل گئی۔ یہ نہیں کہ صرف آثارِ نجومی سے ایسی صورت رونما ہو گئی۔ بلکہ ان آثار کے ساتھ دیگر حالاتِ ارضی بھی مثلاً کثرتِ آبادی و کثرتِ کاروبار بھی کارفرما ہیں۔

یہی حال افریقہ و برقہ کا ہے کہ ان کی آبادی جب گھٹی تو لوگوں کے حالات دگرگوں ہو گئے۔ فقر و فاقہ کے شکار ہو گئے ملک کا خراج کم ہو گیا۔ آمدنی گھٹ گئی۔ حالانکہ اس سے پہلے شیعی سلطنت و صنہاجہ کے دورِ حکومت میں لوگوں کی خوش حالی خراج کی زیادتی اور لوگوں کی فراخ دستی معراجِ ترقی پر پہنچ گئی تھی۔ حتیٰ کہ والیِ مصر کے اخراجات کے لئے بھی روپیہ قیروان سے ہی جایا کرتا تھا۔ سلطنت کی دولتمندی کا یہ حال تھا کہ جب عبیدی کا سپہ سالار جوہر فتحِ مصر کے لئے روانہ ہوا تو ہزار شیشے مال کے بھرے ہوئے اونٹوں پر لدے تھے تاکہ فوج کی تنخواہ ادا کی جائے اور مجاہدین کے مصارف میں کام آئے۔ اگرچہ اس زمانہ میں بھی سرزمینِ مغرب دولتمندی میں افریقہ سے کم تھی۔ لیکن پھر بھی زر و مال کی کچھ کمی نہ تھی۔ اور موحدین کے دورِ حکومت میں تو آسودگی کی ایک فضا چاروں طرف چھائی ہوئی تھی۔ اور خراج بکثرت وصول ہوتا تھا۔ آج وہی مغرب ہے کہ ہر چہار سُو بدحالی کا دور دورہ ہے۔ اور اس کی آبادی بہت گھٹ چکی ہے۔ بربر قوم سے علاقہ غیر آباد ہو رہا ہے اور ہر شخص کو ویرانی چھائی ہوئی نظر آ رہی ہے۔ اور قریب ہے کہ اس کی حالت اور بھی ردّی ہو جائے۔ یا ایک وہ وقت تھا کہ بحیرۂ روم کے پاس بلادِ سوڈان تک سوسِ اقصیٰ اور برقہ کے درمیان آبادی سے پٹا پڑا تھا۔ اور اب سب جنگل ہی جنگل نظر آتا ہے۔ البتہ سواحلِ بحر اور اس کے آس پاس کی بلندیوں پر کچھ آبادی رہ گئی ہے۔ وَاللّٰهُ وَارِثُ الْاَرْضِ وَمَنْ عَلَيْهَا وَهُوَ خَيْرُ الْوَارِثِيْنَ۔

پندرھویں فصل

(شہروں میں زمین و مکانات حاصل کرنے اور ان کی گرانی و فوائد کا بیان)

سمجھ لیجئے کہ اہل شہر زمینوں، جائیدادوں اور جاگیروں کے دفعۃً اور ایک ہی زمانہ میں مالک نہیں بنتے۔ کیونکہ اتنا پیسہ کس کے پاس ہوتا ہے کہ اس قدر کثیر رقومات خرچ کرکے بڑی بڑی جاگیریں قبضہ میں لے آئے۔ اور یک بیک ان کا مالک بن بیٹھے۔ بلکہ جاگیروں کا حصول رفتہ رفتہ ہوتا ہے اور اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ باپ دادا یا کسی عزیز کی جاگیر وراثت میں مل جائے اور وارث اس میں اضافہ کرتے کرتے اس کو بڑھالیں اور ایک شخص کئی زمینوں، مکانوں اور جاگیروں کا مالک ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ بازار اپنا رنگ پلٹ رہے ہوں۔ اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ایک سلطنت اپنی مدتِ حیات ختم کرکے اپنی جگہ چھوڑنے لگتی ہے فوج کم ہو جاتی ہے اور پورا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اور شہر بربادی و ویرانی کی طرف رخ کرتا ہے۔ اور لوگوں کی حالت گر جانے کی وجہ سے اشیاء میں نفع کم ملتا ہے۔ اور ہر چیز کم قیمت و بے قدر ہوتی جاتی ہے تو لوگ اپنی جاگیروں کو کوڑیوں کے مول دینے لگتے ہیں۔ اور حقیر چیز کی طرح پھینکنے لگتے ہیں۔ بعض لوگ ایسی حالت میں موقع کو غنیمت جان کر جاگیروں اور مکانوں کو بہت ہلکی قیمت پر خرید لیتے ہیں اور معمولی سے پیسہ میں بڑے جاگیردار بن بیٹھتے ہیں۔ پھر جب دوسری نئی سلطنت کا قیام ہوتا ہے تو شہر پر پھر شباب طاری ہوتا ہے۔ ہر چیز کے حالات حسن و خوبی سے بدل جاتے ہیں۔ جاگیروں کی قیمتیں چڑھ جاتی ہیں۔ اور ان کی وہ قدر و قیمت ہوتی ہے جو کبھی تھی۔ تب ان کو کوڑیوں کے مول خریدنے والا شہر کے چوٹی کے مالداروں میں شمار ہونے لگتا ہے۔ مگر اس کی یہ دولتمندی اس کی سعی و کوشش کا نتیجہ نہیں ہوتی۔ بلکہ ملکی انقلاب، سلطنتوں کا رد و بدل اور شہروں کی گرم بازاری و سرد بازاری کا الٹ پھیر اس کو اس درجہ پر پہنچاتا ہے

اہل شہر کی املاک و جاگیریں ان کی پرتکلف و پرعیش زندگی کو کافی نہیں ہوتیں۔ بلکہ ان کی صرف معاشی ضروریات کو حل کر سکتی ہیں۔ ہم نے مشائخ سے اس طرح سنا ہے کہ جاگیریں و جائیدادیں بنانے کا مقصد محض یہ ہوتا ہے کہ آئندہ آنے والی چھوٹی پود و نسل ہوش سنبھالنے اور کمانے کے قابل ہونے تک ان سے روزی حاصل کر سکے۔ اور جب وہ اپنے قدموں پر کھڑے ہو جائیں تو وہ خود ان میں اضافہ کرکے ان کو اپنے پس ماندگان کے لئے چھوڑ مریں۔ بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ خورد سال بچہ رہ جاتا ہے جو عقل یا بدن سے معذور ہوتا ہے اور کسب و کمائی کے قابل نہیں ہوتا۔ لہذا اس غریب کے لئے جاگیر ڈھارس بن جاتی ہے اور اس کی زندگانی کا سہارا ہوتی ہے۔ چنانچہ دولتمندوں کا مقصد جاگیر سے یہی ہوتا ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اس سے یہ غرض ہرگز نہیں ہوتی کہ دولتمند بنیں اور زندگی میں خوب گل چھرے اڑائیں کبھی شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے۔ اور وہ بھی اس وقت ہوتا ہے کہ حکومت کا رنگ پلٹنے سے بازاروں کا رنگ پلٹتا ہے اور ایک خریدی ہوئی چیز کے ایک دم دام چڑھ جاتے تو ہزار پتی لکھ پتی اور لکھ پتی کروڑ پتی بن جاتے ہیں۔ لیکن ایسے اچانک دولتمند بن جانے والے دوسرے دولتمندوں کی نظر میں سخت کھٹکتے ہیں۔ اور والیوں کی نظروں کا نشانہ بنتے ہیں۔ اور اکثر و بیشتر وہ ان کو نہیں بخشتے۔ بلکہ کسی نہ کسی طریقہ سے ان سے جاگیریں چھین لیتے ہیں، یا حقیر اور تھوڑے داموں میں ان سے خرید لیتے ہیں۔ اور مالکوں کو ٹوٹے و خسارہ میں ڈالتے ہیں۔ وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓى اَمْرِهٖ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ۔

سولہویں فصل

(شہر میں دولت مندوں کو دفعِ مضرت کے لئے شوکت وحمایت کی ضرورت پڑتی ہے)

جب کسی شہری کی دولت بڑھتی ہے اور وہ جائیدادوں کا مالک بن کر سارے شہر کی نظر کا نشانہ بنتا ہے اور عیش وآرام ناز ونعمت میں پلنے لگتا ہے۔ تو اُمَرا اور ملوک طمع ولالچ سے اس پر ٹوٹ پڑتے ہیں۔ اور ہر ایک کوشش کرتا ہے کہ ہر ممکن حیلہ وترکیب سے اس کی دولت کو اینٹھے اور اس کے روپیہ پیسہ کو لے اڑے۔ یہاں تک کہ ایک حربہ ان کا یہ بھی ہوتا ہے کہ اس کو کسی عتاب سلطانی میں پھانس کر اس سے روپیہ اچک لینے کی کوشش کرتے ہیں۔ کیونکہ آجکل کے احکام سلطانی عدل وانصاف پر مبنی نہیں ہوتے۔ یہ محض خلافتِ شرعیہ کا خاصہ تھا جو آنحضرتؐ کے بعد جلد ہی ختم ہوگیا چنانچہ آنجنابؐ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میرے بعد خلافت تیس برس رہے گی۔ پھر جابرانہ حکومت کا دور دورہ ہوگا۔ جب یہ حالات ہوتے ہیں تو شہر کے مشہور دولت مند کو حامی ومددگار رکھنے پڑتے ہیں۔ اور بادشاہ کے کسی قریبی عزیز یا خواص اہل عصبیت سے رسوخ بڑھانا پڑتا ہے۔ تاکہ اس کے ذریعہ سے بادشاہ کی سایۂ عاطفت میں امن وچین کی زندگی بسر کر سکے۔ اور لوگوں کے ظلم وتعدی سے خود کو بچا سکے۔ اگر ایسی ترکیب وہ اختیار نہ کرے تو حکام واہلِ تعدی کے ظلم وستم کا لقمہ بن جائے، اور سب مل کر اس کے مال کو بانٹ کھائیں۔ وَاللّٰهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ۔

سترہویں فصل

(شہروں میں حضریت وتمدن سلطنتوں کے راستہ سے آتا ہے۔ اور جب تک سلطنت اپنے قدم جمائے رکھتی ہے اسی وقت تک شہریت کا بھی دور دورہ رہتا ہے)

حضریت دراصل ضرورت سے زائد ایک عادت اور حالت کا نام ہے۔ یہ ایک حالت پر قائم نہیں رہتی بلکہ خوشحالی وقوموں کے گھٹنے بڑھنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ جب شہریت اپنے مختلف وگوناگوں اقسام واصناف کے ساتھ شہر میں رائج ہو جاتی ہے تو صنعتوں کو فروغ ہوتا ہے۔ قسم قسم کے ماہر ومشاق کاریگر وصنعت گر پیدا ہوتے ہیں جو اپنی صنعت سے اہلِ شہر کا رُخِ زندگی اور مذاقِ طبع بدل ڈالتے ہیں۔ اب جس قدر تمدن میں لوگوں کے مذاق بدلتے ہیں اور بیش از بیش ہوتے ہیں اسی قدر طرح طرح کی صنعتیں عالمِ ظہور میں آتیں اور فروغ پاتی ہیں۔ یہی کیفیت جب ایک عرصہ تک قائم رہتی ہے تو "کار بکثرت" کے اصول پر اہلِ صنعت اپنی اپنی صنعت میں خوب طاق ومشاق ہو جاتے ہیں۔ اور ان کی مشاقی روز بروز بڑھتی ہی جاتی ہے۔ یہ تب ہے کہ شہر کی آبادی بڑھ رہی ہو۔ اور اہلِ شہر آرام وآسائش میں پل رہے ہوں۔ اور یہ سلطنت کی بدولت ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ رعایا سے مال وصول کر کے اپنے خواص اور متعلقین پر صرف کرتی ہے۔ اور وہ بڑے بڑے مرتبے پا کر خوش حال ومرفہ الحال ہوتے جاتے ہیں۔ پھر ان کی خوش حالی ان کے وابستگان ومتوسلین پر اثر انداز ہوتی ہے اور روز بروز ان کی دولت بڑھتی ہے۔ عیش پسندی ان میں آتی ہے اور تمدن وشہریت کے مختلف مذاق ان کو سوجھتے ہیں۔ ان کے مذاق بدلنے سے طرح طرح کی صنعتیں ایجاد ہوتی ہیں۔ اور شہر عجیب عجیب صنعتوں کا نمائش گاہ بن جاتا ہے۔ بس اسی فضا کا نام ہم حضریت یا شہریت رکھتے ہیں۔

اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ جو شہر حکومت سے دور ایک طرف آباد ہیں گو ان کی آبادی کثیر ہو، ان پر بدویت چھائی رہتی ہے اور شہر کے طور طریق سے وہ نا آشنا و نابلد ہی رہتے ہیں۔ بخلاف ان شہروں کے جو مرکز حکومت یا اس کے قریب ہیں کہ ان کو چونکہ بادشاہ کا قرب نصیب ہوتا ہے اس لئے اس کی دولت و ثروت سے وہ ہر وقت فیضیاب رہتے ہیں۔ بالکل جس طرح پانی اپنے بہاؤ کی جگہ کو بھی سرسبز رکھتا ہے۔ اور اس کے قرب و جوار کی جگہ کو بھی۔ غرض جہاں تک پانی کی تری کا اثر رہتا ہے، اور بالکل خشکی نہیں آتی، سرسبزی دکھتی ہے۔ ہم سابق اوراق میں یہ بھی بیان کر کے آئے ہیں کہ بادشاہ اور اس کی سلطنت عالم کے لئے بازار کے مانند ہے۔ آپ کو مال و اسباب بازار میں ملے گا یا اس کے قرب و جوار میں۔ اس سے دور جائیے کچھ نہیں ملے گا۔ بس یہی بادشاہ و سلطنت کا حال ہے، قریب رہئے سب کچھ ملے گا دور رہئے کچھ نہیں ملے گا۔ پھر سلطنت کی مدت بقا جس قدر دراز ہوگی، وہ بادشاہ کے بعد دیگرے تخت نشین ہوتے رہیں گے حضریت اپنی پوری شان سے چمکتی رہے گی بلکہ روز بروز بڑھتی رہے گی۔ دیکھئے یہود کی سلطنت شام میں جب جمی اور اس نے چودہ سو برس کے قریب لے لئے تو شہریت ان میں جڑ پکڑ گئی۔ ان کے رگ و ریشہ میں تمدن و تہذیب کی لہر دوڑ گئی اور کھانے پینے لباس و پوشاک اور رہن سہن میں وہ وہ صنعتیں انہوں نے ایجاد کیں جو آج تک چلی آ رہی ہیں۔ چنانچہ شام میں آج ہم جو حضریت دیکھتے ہیں وہ انہیں کی یا رومیوں کی یادگار ہے جن کی سلطنت چھ سو برس تک جمی۔ یہی حال قبطیوں کا ہے کہ ان کا دور حکومت بھی تین ہزار سال تک کھنچ گیا اور حضریت ان کے رگ و پے میں سرایت کر گئی۔ اور ان کا شہر مصر مرکز حضریت بن گیا۔ ان کے بعد یونان و روم نے ان کی شاگردگی کی اور ان کے قدم بقدم چلے مگر جب اسلام آیا تو اس نے شہریت کی بساط الٹ دی اور حضریت کی جڑ کاٹ دی۔ یہی حال یمن کا ہوا کہ وہاں عربوں کی حکومت عمالقہ و تبابعہ کے عہد سے جب ہزاروں برس تک قائم رہی تو حضریت نے بھی وہاں اپنا قدم جمایا۔ پھر مصر نے اسی کا خاکہ اتارا۔ عراق کی بھی یہی کیفیت رہی کہ جب نبط و پارسیوں کی سلطنتیں وہاں قائم ہوئیں اور کلدانی و کیانی و کسروی۔ اور عرب ہزاروں برس حکمراں رہے تو حضریت نے وہ زور پکڑا کہ تاریخ اس کی مثال پیش کرنے سے عاجز ہے۔ چنانچہ آج بھی شہریت کے علم بردار ملکوں میں شام و عراق و مصر کا نام صف اول میں آتا ہے۔ اندلس میں دیکھئے کہ جب اس میں قوط (گاتھ) اور ان کے بعد بنی امیہ کی زبردست سلطنتیں ہزاروں برس قائم رہیں تو تمدن کو بھی وہاں زبردست عروج ملا۔

افریقہ و مغرب کا معاملہ ان سب سے جدا ہے۔ قبل اسلام افریقہ میں کوئی بڑی حکومت قائم نہیں ہوئی۔ چند دنوں فرنگیوں نے سواحل افریقہ پر قبضہ کر لیا تھا۔ لیکن بربر پھر بھی ان سے کبھی نہ دبے۔ وہ قلعوں اور دور دست میدانوں میں بدستور آزادی کا دم بھرتے رہے۔ اور اہل مغرب تو حکومت کے پاس ہی نہیں پھٹکے۔ البتہ یہ گاتھ کو خراج دیا کرتے تھے۔ اب جب اسلام آیا اور افریقہ و مغرب پر عرب کا اقتدار ہوا تو شروع شروع میں ان کو بھی جم کر حکومت کرنے کا موقع نہیں ملا پھر عرب خود بھی شہریت کے نام سے نا آشنا تھے یہ شہریت کیا پھیلاتے۔ اور افریقہ و مغرب میں جو سلطنتیں کچھ قائم بھی ہوئیں تو ان کو قدیم حضریت کی کوئی مثال نہیں ملی کہ اس پر اپنی حضریت کی عمارت کھڑی کرتے۔ کیونکہ ان کی ماتحت رعایا بربر تھی جن کی گھٹی میں بدویت پڑی تھی۔ حضریت سے ان کو دور کا علاقہ بھی نہ تھا۔ البتہ ہشام بن عبدالملک کے عہد میں جو بربر مغرب اقصیٰ سے آگے بڑھے، ان میں تمدن کی کچھ خو بو تھی۔ لیکن پھر عرب نہ جم سکے اور جلد ہی بربر نے استقلال حاصل کر لیا اور ادریس سے بیعت کر کے حکومت پر قبضہ جمایا۔ عرب برائے نام ہی تھے نہ ان کی کوئی تعداد تھی نہ ان کا کوئی اثر۔ البتہ افریقہ

میں اغالبہ کی حکومت کے ساتھ عرب اپنا تمدن پھیلاتے رہے۔ اور ملک کی خوش حالی اور قیروان کی کثرتِ آبادی کے سبب تمدن خوب پروان چڑھا۔ پھر کتامہ اور ان کے بعد صنہاجہ اس میراث کے صحیح وارث بنے۔ اور انہوں نے تمدن کو بہت حد تک نوازا۔ مگر ابھی تمدن نے اپنی عمر کے چار سو برس بھی ختم نہیں کئے تھے کہ خود ختم ہو گیا۔ اور جوں ہی ان کی سلطنت نے دم توڑا حضریت نے بھی ساتھ ساتھ عالم وجود سے کوچ کیا۔ ہلالی بدو عرب ملک پر چھا گئے۔ اور انہوں نے سارا رنگ بدل دیا حضریت کے خال خال نشانات و آثار ہی باقی رہ گئے۔ اور اب بھی ان اسلاف میں جو قلعہ، قیروان اور مہدیہ میں کبھی رہ چکے ہیں تمدن کے آثار و نشانات باقی ہیں۔ ان کے رہن سہن اور دیگر حالات و اطوارِ زندگی میں حضریت و بدویت دونوں مل کر پکتی ہیں جس کو صاحب بصیرت شہری صاف پہچان لیتا ہے۔ اسی طرح افریقہ کے اکثر شہروں میں پرانے تمدن کے آثار ابھی تک ملتے ہیں۔ لیکن مغرب میں تو آثار بھی نہیں ملتے۔ چونکہ افریقہ میں تو اغالبہ کے زمانہ سے صنہاجہ کے زمانہ سلطنت تک تمدن کا زور رہا۔ اور مغرب میں تمدن موحدین کی سلطنت کے ساتھ آیا چونکہ موحدین کی سلطنت اندلس میں بڑی عظمت کی مالک تھی۔ اور وہاں تمدن کا عام رواج ہو چکا تھا۔ وہاں کے لوگوں نے مغرب میں آکر اپنے تمدن کا عکس ڈالا۔ اور عیسائیوں نے مشرقی اندلس سے مسلمانوں کو نکالا تو وہ مجبوراً افریقہ میں آ کر رہے۔ اور انہوں نے وہاں اپنا تمدن پھیلایا ادھر تو اندلس کا تمدن افریقہ میں اثر فگن تھا، ادھر مصری مغرب و افریقہ میں آکر اپنا رنگ جمانے لگے۔ یوں مل جل کر مغرب و افریقہ کو اچھا خاصہ تمدن حاصل ہو گیا۔ لیکن جب مغرب میں سلطنت کمزور ہوئی اور شہروں کی آبادی کا شیرازہ جمعیت ٹوٹنے کے بعد بربر اپنی اصلی حالت پر عود کر آئے تو پھر ان میں وہی بدویت و خشونت پسندی آگئی بہر حال اس وقت بمقابلہ مغرب افریقہ میں تمدن کے آثار زائد ہیں۔ اس لئے کہ مغرب کی نسبت وہاں دیر تک مختلف سلطنتیں رہیں اس کے علاوہ وہاں کے باشندوں میں اہلِ مصر کے خصائل مرکز ہونے کے مادے پہلے سے موجود تھے۔

لہٰذا یوں سمجھ لیجئے کہ تمدن کی کمی بیشی کا مدار سلطنت کے ضعف و قوت، قوم کی قلت و کثرت، شہر کی چھوٹائی و بڑائی، دولت کی کمی و زیادتی پر ہے۔ اس لئے کہ سلطنت گویا تمدن کا ایک ڈھانچہ ہے۔ اور شہر و اس کی آبادی اس کا گوشت پوست اور مال و خراج اور صنعت و تجارت اس کے رگ و پے میں چکر لگانے والا خون جو بدن کے نشو و نما کا سبب ہوتا ہے اس لئے جب بادشاہ مستحقین و متعلقین کو مال و دولت دیتا ہے۔ تو پھر وہ چل پھر کر رعایا میں پھیل جاتی ہے۔ اور محاصل و خراج کی آڑ میں پھر ان کے پاس سے شاہی خزانہ میں پہنچ کر دوسرے دورہ کے لئے تیار ہو جاتی ہے۔ پس سلطنت کی عظمت کے موافق رعایا دولتمند ہوتی ہے۔ اور رعایا کی دولتمندی سے سلطنت کا خزانہ معمور و مالامال ہوتا ہے۔ اور ان دونوں کے تمول و عظمت کا سبب آبادی کی کثرت ہے۔ لہٰذا ان حقائق کو پیش نظر رکھ کر اگر آپ سلطنتوں کے حالات کو جانچیں گے تو ہمارے بیان کو سو فیصدی صحیح پائیں گے۔ وَاللّٰہُ یَحْکُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُکْمِہٖ۔

اٹھارہویں فصل

(تمدن و حضریت آبادی کے اختتام اور اس کی عمر کے خاتمہ کی نشانی ہے اور اس کے افسوسناک زوال کا پتہ دیتی ہے)

یہ ہم سابق بیانات میں بتا کر آئے ہیں کہ ملک و سلطنت عصبیت کی انتہا ہے اور حضریت بدویت کی انتہا! ورآبادی خواہ کسی قسم کی ہو، بدوی ہو یا کہ شہری، شہنشاہیت ہو یا سوقیت، بہرحال اس کی ایک عمر ہوتی ہے۔ جس طرح ہر شخص اپنی انفرادی عمر رکھتا ہے۔ اور عقل و نقل اس پر بھی متفق ہیں کہ انسان کا بڑھاؤ اور اس کی نشوونما چالیس سال پر ختم ہوتی ہے اور پھر وہ ذرا سا وقفہ لے کر گھٹاؤ و انحطاط کی طرف جھکتا ہے۔ بالکل یہی حالت حضریت و شہریت کی ہے کہ اس کی بھی ایک انتہائی حد ہے جس سے آگے وہ نہیں بڑھتی۔ اور وہاں سے وہ انحطاط کی طرف جھکتی ہے۔ یہ اس صورت سے کہ جب لوگوں کو آسودگی و مرفہ الحالی نصیب ہوتی ہے تو وہ بالطبع تمدن کی ساری راہوں کی طرف قدم بڑھاتے ہیں۔ اور ان کی عادت ڈال لیتے ہیں۔ آسائش و آرام طلبی کے نئے نئے راستے سوچتے اور نکالتے ہیں۔ تکلف و تعیش کے بندے ہو جاتے ہیں۔ پھر اس کے ساتھ ساتھ صنعت ترقی کرتی ہے اور روز بروز فروغ پاتی جاتی ہے۔ زندگی کے ہر رخ و ہر پہلو میں صنعت و جدت اپنی گلکاری دکھاتی ہے۔ مثلاً کھانا پینا، لباس و پوشاک، تعمیر محلات و مکانات، فرش فروش، ظرف ظروف وغیرہ یا رہن سہن و بود و باش کے طریقوں میں تکلف کی ترکیبیں اختراع ہوتی ہیں کہ دور بدویت میں ان تک خیال و گمان نہیں پہنچ سکا تھا۔ جب شہریت اس درجہ پر پہنچتی ہے تو نفس شہوات کے ہاتھوں بک جاتا ہے۔ اور ایسی بد رنگی میں وہ رنگ جاتا ہے کہ وہ نہ پھر دنیا ہی کا رہتا ہے اور نہ دین کا۔ دین یوں ہاتھ سے جاتا ہے کہ یہ بد اطواریاں پھر اس کو دینداری کی طرف آنے نہیں دیتیں۔ اور دنیا یوں بگڑتی ہے کہ بیش از بیش حاجات و اغراض پورا کرنے کے لئے آمدنی کفایت نہیں کرتی۔ ظاہر ہے شہر میں جب تمدن کا چرچا ہوتا ہے، تو اہل شہر کے خرچ و اخراجات بڑھ جاتے ہیں۔ اب جیسی آبادی بکثرت ہوتی ہے، اسی قدر تمدن بھی عروج پر ہوتا ہے؛ دونوں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ بڑے بڑے شہروں کے بازاروں میں ضروریات زندگی گراں ہوتی ہیں اور چیزوں کا بھاؤ چڑھا ہوا ہوتا ہے۔ پھر ٹیکس چنگی کی پابندی بھاؤ کو اور دوبالا کر دیتی ہے۔ کیونکہ تمدن کا آغاز اسی وقت ہوتا ہے کہ سلطنت اپنی معراج ترقی پر پہنچی ہے۔ اور یہی وہ زمانہ ہے کہ اس میں حکومت کو چنگی قائم کرنے کی ترکیب سوجھتی ہے۔ لامحالہ جب اس کے مصارف بڑھ جاتے ہیں تو ان کو پورا کرنے کے لئے اس کو اس کے سوا کوئی چارہ نہیں دکھتا کہ چنگی قائم کرے اور چنگی لگنے کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ چیزیں گراں ہو جاتی ہیں۔ اور اشیاء کا بھاؤ چڑھ جاتا ہے۔ ظاہر ہے بازار کے تاجر مال تجارت پر قیمت قائم کرتے وقت تمام مصارف کا حساب لگا لیتے ہیں حتیٰ کہ اپنی محنت و مشقت کا بھی لحاظ رکھتے ہیں پھر کہیں جا کر قیمتیں مقرر کرتے ہیں۔ تو پھر چنگی کو کیسے اور کیونکر وہ نظر انداز کر سکتے ہیں۔ لہٰذا جب اصل قیمت پر چنگی کی رقم بڑھتی ہے تو اشیاء کی قیمتیں کہاں سے کہاں پہنچ جاتی ہیں۔ لہٰذا شہریوں کے مصارف بڑھ جاتے ہیں۔ اور وہ مجبوراً میانہ روی کو چھوڑ کر اسراف سے کام لیتے ہیں۔ اور اس کے سوا ان کے لئے کوئی چارہ نہیں ہوتا۔ عادتیں ان کی پہلے ہی بگڑ چکی ہوتی ہیں نفس و شہوت کے وہ بندے ہوتے ہیں۔ اپنے مصارف کو گھٹا نہیں سکتے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ کماتے ہیں وہ سب اڑا ڈالتے ہیں۔ جب زندگی کے اس مرحلہ پر پہنچتے ہیں تو فقر و فاقہ و تنگدستی کے شکار ہوتے ہیں۔ بازاروں میں چیزوں کی خریداری اور مانگ کم ہونے لگتی ہے تو بازار ٹھنڈے پڑ جاتے ہیں اور شہر کی حالت خراب ہونے لگتی ہے۔ اور یہ ساری خرابیاں ایک

تمدن کے پھیل جانے سے پیدا ہوتی ہیں۔ پھر یہ تو وہ خرابیاں ہیں جو شہر کے عام بازاروں اور آبادی پر رونما ہوتی ہیں۔ باشندگان شہر خود بھی اپنی ذات کے اعتبار سے خرابیوں سے دامن نہیں بچا سکتے۔ وہ لامحالہ اپنی بڑھی ہوئی حاجتوں کو پورا کرنے میں نئے ہتھکنڈوں سے کام لیتے ہیں۔ اور اس راستہ میں کسی جائز و ناجائز طریقہ کو نہیں چھوڑتے اور یوں ان کا نفس دن بدن رذیل عادات و خصائل اپنے اندر پیدا کرتا جاتا ہے۔ فسق و فجور، شر و فساد و حیلہ بازی، دھوکہ بازی، غرض جس ڈھب سے موقع پڑتا ہے یہ معاش حاصل کرتے ہیں۔ اور ہر وقت اسی سوچ و فکر میں رہتے ہیں کہ کس چال سے روزی حاصل کی جائے۔ اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ ایسے متمدن شہری دروغ گوئی، جوئے بازی، دھوکے بازی، دجال بازی، چوری، جھوٹی گواہی، سود خوری میں خوب چست و چالاک و طاق ہوتے ہیں۔ فسق و فجور کے سارے راستے ان کے سامنے کھلے ہوتے ہیں۔ جن پر سے کسی کو اختیار کرنے میں ان کو ذرا بھی تامل نہیں ہوتا۔ اور نہ ان راستوں میں ان کو شرم و حیاء دامنگیر ہوتی ہے۔ اور پھر چاہے معاملہ کسی قریبی عزیز و رشتہ دار ہی سے کیوں نہ پڑ جائے کسی کو بخشنا نہیں جانتے حالانکہ یہ روش ان رذیل جذبات سے باز رکھتی ہے۔ پھر ان شہریوں کو پولیس چالیں، دسیسہ کاریاں بھی خوب آتی ہیں جن سے وہ حکومت کے قہر و تشدد اور سزا و سرزنش سے بچ سکتے ہیں۔ غرض تمدن کی فضا میں شہری ان رذائل میں مبتلا ہو کر رہتا ہے۔ مگر جس کو اللہ تعالیٰ اپنے رحم سے بچا لے گویا یوں سمجھئے کہ شہر غنڈوں اور اچکوں کا ایک سمندر ہوتا ہے جو ہر وقت موجزن رہتا ہے۔ اور وہ نو عمر لڑکے بچے جو شاہی خاندان سے تعلق رکھتے ہوں یا دیگر شریف و معزز خاندانوں سے ذرا تربیت سے غفلت برتنے پر شہر کی آوارگی کے بری طرح شکار ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ محض انسانیت میں تو سب ہی انسان ایک جیسے ہیں۔ ان میں آپس میں فرق و امتیاز اور ان کی ایک دوسرے پر فضیلت و برتری کسب فضائل و اجتناب رذائل سے ہے اور جس میں بد اطواریاں عادت پکڑ جائیں اس کے نسب و خاندان کی اچھائی و خوبی اس کو نفع نہیں پہنچا سکتی۔ اور اس کو نظروں میں اچھا ثابت نہیں کر سکتی۔ آپ بہت سے اچھے خاندان و نسب کے لڑکوں کو دیکھیں گے اور ایسے شاہی خاندان سے رشتہ رکھنے والوں کو پائیں گے کہ وہ ایسی ہی آوارگی میں ڈوبے ہوئے ہیں اور کسب معاش کے لئے رذیل سے رذیل پیشہ سے نہیں چوکتے یہ صرف اس لئے کہ شہر کی مسموم فضا سے ان کے اخلاق بگڑ چکے ہیں اور شرارت و بدمعاشی کا رنگ ان پر پورا پورا چڑھ چکا ہے۔ جب شہر یا قوم میں عام طور پر ایسے ننگ انسانیت افراد پیدا ہو جاتے ہیں تو پھر اللہ تعالیٰ اس بستی یا قوم کی بربادی و تباہی کا حکم صادر فرماتا ہے۔ خود ارشاد فرماتا ہے۔ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شہریوں کی کمائی ان کی بڑھتی ہوئی خواہشات، حاجات و اغراض کو کافی نہیں ہوتی۔ تو اس سلسلہ میں وہ اپنے ذرائع آمدنی بلا امتیاز جائز و ناجائز بڑھاتے ہیں اور یوں ان کے چال چلن و اطوار خاک میں مل جاتے ہیں۔ جب شہریوں کی انفرادی حالت تباہ و برباد ہوتی ہے تو پورے شہر کا نظام معطل و درہم برہم ہو جاتا ہے اور وہ تباہی کے گھاٹ اتر جاتا ہے۔ چنانچہ آپ بعض خاص خاص لوگوں کو یہ کہتے ہوئے سنیں گے کہ شہر میں جب نارنگی کے درخت زیادہ بوئے جاتے ہیں تو وہ شہر برباد ہو جاتا ہے۔ اسی تخیل کے ماتحت عام لوگ نارنگی کا پیڑ اپنے گھروں میں لگانے سے بچتے ہیں اور اس کو منحوس جانتے ہیں۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ نارنگی کے درخت میں یہ اثر ہے کہ وہ شہر یا گھر کو برباد کر دیتا ہے۔ بلکہ اس مقولہ سے مقصد صرف یہ ہے کہ باغات کا لگایا جانا اور ان میں نہروں کا نکالنا حضریت و شہریت کے عروج و ترقی کی نشانی ہے۔ کیونکہ نارنگی، لیموں و سرو کے درختوں سے مقصد محض سرسبزی و شادابی اور ہریالی ہے۔ ان میں کوئی خاص مزا یا نفع نہیں کہ اس کی غرض سے ان کو بویا یا لگایا جائے

اور اس قسم کا تعیش و تفنن اہلِ شہر کی عیش پسندی و خوش حالی کی علامت ہے۔ اور یہی وہ منزل ہے جس پر شہر پہنچ کر بربادی کا لقمہ بنتا ہے اور خرابی کے نذر ہوتا ہے۔ اسی قسم کا مقولہ کینر کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ بھی بربادی کا سبب ہوتا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اس قسم کے درخت محض خوشنمائی و زیبائش کی غرض سے لگائے جاتے ہیں کہ ان کے سرخ سفید رنگوں سے نظر لطف اٹھائے، اور طبیعت میں سرور پیدا ہو۔ اور یہ خصلتیں بے جا تعیش کی علامتیں ہیں جو بربادی کا پیش خیمہ بنتی ہیں۔

حضریت کی خرابیوں میں سے ایک خرابی یہ بھی ہے کہ وہ نفسانی شہوات کو بڑھاتی ہے۔ اور تکلف و تعیش کا دلدادہ بناتی ہے۔ اور اس کا اثر ہر نوع میں نمودار ہوتا ہے۔ کھانے پینے میں مذاق اونچا ہو جاتا ہے۔ دالقہ دار لذیذ کھانوں کے بغیر گذر نہیں ہوتی۔ پھر جب بدن میں اچھی سے اچھی غذا پہنچتی ہے تو طرح طرح کی شرمناک بداطواریاں سوجھتی ہیں کہ جن سے پوری نوعِ انسانی تباہ ہو جاتی ہے۔ پورے کلام کا خلاصہ یوں سمجھیے کہ آبادی کی معراج ترقی حضریت و تمدن ہے۔ اور جب وہ اپنی معراج پر پہنچتی ہے تو فساد و گھاؤ کی طرف رخ کرتی ہے۔ اور اس کے انحطاط کا دور شروع ہوتا ہے۔ بعینہ جس طرح حیوانات کہ وہ اپنی عمر کے کمال یا شباب کو پہنچ کر بڑھاپے کی طرف رخ کرتے ہیں۔ بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ حضریت فساد کی طرف نہیں لے جاتی بلکہ وہ فساد ہی سے عبارت ہے۔ وہ ایسے اخلاق کی بنیاد ڈالتی ہے جو عین فساد ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ انسان وہ ہے جو اپنے حصول منفعت اور دفع مضرت پر قدرت رکھتا ہو۔ اور اس راستے میں مصائب کو خوشی سے برداشت کرے۔ اور شہری اپنی حاجتیں خود نہیں پوری کر سکتا اور نفع اندوزی سے بذات خود عاجز ہوتا ہے کچھ تو قابلیت ہی کمزور ہوتی ہے۔ کیونکہ تن آسان اور تن پرور اور آرام طلب ہو جاتا ہے۔ خود ہل کر اپنا کام کرنے کا عادی نہیں رہتا۔ ہر بات میں دوسروں کا دست نگر ہوتا ہے۔ اور وجہ یہ بھی ہے کہ ناز و نعمت اور عیش و آرام میں پل بڑھ کر اپنا کام بدست خود کرنے سے ناک بھوں چڑھانے لگتا ہے اور اس میں اپنی کسرِ شان سمجھتا ہے۔ اور یہ دونوں عادتیں مذموم ہیں اور اسی طرح شہری دفع ضرر پر بھی قادر نہیں ہوتا ہے۔ اور اس راستہ میں مصائب و کشمکش و سعی کرنے کی جرأت و ہمت کھو بیٹھتا ہے کیونکہ ناز و آرام کی زندگی بسر کر کے اور شہری تہذیب میں پرورش پا کر وہ حق انسانی سے عاری ہو جاتا ہے۔ اور دفع ضرر کے لئے فوج و لشکر پر پورا بھروسہ کر کے انہی کے کندھوں پر بوجھ ہوتا ہے۔ ہر کیف میں عسکری طاقت پر نظر امید لگاتا ہے۔ پھر دینوں بھی بگڑ جاتا ہے کہ بری عادتیں فساد پذیر ہو جاتی ہیں۔ اور اس کے نفس میں طاعت و فرمانبرداری کا مادہ پیدا ہو جاتا ہے۔ ہر نقصان کو جھیلنے کا عادی بن جاتا ہے اور خود دار نہیں رہتا کہ اس کو بہر صورت اپنے اوپر سے ٹالے۔ اس طرح جب شہری شہر میں رہ کر نہ اپنے اخلاق ہی کی حفاظت کر سکتا ہے، نہ اپنے دین کی۔ تو صحیح معنوں میں انسانیت سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور برائے نام انسان کہلاتا ہے۔

پورے بیان کا خلاصہ یہ نکلا کہ حضریت آبادی و سلطنت کے لئے وہ دور ہے جس کو ہم عمرِ انسانی میں سن وقوف سے تعبیر کرتے ہیں اور جس طرح ہر انسان سن وقوف کے بعد زوال و خاتمہ کی طرف تیزی سے بڑھتا ہے اسی طرح آبادی و سلطنت حضریت کے بعد بہت جلد عدم کی راہ لیتی ہے، اور عالم وجود سے منہ موڑتی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

انیسویں فصل

(جب مملکت کا زوال و خاتمہ ہوتا ہے تو دار الملک اس کے ساتھ ساتھ ویرانی و بربادی ہوتا ہے)

جب کوئی سلطنت انحلال پذیر ہوتی ہے اور بگاڑ اس کے رگ و پے میں سرایت کر جاتا ہے تو دار الخلافہ اپنا وجود نہیں سنبھال سکتا اور بہت جلد بربادی کے راستہ لگتا ہے۔ اس حقیقت کے مختلف اسباب ہیں ایک یہ کہ جب بھی پرانی سلطنت کی بساط الٹتی ہے اور اس کی جگہ نئی حکومت کا قیام عمل میں آتا ہے تو اس دوران میں طوائف الملوکی پھیلی ہوئی ہوتی ہے وہ لوگوں کے مالوں کو لوٹنے کھسوٹنے سے دست کش نہیں ہوتی ہے اور نہ پرانے باج و خراج کو ترک کرتی ہے بلکہ اس پر بھاری بھاری ٹیکس قائم کرتی ہے۔ اس طرح سب آمدنی نئی حکومت کے پاس جمع ہوتی رہتی ہے اور اسراف و تبذیر اور تکلف و تعیش کی زینت اس کا قدم نہیں چھوتا۔ جب نئی سلطنت اپنے رنگ ڈھنگ کی قائم ہوتی ہے تو اس کے اثرات دار الخلافہ سے بھی تکلف و تمدن کی رونق کو دور کر دیتے ہیں اور رعیت کے حاکم کا رنگ چڑھنے لگتا ہے۔ کیونکہ یہ ایک فطری چیز ہے کہ رعایا ہر حکومت کی عادات کو قبول کرتی ہے وہ دین و مذہب کے معاملہ میں خود بخود اپنے حاکم و آقا کا تابع ہوتا ہے۔ یا یہ کہ وہ اگر اس کے مذہب میں نہ ملے تو وہ ان تکلفات کو اختیار کر سکتی ہے بلکہ اس لیے کہ یہ تو رعایا کو بھی اس سے کنارہ کشی کئے بغیر چارہ نہیں ہوتا اور ان تکلفات کے ختم ہونے سے حضریت، شہریت و تمدن کی چمک دمک جاتی رہتی ہے اور شہر اپنی پہلی رونق کھو بیٹھتا ہے اور اسی کو ہم بربادی و ویرانی سے تعبیر کرتے ہیں۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ ایک سلطنت کا غلبہ دوسری سلطنت پر ابتدا میں پہلی حکومت سے عداوت و دشمنی اور جنگ کے برابر جنگ و جدال قتل و غارت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ گویا نئی حکومت اور پرانی حکومت کے درمیان عداوت و دشمنی ہوتی ہے، ایک طاقت دوسری طاقت پر سبقت حاصل نہیں کر سکتی۔ اور عداوت کی بنیاد پرانی ہوتی ہے اور دونوں کے سنگین اختلافات ہوتے ہیں۔ لہذا جب ایک طاقت دوسری پر غلبہ پا لیتی ہے تو اس کی تمام نشانیاں مٹا دیتی ہے۔ اس کا طور طریقہ یہ ہے کہ اس کا تکلف و تعیش کا رنگ ڈھنگ نئی طاقت کی نظر میں سخت معیوب ہوتا ہے۔ اور اس کو یک قلم مٹا کر اپنی نوع کی حضریت و شہریت کی داغ بیل ڈالتی ہے اور اپنا نقشہ الگ ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی ردو بدل یا انقلاب طبائع و مذاق میں دار الخلافہ ایک مرتبہ اجڑ کر اور ویران ہو کر پھر بالتدریج آبادی و رونق کی طرف قدم بڑھاتا ہے۔ اور اسی بیچ کے دور کو ہم ویرانی و بربادی کے دور سے تعبیر کرتے ہیں۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ ہر قوم کا ایک خاص وطن ہوتا ہے جہاں سے اس کی سلطنت کی ابتدا ہوتی ہے۔ پھر جب وہ اپنی فتوحات بڑھاتی ہے، اور دور دور کے ممالک اپنے حلقۂ اقتدار میں لے آتی ہے تو اس کے دیگر مقبوضہ علاقے اس کے اصلی دار الملک کے تابع و مضافات شمار ہوتے ہیں۔ اور مفتوحہ شہر اصل قلمرو کے متعلقات بنتے چلے جاتے ہیں، اب چونکہ دار الخلافہ وسط مملکت میں ہونا چاہیے۔ سلطنت اپنے قدیم ہی دار الخلافہ کو مرکز حکومت بنائے رکھتی ہے اور سرکردہ ارباب کے لوگ قرب سلطانی کی لالچ سے جوق در جوق مرکز کی طرف سمٹنے لگتے ہیں۔ جس سے بھرا بھرایا آباد و معمور شہر اجڑنا شروع ہو جاتا ہے۔ جب اس کی آبادی میں اجاڑ رونما ہوتا ہے تو حضریت دفع ہو کر رہ جاتی ہے۔ کیونکہ حضریت اور آبادی سلطنت قائم

بڑھتی ہیں اور ساتھ ہی گھٹتی ہیں۔ لہٰذا اس طرح مقبوضہ دارالملک ویران ہو کر رہ جاتا ہے۔ تاریخ اس قسم کی بہت سی مثالیں پیش کرتی ہے۔ چنانچہ سلجوقی جب برسر اقتدار آئے۔ اور انہوں نے اصفہان کو اپنا مرکز حکومت بنایا تو بغداد اپنا جوبن کھو بیٹھا اور اس کی ساری آب و تاب جاتی رہی۔ عرب نے اپنے دورِ حکومت میں مدائن کو چھوڑ کر کوفہ و بصرہ کو دارالملک ٹھہرایا تو مدائن پر ویرانی چھا گئی۔ بنی العباس نے اپنے عہد میں دمشق کو چھوڑ کر بغداد کو دارالخلافہ مقرر کیا۔ اور بنی مرین نے مغرب میں مراکش کو چھوڑ کر فاس کو دارالخلافہ کیا تو قدیم مراکز حکومت اجڑتے اور ویران ہوتے گئے۔ اور جدید کی آبادی قدیم کی بربادی کے مرادف ہو گئی۔ ماحصل گفتگو کا یہ ہے کہ حکومت کا ایک نئے مقام کو مرکز حکومت بنانا پہلے اور قدیم مرکز حکومت کی بربادی و ویرانی کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔

چوتھا سبب یہ ہے کہ دوسری حکومت اسے اپنا فرض اولین جانتی ہے کہ حکومت سابقہ کے ہمدردوں، بہی خواہوں اور ہوا خواہوں کو ان کے اصلی مقام سے منتقل کر کے کسی دوسرے مقام میں لے جائے۔ تاکہ ان کے خطرات سے نکل امن چل سکے کیونکہ قدیم دارالسلطنت میں جو لوگ رہتے بستے ہیں، ان میں مفتوحہ حکومت کے خیر اندیشوں کی کثرت ہوتی ہے اور مختلف جہات سے وہ حکومت سے وابستگی رکھتے ہیں۔ بلکہ اکثر تو حکومت ہی کے پروردہ ہوتے ہیں تو وہ اس کی ہمدردی کو کیسے بھلا سکتے ہیں۔ گو شوکت و عصبیت سے محروم ہو چکے ہوں مگر دلی میلان، قلبی محبت اور تھوڑے وعقیدہ میں مٹنے والی حکومت کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اُدھر نئی حکومت کا یہ نظریہ ہوتا ہے کہ جس طرح اس کے ہاتھوں پچھلی حکومت مٹ رہی ہے، اس کے بالکل آثار و نشانات بھی مٹ جائیں۔ اس لئے اس کے لئے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں ہوتا کہ حکومت پارینہ کے ہمدردوں کو اپنے دارالسلطنت میں منتقل کرے۔ بعض کو قید و حراست میں رکھ اور بعض کو لطف و کرامت سے نواز کر پھر اپنے دارالملک میں سوائے عامیوں، مزدوروں اور کاشتکاروں کے اور کوئی بسنے والا نہ رہے۔ اور جانے والے لوگوں کی جگہ شہر کے تحفظ کی خاطر فوج رکھی جاتی ہے۔ جب اس طرح اعیان دولت سے شہر خالی ہو جاتا ہے تو آبادی سخت اختلال پذیر ہوتی ہے۔

پھر نئی حکومت کے لئے یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ اپنی حیثیت اور اپنے نظریہ کے موافق کوئی نیا متمدن شہر آباد کرے اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ مثلاً اگر ایک شخص کے پاس خاص اوقات کا ایک مکان ہو اور جب اس کے دن پھر جائیں اور وہ چاہے کہ موجودہ مطلوبہ مذاق کے مطابق اس کی از سر نو تعمیر ہو تو وہ اس کو توڑ کر دوسرا مکان نئے نقشہ پر تیار کرتا ہے اور اس کی دوسری وضع قطع کا لباس پہناتا ہے۔ تاریخ عالم پتہ دیتی ہے کہ ملکوں کے مرکز ہائے حکومت میں اس قسم کے انقلابات بارہا آئے اور آتے رہتے ہیں۔ بلکہ ہم نے بچشم خود دیکھے ہیں۔ ایک سلطنت کے مٹنے سے اس کے دارالخلافہ کے ویران ہونے کا سبب طبعی یہ ہے کہ سلطنت آبادی کے لئے ایسی ہے جس طرح صورت مادہ کے لئے کہ وہ اپنی صورت نوعیہ سے اس کے وجود کی محافظ ہے۔ اور علم حکمت میں یہ بات طے شدہ ہے کہ مادہ و صورت ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اسی طرح سلطنت کا وجود بغیر آبادی کے متصور نہیں۔ اور آبادی کا قرار بغیر سلطنت کے ممکن نہیں۔ کیونکہ انسان اپنی فطرت میں ظلم و سرکشی لے کر پیدا ہوا ہے۔ جس کے دفعیہ کے لئے بغیر کسی حاکم و منصف کے چارہ نہیں اور حاکم سیاست کو چاہتا ہے کہ اس کے ذریعہ سلطنت رانی کر سکے۔ خواہ وہ سلطنت شرعی ہو یا ملکی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ آبادی کے لئے سلطنت کا وجود ناگزیر ہے۔ جب معلوم ہوا کہ آبادی و سلطنت ہر دو کا قیام ایک دوسرے کے بغیر نہیں سکتا

اور ایک کا وجود دوسرے کا وجود ہے۔ اور ایک کا عدم دوسرے کا عدم۔ تو لامحالہ اگر ایک ان میں سے انتقال پذیر ہو تو دوسرے کا انتقال پذیر ہونا بدیہی ہے۔ اگر سلطنت کی بنیادیں متزلزل ہو جائیں، تو ملک اپنے وجود کو کسی طرح نہیں سنبھال سکتا۔ چنانچہ سلطنت ہائے روم و فارس و عرب بالعموم اور بنی امیہ اور بنی العباس کی سلطنتوں کا یہی رنگ رہا۔ البتہ شخصی سلطنت کے زوال پر مذکورہ اثر مرتب نہیں ہوتا۔ مثلاً نوشیرواں، ہرقل، عبدالملک بن مروان اور رشید کی سلطنتیں جب اپنے اپنے وقت پر بدلیں تو قومی اقتدار پر کوئی فرق رونما نہیں ہوا۔ اور آبادی بدستور رہی۔ کیونکہ بعد میں آنے والا ہر بادشاہ آبادی کے وجود کا محافظ اور اس کے بقا کا ذمہ دار ثابت ہوا۔ اور اصول و قواعد میں اگلے پچھلے بادشاہ ایک دوسرے سے ملتے جلتے رہے۔ اس لئے ان کا رد و بدل آبادی پر چنداں اثر انداز نہ ہو سکا۔ اور اس کا بھی راز یہ ہے کہ سلطنت جو در اصل آبادی پر اثر انداز ہے اور اس کو وجود میں لانے والی، اس کا پورا پورا مدار شوکت و عصبیت پر ہے اور وہ شخصی بادشاہوں کے ردّ و بدل سے نہیں بدلتی بلکہ بدستور قائم رہتی ہے۔ ہاں اگر ایک عصبیت مٹ کر دوسری عصبیت اس کی جگہ لے اور پہلی صاحب عصبیت قوم بالکل ختم ہو جائے تو بے شک ملک میں سخت ہیجان موجزن ہوتا ہے اور آبادی ویرانی سے بدل جاتی ہے۔ وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ۔

بیسویں فصل

(بعض صنعتیں خاص خاص شہروں سے مخصوص ہوتی ہیں)

یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ اہل شہر کے اعمال و اشغال ایک دوسرے کی مدد کے بغیر وجود میں نہیں آتے۔ کیونکہ انسانوں کی آبادی بالطبع آپس میں ایک دوسرے کے تعاون کی محتاج ہے۔ اب جن کاموں کی عام آبادی کو زیادہ ضرورت پیش آتی ہے، بعض فرقے اپنے کو ان کے لئے مخصوص کر لیتے ہیں۔ ان میں مہارت و حذاقت پیدا کرتے ہیں اور اپنی معاش و روزی انہیں کاموں اور دھندوں سے حاصل کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ یہ جانتے ہیں کہ شہر کی آبادی کی بغیر ان کاموں کے گذر بسر ممکن نہیں لہذا انہیں کو اپنا ذریعہ معاش بناتے ہیں۔ البتہ جن پیشوں و دھندوں کی شہر میں عام طور سے ضرورت پیش نہیں آتی ہے وہ بے نوری حالت میں رہتے ہیں۔ کوئی ان کی طرف رُخ نہیں کرتا مثلاً درزی، لوہار، بڑھئی وغیرہ وغیرہ ایسے پیشہ ور ہیں کہ ہر شہر میں ملتے ہیں اور بغیر ان کے اہل شہر کو چارہ نہیں۔ رہے وہ پیشے جن کا تقاضا محض تکلف و تفنن طبع کرتا ہے، صرف معاشی ضرورت کو حل کرنے میں ان کو کوئی دخل نہیں۔ تو ان کا وجود ملک کے ان شہروں میں ہوتا ہے جو کہ آبادی سے بھرپور ہوتے ہیں اور حضریت و شہریت اور تمدن کے اڈے ہوتے ہیں مثلاً شیشہ گروں، سناروں، عطر فروشوں بھٹیاروں، کنجڑوں، فرّاشوں اور ذبّاحوں کے پیشے۔ پھر یہ پیشے بھی ہر متمدن شہر میں ایک مقدار میں نہیں پائے جاتے بلکہ شہر کی حضریت جس قدر بڑھتی ہے، شہر کے اس قسم کے پیشوں کو اسی قدر فروغ ملتا ہے اور بڑھتے جاتے ہیں۔ اس لئے ہو سکتا ہے کہ ایک شہر میں یہ پیشے کم ہوں اور ایک میں زائد۔ دیکھئے، حماموں کا وجود بڑے متمدن و آباد شہروں میں ہی ملتا ہے کیونکہ لوگوں کی خوش حالی و مرفہ الحالی ان کا تقاضا کرتی ہے۔ مگر ایک متوسط آبادی کے شہر میں حمام بہت کم ملتے ہیں۔ وہاں اگر کسی بادشاہ یا رئیس نے حمام بنوا بھی لئے تو چونکہ عام آبادی ان کی ضرورتمند نہ تھی وہ بہت جلد ٹوٹ پھوٹ کر رہ گئے اور ان کے نگران بفائدہ نہ ہونے کی وجہ سے ان کی نگرانی سے دست کش ہو گئے۔ وَاللّٰہُ یَقْبِضُ وَیَبْسُطُ۔

اکیسویں فصل

(شہروں میں عصبیت اور ایک کا دوسرے پر غالب آنا)

انسان بالطبع آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ میل جول و میل ملاپ رکھنے کا عادی ہے۔ اگرچہ نسبی رشتہ بیچ میں ہو البتہ نسبی تعلق کی بنا پر جو میل جول ہوتا ہے وہ طاقتور و مضبوط ہوتا ہے اور بلا نسب کمزور۔ بہرحال غیر نسبی لوگوں کے میل جول سے ایک گونہ عصبیت ضرور پیدا ہوتی ہے۔ اہل شہر میں سے بہت سے سسرال کے رشتہ سے جڑ جاتے ہیں۔ اور ایک خون اور ایک قرابت ہو جاتے ہیں۔ اور پھر ان میں وہی عداوت و موافقت کے جذبات ملتے ہیں جو قبائل و عشائر میں دیکھے جاتے ہیں۔ ان کی الگ الگ ٹولیاں بن جاتی ہیں اور ہر ایک عصبیت علیحدہ علیحدہ ہو جاتی ہے۔ اب جب سلطنت پر بڑھاپے کے آثار طاری ہوتے ہیں اور اطراف مملکت سے اس کا اثر مٹ کر اس کی قوت مرکز سلطنت کی طرف سمٹ آتی ہے تو اہل شہر اس فکر پر مجبور ہوتے ہیں کہ ان کا اقتدار کس طرح برقرار رکھا جا سکتا ہے۔ اور ان کے شہر کا بچاؤ کس طرح عمل میں آ سکتا ہے۔ آپس میں ایک دوسرے سے صلاح و مشورہ کرتے ہیں اور اعلیٰ و ادنیٰ، برتر و کمتر کی تمیز کرتے ہیں۔ چونکہ نفس انسانی میں قدرتی یہ جذبہ ہے کہ وہ دوسرے پر غلبہ و ریاست حاصل کرنا چاہتا ہے اس لئے ملک کے معزز آدمی لوگ میدان کو صاحب طاقت بادشاہ سے خالی پا کر اپنی علیحدہ خود مختار حکومت کا نقشہ جمانے کی کوشش کرنے لگتے ہیں اور اس مقصد کے لئے آپس میں ایک دوسرے سے لڑتے جھگڑتے ہیں۔ ہر ایک اپنے غلاموں، ہمدردوں اور حلیفوں کے بل بوتے پر اٹھتا ہے۔ اور شہر کے اوباشوں کو زر و مال کے زور سے اپنا بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ یوں ایک دوسرے سے گتھم گتھا کر آخر ان میں سے ایک دوسروں پر غالب آ ہی جاتا ہے۔ پھر اپنے ہم جنسوں اور ہمدردوں کو کرم و شفقت سے نوازتا ہے اور دشمنوں کو موت کے گھاٹ اتارتا ہے یا جلاوطن کرتا ہے۔ تاکہ مخالفین کے زور شور، طاقت و قوت کو پوری طرح کچل کر رکھ دے۔ اور پھر کسی کو سر اٹھانے کی تاب نہ ہو۔ بدیں صورت سے غالب آنے والی طاقت کو شہر پر خود مختارانہ قابو ہو جاتا ہے۔ اور پھر بعد میں سلطنت نسل در نسل چلتی ہے۔ اور یہ نوزائیدہ سلطنت خود انہیں حالات سے دوچار ہوتی ہے جو ایک بڑی سلطنت کو پیش آتے ہیں کہ مثلاً پہلے یہ ابتدائی دور سے گزر کر شباب یا عروج کی منزل تک پہنچتی ہے۔ پھر بڑھاپے کی طرف جھکتی ہے اور خاتمہ کی طرف رخ کرتی ہے۔ بسا اوقات ایسی چھوٹی سلطنتیں بڑی سلطنتوں کے طور طریقوں پر چلنے لگتی ہیں اور ان کا بادشاہ ان بڑے بادشاہوں کی ہمسری کا دم بھرتا ہے جو صاحب قبائل و عشائر ہے۔ جو صاحب عصبات ہے۔ جو زبردست جنگیں لڑتا ہے۔ جس کا علاقہ حکومت دور دراز تک دور دراز ممالک تک پھیلا ہوا ہے۔ مثلاً اس طرح کہ سلطان خود بھی تخت نشین ہوتا ہے مسلح فوجیں سرحدات و اطراف و اکناف مملکت میں متعین کی جاتی ہیں۔ شاہی فرامین کے لئے مہر تیار ہوتی ہے۔ محکمہ حساب و جانچ قائم ہوتا ہے اور انشاء و دیوانی کے محکمہ جات کا تقرر عمل میں آتا ہے۔ غرض اس کا رنگ ڈھنگ کچھ ایسا بدل جاتا ہے کہ اس کو دیکھ کر سخت حیرت و عبرت ہوتی ہے کہ پرانی سلطنت کے زور ٹوٹ جانے سے اور چند قرابت داروں کے آپس میں مل کر عصبیت پیدا کرنے سے نئی سلطنت کیا سے کیا ہو گئی۔ بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ نئی سلطنت سادگی پسند ہی رہتی ہے۔ اور خود کو مضحکہ خیز حالت میں دنیا کے سامنے پیش نہیں کرتی چنانچہ افریقہ میں جب حفصیہ سلطنت کمزور پڑی اور اس کی آخر ایسی ابتر حالت ہو گئی

کہ بیسوں سال تک وہ سنبھالا نہ لے سکی تو جرید، طرابلس، قابس، توزر، نفطہ، قفصہ، بسکرہ اور زاب جیسے شہروں میں ایسی ہی طوائف الملوکی قائم ہوگئی۔ ہر شہر میں جداگانہ حاکم کی حکومت تھی۔ وہی اپنے پرگنہ اور علاقہ کا انتظام کرتا۔ اور وہی باج وخراج لیتا۔ اگرچہ یہ سب پرانی سلطنت کے سامنے بھی اطاعت وانقیاد کا دم بھرتے رہے۔ اور مرتے وقت اپنی آل واولاد کو اپنا وارث بنا گئے۔ جنہوں نے تھوڑے ہی دنوں میں جبر وسخت گیری سے لوگوں کو تنگ کر دیا۔ اور ملوک وسلاطین کی واد گے اخلاق وا طوار اختیار کرکے ایک ہنگامہ بپا کیا اور چند روز پہلے کی اپنی عامیانہ حیثیت کو بھول کر ہر ایک اپنے کو سلطان کہنے اور کہلانے لگا۔ آخر مولانا امیر المومنین ابو العباس نے اس بدتمیزی کو مٹایا اور ان کے مقبوضات ان سے چھین لیے۔

سلطنت منہاجہ کے آخری دور میں علاقہ جرید میں بھی جابجا یہی بڑی پھیل گئی تھی۔ اور سلطنت کا اثر بالکل اٹھ گیا تھا تا آنکہ شیخ الموحدین اور ان کے بادشاہ عبد المومن نے انہیں ملک وریاست سے بے دخل کرکے ان کو مغرب کا راستہ بتایا۔ اور تمام علاقہ جرید سے ان کے آثار مٹائے اسی طرح بنی عبد المومن کے آخری دور حکومت میں سبتہ کا حال ہوا تھا کہ وہاں بھی امرا اور رؤسا نے بہت سرزوری کی تھی اور اپنے آپے سے باہر نکل گئے تھے

یہ آپ نے ان بلند خاندان رؤسا وامراء کے استیلاء وغلبہ کا حال سنا جو شہر میں وجاہت وحشمت کے مالک ہوتے ہیں۔ بعض وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ شہر کے رذیل اوباش اور اچکے ایک شورش برپا کرتے ہیں اور چند اپنے ہم شہریوں کی قرابت کے زور پر اور ایک عصبیت کی پشت پناہی میں ایسا زور پکڑ لیتے ہیں کہ شہر کے شرفاء وبا عزت لوگ بھی ان سے دب جاتے ہیں۔ کیونکہ ان بیچاروں میں سے عصبیت تو جا ہی چکی۔ ہے، مقاومت وحمایت کا مادہ یہ کہاں سے لائیں۔ واللہ غالب علی أمره۔

بائیسویں فصل

(اہل شہر کی زبان)

اہل شہر کی زبان اکثر صاحب اقتدار قوم، شہر کو آباد کرنے والی یا اس میں پرانی رہنے بسنے والی قوم کے تابع ہوتی ہے۔ اسی لئے آپ نے ملاحظہ کیا کہ مشرق سے مغرب تک کے تمام شہرہائے اسلامی میں عربی بول چال آج تک رائج رہی۔ گو اصل زبان عربی مضری کا ملکہ اور اس کا اعراب اب ہر دو فساد پذیر ہو چکے ہیں۔ اس کا راز یہی ہے کہ ان شہروں کی بسنے والی قوموں کے دین وملت پر سلطنت اسلامی جب غالب آئی تو محکوم ومقہور قومیں اپنی ذاتی زبانیں بھلا بیٹھیں اور اسلامی زبان عربی کے حلقہ بگوش ہو گئیں۔ ظاہر ہے کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عربی تھے، دین اسلام بھی عربی زبان میں اترا۔ اور جو قومیں اس دین کو قبول کرتی گئیں وہ اپنی ذاتی زبانوں کو چھوڑ کر عربی زبان کو اختیار کرتی گئیں۔ دیکھئے حضرت عمرؓ نے منع فرمایا تھا کہ عرب عجمیوں کو اپنا رازدار بنائیں۔ کیونکہ یہ ایک قسم کا دھوکہ ومکر ہے جب دین نے عجمی زبانوں کو یکسر نظر انداز کر دیا اور مسلمانوں کی زبان عربی ٹھہری تو عجمی زبانیں خود بخود مٹ گئیں کیونکہ رعایا دین ومذہب وطور طریق میں اپنے بادشاہ کی پیروی کرتی ہے۔ پس زبان عربی شعائر اسلامی میں داخل ہو گئی اور عرب کی اطاعت کی ایک نشانی سمجھی جانے لگی۔ اور تمام ممالک وشہرہائے اسلامی میں قدیم زبانیں یک قلم متروک ہوگئیں

بعد ہر طرف عربی ہی کا چرچا ہوا۔ اور مقامی زبانوں کو اجنبی زبانوں کی حیثیت ملی۔ مگر اس کے ساتھ عربی زبان بھی فساد و تغیر سے اپنا دامن نہیں بچا سکی۔ دوسری زبانوں کے الفاظ اس میں شامل ہو گئے۔ کلمات کے اواخر تغیر پذیر ہوئے۔ گو دلالت علی الاصل میں بحال خود رہی۔ پھر اس مخلوط عربی زبان کا نام حضری زبان قرار پایا۔ کیونکہ تمام اسلامی شہروں میں یہی رائج تھی۔ اور اسی کو فروغ حاصل تھا۔

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آج تک اسلامی شہروں میں انہیں عربوں کی اولادیں رہتی بستی چلی آئی ہیں جنہوں نے ان پر قبضہ کیا ہے اور جن کی زندگی ٹھیٹ تمدنی گذری ہے۔ کیونکہ وہ عجمیوں کی زمینوں اور ملکوں کے مالک بن کر خوش حال ہو چکے تھے۔ پھر ان کے بعد ان کی زبان ان کی اولاد میں بطور وراثت آئی۔ اور ان کی آئندہ نسلیں اپنے باپ دادا کی زبان بولتی چلی آتی۔ ہاں گو عجمی الفاظ اس میں کچھ خلط ملط ہو گئے تھے۔ بہر حال عربی ہی رائج رہی۔ یوں گویا یہ عربی ہمیشہ شہریوں و حضریوں کی زبان شمار ہوئی۔ اور اس کو لسان حضری کا لقب ملا۔ بدوی زبان کا دامن عجمی الفاظ کی آمیزش و اختلاط سے بدستور پاک رہا۔

اب جب مشرق میں دیلم اور سلجوقیوں کا دور دورہ شروع ہوا۔ اور ادھر مغرب میں زناتہ اور بربر نے اپنا عمل دخل جمایا۔ اور ممالک اسلامیہ پر انہیں کا اقتدار چھا گیا تو عربی زبان سخت فساد کا شکار ہوئی اور قریب تھی کہ مٹ جاتی لیکن مسلمانوں نے کتاب و سنت کی آڑ میں جو دین و مذہب کا سرچشمہ ہیں، عربی زبان کا تحفظ اپنا فرض اولین جانا اور اس کی بقا کے لئے ہر صورت سے کمربستہ ہو گئے۔ پھر انقلاب زمانہ سے جب تاتار اور مغل برسر اقتدار آئے اور وہ چونکہ دین اسلام سے ناآشنا تھے تو کتاب و سنت کی آڑ بھی ختم ہوئی۔ اور پھر عربی زبان سب جگہ سے ختم ہو گئی۔ اور ممالک اسلامیہ عراق، خراسان، فارس، ہند، سند، ماوراء النہر، بلاد شمال، بلاد روم میں اس کا چرچا جاتا رہا۔ اور شعر و کلام سے عربی کا چلن مٹا۔ البتہ کہیں کہیں بحیثیت فن عربی زبان کو درسی نظام میں شامل کر لیا گیا ہے۔ وہ بھی اللہ تعالیٰ نے جس کو اس سے دلچسپی نصیب فرما دی ہے۔ ہاں دین کی بقا کے ساتھ ساتھ مصر و شام، اندلس اور مغرب میں عربی زبان کو کچھ بقا نصیب ہوا ہے اور دیگر ممالک اسلامی میں تو عربی زبان کا نشان تک مٹ گیا۔ یہاں تک کہ علمی کتابیں عجمی زبانوں میں لکھی جا رہی ہیں۔ اور درس و تدریس کا سلسلہ بھی عجمی زبانوں میں جاری ہے۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔

کتاب اول
کا
پانچواں باب

(معاش، اس کے حصول کے ذریعے، اور اس کے عام لوازم و عوارض)

پہلی فصل

(رزق و کسب کی حقیقت، اور ان کی پوری وضاحت اور یہ کہ کسب ہی انسان کے کام کی قیمت ہی)

جان لیجئے کہ انسان بالطبع اپنی قوت لایموت حاصل کرنے کا محتاج ہے۔ ابتداء خلقت سے لے کر مرتے دم تک ایک گھڑی کے لئے وہ اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اور حقیقت میں بے نیازی خدا تعالٰے کی صفت امتیازی ہے۔ اور محتاجگی انسان کا طرۂ امتیاز۔ اور انسان کی اسی احتیاج کو مدنظر رکھتے ہوئے اللہ تعالٰے نے عالم کی تمام مخلوقات کو انسان ہی کے فائدہ کے لئے پیدا کیا۔ اور قرآن پاک میں جگہ جگہ اس پر احسان جتایا کہ فرمایا خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا۔ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ۔ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ۔ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْاَنْعَامَ وغیرہ وغیرہ۔ اور انسان کو چونکہ اللہ نے اپنا خلیفہ بنایا ہے اس لئے اس کو عالم کی تمام چیزوں پر قدرت عطا فرمائی ہے۔ مگر ایک انسان سب پر قبضہ نہیں کر سکتا بلکہ سب مل جل کر عالم کی چیزوں کو اپنے تصرف میں لاتے ہیں۔ اور جو چیز ایک انسان کے پلے پڑ جائے دوسرا اس کو بغیر عوض و بدلہ کے حاصل نہیں کر سکتا۔ اسی لئے جب انسان کمزوری کے دور سے گذر کر کچھ جسمانی طاقت پکڑتا ہے تو کسب و کمائی کے لئے ہاتھ پیر مارتا ہے۔ اور اس راستہ میں جو کچھ کماتا ہے اس کو اپنی حاجات و ضروریات حل کرنے میں اٹھاتا اور صرف کرتا ہے اور چیزوں کی قیمتیں ادا کرتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالٰے نے فرمایا۔ فَابْتَغُوْا عِنْدَ اللّٰهِ الرِّزْقَ۔ ہاں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جو بے بدل ملتی ہے، مثلاً بارش کا پانی کھیتی و دیگر ضروریات کے لئے کہ یہ مفت دستیاب ہوتا ہے۔ مگر صرف یہ پانی حصول رزق کے لئے کافی نہیں، تاوقتیکہ اس کے ساتھ انسان اپنی سعی و کوشش عمل میں نہ لائے۔ اب اگر اس کسب سے انسان کی اصل ضرورت و حاجت حل ہو جائے، کہ بغیر اس کی بقا مشکل ہے تو اس قسم کے کسب کو "معاش" سے تعبیر کرتے ہیں! اور اگر اس سے ضرورت سے زائد ملے تو اس کا نام تمول و غنی رکھتے ہیں)۔ پھر انسان کا حاصل کردہ رزق اگر اس کی ذات کو نفع پہنچا اور اس کو صرف کر کے وہ خود اس سے نفع اندوزی کرے اور اپنی حاجت روائی میں اس سے کام لے تو یہ صحیح معنی میں اس کے حق میں رزق کہلائے گا۔ چنانچہ آنحضرت ؐ نے ارشاد فرمایا ہے کہ تمہارا مال دراصل وہ ہے جس کو تم نے کھا کر ختم کر دیا، یا پہن کر پھاڑ دیا۔ یا صدقہ و خیرات کر کے اس کو ذخیرۂ آخرت بنایا۔ اور اگر کمانے والا اپنی کمائی سے فائدہ نہ اٹھائے اور اپنی حاجات و ضروریات میں اس کو نہ صرف کر سکے تو وہ اس کے حق میں رزق نہیں۔ البتہ اس کا محض کسب ہے کہ اس کی کد و سعی سے یہ حاصل ہوا ہے مثلاً میراث کو لیجئے کہ یہ مرنے والے کے لئے کسب ہے، رزق نہیں۔ کیونکہ اس نے اس سے فائدہ

نہیں اٹھایا۔ اور وارث جب اس سے مستفید ہوں گے تو وہ ان کے لئے رزق ہوگا۔ اہل سنت کے نزدیک رزق کی یہی تعریف ہے۔ معتزلہ رزق کے لئے یہ شرط قرار دیتے ہیں کہ اس پر ملک و قبضہ جائز ہو۔ اگر ایسا نہیں تو وہ ان کے نزدیک رزق نہیں۔ اسی لئے انہوں نے غصب کی ہوئی اور حرام اشیاء کو رزق کی تعریف سے نکال دیا ہے۔ اور ان کو یہ رزق نہیں بولتے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت و عنایت سے غاصب و ظالم، مؤمن و کافر سب ہی کو رزق پہنچاتا ہے۔ پھر بہرحال ان کی بھی بہت سی حجتیں ہیں، جن کے ذکر کی یہ جگہ نہیں۔

واضح رہے کہ کسب سعی و مشقت کو چاہتا ہے۔ اور رزق طلبی میں سعی و عمل، جدوکد اور دوڑ دھوپ کی از حد ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد عالی ہے فَابْتَغُوْا عِنْدَ اللّٰهِ الرِّزْقَ ۔ اور کوشش چونکہ احکام و الہام الٰہی سے وابستہ ہے اور اسی پر موقوف۔ اس لئے دنیا ہر عمل و فعل خدا ہی کی قدرت و طاقت سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ انسان ہاتھ پر ہاتھ دھر کر بیٹھ جائے۔ اسی راہ میں عملِ انسانی بھی ساتھ لازمی ہے۔ اگر کسی صنعت کو ذریعۂ معاش بنائے تو ظاہر ہے اس میں سراسر عمل ہی کی ضرورت ہے۔ اور اگر کسی حیوان، نباتات اور معدن کا مالک ہو تو بھی عملِ انسانی لابدی ہے ورنہ نفع اندوزی کی صورت متحقق نہ ہوگی۔

پھر یہ بھی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ معدنیات میں سونے و چاندی کو اللہ تعالیٰ نے قیمت کی حیثیت دی ہے اور اہلِ عالم اکثر اسی کو ذخیرہ کرتے ہیں۔ اور اگر ان کے علاوہ کبھی اور چیز کو رکھیں تو اس کی غرض یہی ہوتی ہے کہ ان سے سونا و چاندی حاصل کیا جائے۔ کیونکہ یہ ہر دو شریف معدنیات بازار دکھانے کے محتاج نہیں اور بازار کے خطرات سے پاک ہیں۔ اسی لئے یہ کمائی کی اصل غرض اور ذخیرہ و خزانہ کی اصل دولت ٹھہرتے ہیں۔ جب یہ سب حقائق سامنے آگئے تو یوں سمجھ لیجئے کہ انسان جس چیز کو مفید جان کر ذخیرہ کرتا اور حاصل کرتا ہے۔ اگر وہ محض صنعت کی قسم میں سے ہے تو اس میں فائدہ و نفع عمل کی قیمت رہے گا۔ کیونکہ صنعت میں سوائے عمل کے اور ہے کیا۔ اور اگر صنعت کے ساتھ کوئی اور شئی بھی شامل ہے مثلاً بڑھئی اور جولاہے کی صنعت میں لکڑی اور سوت کو بھی دخل ہے تو ان میں بھی قیمت زیادہ تر عمل ہی کی ہوگی۔ اگر ذخیرہ صنعت کی قسم میں سے نہیں ہے تو اس میں بھی عمل کو دخل ہوگا۔ کیونکہ بغیر عمل کے ذخیرہ رکھنے کی نوبت ہی نہیں آتی۔

اس کے علاوہ کبھی عمل کی کارفرمائی بالکل ظاہر ہوتی ہے۔ اور قیمت میں اس کا حصہ خواہ کم ہو یا زیادہ لگایا جاتا ہے اور کبھی عمل بظاہر دخیل نظر نہیں آتا۔ مثلاً غلہ وغیرہ کے بھاؤ و نرخ۔ کہ ان میں خرچ و محنت ہر دو کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ لیکن جن ممالک میں زراعت بآسانی ہوتی ہے۔ عمل کی کارفرمائی نظر نہیں آتی۔ اور کم ہی لوگ سمجھتے ہیں کہ غلہ کے نرخ میں محنت شامل کر لی گئی ہے۔ لہٰذا اس بیان سے یہ بات منکشف ہوگئی کہ فوائد و مکاسب سب کے سب یا ان کا زیادہ حصہ کام ہی کی قیمت ہے۔ ساتھ ساتھ یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ کسب و رزق کی حقیقت کیا ہے۔ اور جو چیز نفع بخش ثابت ہو چکی ہو وہی رزق بن سکتی ہے۔ اب جن شہروں کی آبادی کم ہوتی ہے تو ان میں چونکہ عملِ انسانی کی قلت ہوتی ہے، رزق و کسب بھی اسی قدر کم ہوتے ہیں۔ اور جن شہروں کی آبادی کثیر ہوتی ہے تو اسی قدر رزق و کسب کی بہتات و فراوانی ہوتی ہے۔ لوگ خوش حال و مرفہ الحال ہوتے ہیں۔ اسی لئے جب کسی شہر کی آبادی گھٹتی ہے تو عام لوگ کہا کرتے ہیں کہ اب وہاں رزق کا دروازہ بھی بند ہوا۔ حتیٰ کہ وہاں کی بہنے والی نہریں اور ابلتے ہوئے چشمے خشک ہو جاتے

ہیں کیونکہ نہریں و چشمے کھدائی و صفائی مانگتے ہیں۔ جب آبادی کم ہو جاتی ہے تو اب یہ کام کون کرے۔ آپ ان بڑے شہروں کو دیکھیں جو کسی وقت گنجان آبادی رکھتے تھے کہ ان میں ہر طرف نہروں کے جال بچھے ہوئے تھے۔ اور جب وہ اجڑے، تو نہروں کا پانی خشک ہو کر سارا علاقہ خشک میدان نظر آنے لگا۔ وَاللّٰہُ مُقَدِّرُ اللَّیْلِ وَالنَّہَارِ۔

دوسری فصل

(معاش کے طریقے اور اس کے اصناف و اسباب)

معاش عبارت ہے رزق طلبی اور اس کے راستہ میں سعی و کوشش کرنے سے۔ یہ در اصل عیش سے ہے جس کے معنی زندگی کے ہیں۔ اور زندگی کا دارومدار چونکہ رزق طلبی و جد و کد پر ہے، اسی لئے اس کو معاش کہا گیا۔

رزق طلبی کے کئی طریقے ہیں۔ اوّل یہ کہ اقتدار اعلیٰ حاصل ہونے پر قانونِ حکومت کے ماتحت محصول و خراج کی شکل میں دوسروں سے کچھ لیا جائے، تو اس کا نام محصول و خراج یا ٹیکس رکھا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ خشکی و تری میں سے وحشی جانوروں کو شکار کر کے رزق حاصل کیا جائے۔ اس کو پیشہ شکار کہتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ پالتو جانوروں سے لوگوں کی نفع بخش چیزیں حاصل کی جائیں اور ان کو رزق کا ذریعہ بنائیں۔ مثلاً دودھ کے جانوروں سے دودھ حاصل کیا جائے اور ریشم کے کیڑے سے ریشم اور شہد کی مکھی سے شہد وغیرہ وغیرہ۔ چوتھے یہ کہ کھیتی سے غلہ اور درخت سے پھل لیا جائے اور یہی طریق معاش ہو۔ اس کا نام کاشتکاری ہے۔ پانچویں یہ کہ کسب اعمالِ انسانی سے ہو اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو خاص خاص مشاغل و امور میں مثلاً کتابت کا کام، پارچہ بافی، شاہسواری یا بڑھئی اور درزی کا پیشہ وغیرہ وغیرہ۔ یا کسب کسی خاص مشاغل میں نہ ہو۔ اس میں سب قسم کی محنت و مشقت آگئی۔ چھٹے یہ کہ پونجی اور اندوختہ لگا کر رزق طلبی کی شکل نکالنا۔ یا تو سامان و مال و اسباب خرید کر ادھر ادھر شہروں میں لئے پھرنا اور اس کو مختلف بازاروں میں ہاٹ دکھانا۔ یا مال خرید کر اس کو اپنے پاس روک کے رکھنا اس امید میں کہ بازار کا بھاؤ چڑھنے پر اس کو بیچ ڈالے۔ یہ سب صورتیں تجارت کی ہیں۔ اور بعض کا ذریعہ معاش یہی تجارت ہے۔ غرض یہ سب مذکورہ صورتیں معاش حاصل کرنے کے مختلف ذرائع و طرق ہیں۔ محققین اور ادباء و حکماء نے ان سب کو مختصراً اس طرح جمع کیا ہے کہ معاش امارت ہے، تجارت ہے اور فلاحت و صناعت ہے۔ ان میں امارت معاش کا طبعی طریق نہیں۔ اسی لئے ہم اپنا روئے سخن اس کی طرف نہیں پھیرتے۔ اور کچھ اس کا بیان خراج سلطانی کے تحت میں آ بھی چکا ہے۔ البتہ فلاحت، صناعت اور تجارت بے شک طبعی ذرائع معاش میں۔ ان میں بھی فلاحت کو دوسرے دو طرق معاش پر تقدم و فوقیت حاصل ہے کیونکہ وہ حیثیت فطری و طبعی ہے اور علم و فکر کا محتاج نہیں۔ اور اسی سبب سے غالباً اس پیشہ کو حضرت آدم علیہ السلام کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اور بتاتے ہیں کہ انہیں نے سب سے پہلے اس کو سکھایا اور اس پر کام کیا۔ گویا اس واقعہ سے صاف اشارہ ہے کہ فلاحت کو دیگر وجوہ معاش پر برتری حاصل ہے اور وہ طبیعت کے ساتھ زیادہ موزون و مناسب ہے۔ رہیں صنعتیں، تو ان کا درجہ بعد کا ہے۔ کیونکہ ان میں علم و نظر درکار ہیں۔ اور سوچ بچار کو پورا پورا دخل ہے۔ اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ صنعتوں کا رواج شہریوں میں ہوتا ہے نہ دیہاتیوں میں۔ اور یہی وجہ ہے کہ صنعت کی نسبت حضرت ادریس علیہ السلام کی طرف کی جاتی ہے جو حضرت آدم علیہ السلام کے بعد مخلوق کے لئے دوسرے باپ ہیں۔ آپ ہی نے وحی کی مدد سے

آنے والی نوع انسانی کے لئے صنعت ایجاد فرمائی۔ اب رہ گئی تجارت تو وہ بھی اگرچہ کسب میں طبعی ہے، لیکن اکثر تجارتی دھندوں میں حیلے کرنے پڑتے ہیں اور ترکیبیں برتنی پڑتی ہیں۔ تاکہ بوقتِ خرید و فروخت قیمتوں کی اونچ نیچ سے فائدہ اور نفع حاصل کیا جا سکے۔ اور وہ گو جوئے کی شکل لئے ہوئے ہے مگر شریعت نے تجارتی الٹ پھیر کو جائز قرار دیا ہے۔ کیونکہ اس میں دوسرے کے مال پر مفت قبضہ نہیں کیا جاتا جس طرح جوئے میں ہوتا ہے۔ لہٰذا تجارت مشروعیت کے ساتھ مخصوص ہوئی اور جوا حرمت کے ساتھ۔

تیسری فصل

(ملازمت و نوکری طبعی ذریعۂ معاش نہیں)

ظاہر ہے کہ سلطنت کے مختلف شعبوں و صیغوں میں ملازمین کا رکھنا بادشاہ کے لئے ناگزیر امر ہے کہ بغیر اس کے چارہ نہیں۔ مثلاً بادشاہ سپاہیوں سے فوج و پولیس کو ترتیب دیتا ہے اور منشیوں سے محکمۂ کتابت کو چلاتا ہے! اور اسی طرح دیگر امور۔ اور ہر امر میں ماہر کی تلاش ہوتی ہے جو کارِ متعلقہ کو بحسن و خوبی چلا سکے۔ اور پھر ان ملازمین کے وظائف بیت المال سے ادا کئے جاتے ہیں۔ اور یہ ملازمین و خدمت گذار گویا ارکانِ سلطنت ہوتے ہیں۔ اور سلطنت کا نظام انہیں سے چلتا ہے بادشاہ ایک چشمہ کے مانند ہوتا ہے اور یہ اس کی چھوٹی چھوٹی نہریں۔ اور ان کے علاوہ بھی نوکریاں ہوتی ہیں۔ صورت یہ ہوتی ہے کہ عیش پسند خوش حال لوگ اپنے کام خود اپنے ہاتھ سے کرنے سے ناک بھوں چڑھاتے ہیں اور اس کو اپنے لئے باعثِ ننگ و شرم سمجھتے ہیں۔ یا یہ کہ عیش و آرام میں پل بڑھ کر کام کرنے کی طاقت کھو بیٹھتے ہیں۔ بہرحال وہ اپنے کاموں کے لئے خدام و ملازمین رکھنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اور اپنی آمدنی سے ان کی تنخواہیں ادا کرتے ہیں۔ مگر یہ صورت اصولِ فطرتی کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ناپسندیدہ ہے۔ کیونکہ اپنے کاموں کا بوجھ دوسرے کے کندھے پر ڈالنا اپنی عاجزی و ناقابلیت کا کھلا ثبوت ہے۔ اور پھر خرچ و اخراجات کے بڑھنے کا بھی سبب۔ مرد صفت انسان کبھی اس طرح عاجز نہیں ہوتے کہ ہل کر خود اپنا کام نہ کر پائیں۔ اور بات بات میں دوسروں سے کام نکالیں۔ مگر انسان چونکہ اپنی عادت و ماحول کی پیداوار ہے اس لئے خوش حالی کی فضا میں پل کر ایسی عاجزانہ عادتیں اپنے اندر پیدا کر لیتا ہے اور اپنی قوم و نسب کو بھول جاتا ہے۔

اس کے علاوہ ایسے ملازم و خادم جو کام کے بھی اہل ہوں اور بھروسہ کے بھی قابل، کم یاب ہیں۔ کیونکہ خادم چار ہی قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ کام میں طاق ہوں مگر ناقابلِ بھروسہ دوسرے یہ کہ قابلِ وثوق ہوں مگر کام میں نااہل تیسرے یہ کہ کام میں چست اور بھروسہ و اعتماد میں بھی پورے۔ چوتھے یہ کہ نہ کام ہی کے لائق نہ بھروسہ ہی کے قابل۔ ان میں ایسے خادم جو دونوں صفتیں اپنے اندر رکھتے ہوں کہ کامی بھی ہوں اور بھروسہ کے لائق بھی۔ ہر ایک کی طاقت نہیں کہ ان کو اپنے ہاں ملازم رکھے۔ چھوٹی حیثیت کا آدمی تو ان کی خدمات حاصل نہیں کر سکتا۔ وہ ایسی ایسی بڑی تنخواہیں مانگتے ہیں کہ چھوٹوں کی کیا بساط و حیثیت کہ وہ ان کو ادا کریں۔ البتہ بڑے امراء و روساء کے ہاں وہ ملازمتیں پاتے ہیں اور وہیں وہ ٹکتے ہیں۔ اور وہ خادم جو ہر دو صفتوں سے عاری ہوں کہ کام میں بھی ناکارہ اور بھروسہ میں بھی بے اعتبار تو ایسوں کو کوئی عقلمند ملازم ہی کیوں رکھنے لگا کہ کام کا بھی ودستیاناس کریں۔ اور کبھی خیانت و چوری سے مال بھی لے اڑیں

ایسے خادم تو آقا کے لئے وبال جان ہو جاتے ہیں۔ اب دو ہی قسمیں ملازمین کی رہ جاتی ہیں کہ کام کے ماہر ہوں مگر بے اعتبار یا اعتبار کے قابل ہوں مگر کام میں نالائق۔ ان میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں اہل الرائے والعقل کا اختلاف ہے اور ہر ایک کے پاس حجت ہے۔ مگر ہمارے نزدیک پہلی قسم ملازمین کی قابل گوارا ہے۔ کیونکہ اس کی طرف سے کام کے بگڑنے کا تو اندیشہ نہیں ہوگا۔ البتہ اگر کڑی نگرانی رکھی جائے تو اس کی خیانت سے بھی بچا جا سکتا ہے۔ لیکن وہ جو کام کو بگاڑے مگر ہو قابل بھروسہ۔ وہ زیادہ نقصان پہنچاتا ہے کہ کام کا ناس کر دیتا ہے۔ لہذا ہمارے بیان کردہ اصول کو خوب ذہن نشین کر لیجئے۔ اور پھر خادم رکھتے وقت ان کو اپنے لئے معیار بنائیے۔ وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی قَادِرٌ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ

چوتھی فصل

(خزانوں اور دفینوں کی تلاش اور طلب معاش کا طریق طبعی نہیں)

شہروں میں اکثر بے وقوف اس لالچ میں پھرتے ہیں کہ کہیں سے ان کو گڑا خزانہ مل جائے۔ اور اسی پر وہ اپنی گزریں۔ اور ساتھ ساتھ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں۔ اگلی قوموں نے جو کچھ دولت زمین کے نیچے دفن کی ہے اس پر جادو کی مہر لگی ہے جس کو وہی شخص کھول سکتا ہے جو جادو منتر سے واقفیت رکھتا ہے۔ اور دھونی رما کر کچھ بھینٹ چڑھا کر اور منتر جپ کر طلسم کاری کو توڑتا ہے اور خزانہ پر قابو پاتا ہے۔ افریقہ کے باشندوں کا یہ تخیل ہے کہ فرنگیوں نے قبل ظہور اسلام بہت سی دھن دولت زمین میں گاڑ رکھی ہے۔ اور کتابوں میں اس کی نشان دہی بھی کی ہے تاکہ اس کا سراغ ملنے پر نکال لی جا سکے۔ اسی طرح مشرق کے باشندے، قبط، روم اور ایرانیوں کی قوموں کے بارے میں اس قسم کا خیال رکھتے ہیں کہ وہ بھی بہت کچھ زمین میں دبا گئے ہیں: پھر انہیں دفائن کے سلسلہ میں انوکھی خرافات نکالتے ہیں ایک دوسرے سے نقل کرتے ہیں جو محض تخیلات سے کچھ کم نہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے جادو سے نا واقفیت رکھتے ہوئے دفینے کھودے تو کچھ نہیں پایا۔ یا ان کو کیڑوں سے بھرا پایا۔ یا اگر دولت و زر و جواہر سے ان کو بھرپور دیکھا تو ان کے محافظوں کو ننگی تلواریں نکالے ہوئے ان پر کھڑا پایا۔ یا بھرے خزانے ان کے سامنے زمین کے نیچے دھنس گئے۔ یا اور اسی قسم کی لغویات۔

ہم نے ایسا بھی دیکھا ہے کہ بعض لوگ جب طبعی ذرائع معاش سے تھک جاتے ہیں تو کچھ جعلی و بناوٹی تحریریں گھڑ لیتے ہیں جن کو دفائن کی طرف سے اجازت نامے ظاہر کرتے ہیں۔ پھر ان کو لے کر کسی ذی مرتبہ دنیادار کے پاس پہنچتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ چونکہ حکام کی دست اندازی کا ڈر ہے اور سزاؤں کا خوف، اس لیے بغیر آپ کی مدد کے دفینہ کی کھدائی کا کام انجام نہیں پا سکتا۔ اور غرض اس چالبازی سے ان کی یہ ہوتی ہے کہ اس سلسلہ میں ان کو کچھ رقم ملے اور وہ اس کا لقمہ بنائیں۔ ان چالبازوں میں بعض جادو کے کچھ کرتب یا ہتھکنڈے بھی جانتے ہیں جن کے زور سے اپنے جھوٹے دعوے کو سچا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حالانکہ جادو سے ان کو مس بھی نہیں ہوتی۔ مگر بے وقوف لوگ ان کے چکر میں آکر مزدوروں کو جمع کر لیتے ہیں اور رات کی تاریکی میں کھدائی کا کام شروع کراتے ہیں۔ تاکہ کسی کو پتہ نہ چلے اور کوئی دفینہ میں حصہ نہ بٹائے۔ اب جب خزانہ نہیں ملتا تو کہتے ہیں کہ جس جادو کے زیر اثر یہ دفینہ بند کیا گیا تھا اس کا صحیح پتہ نہ لگ سکا۔ اور یوں ناکامی رہی۔ غرض اس طرح بے وقوف لالچیوں کو ان کی بے جا لالچ کا خوب مزا چکھاتے ہیں اور اس آڑ میں اپنا الو سیدھا کر کے ان کو خوب بناتے ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ اول تو یہ ہوتے

ہیں بے عقل اور پھر طبعی ذرائع معاش مثلاً تجارت، صنعت و فلاحت سے روزی کمانا نہیں جانتے۔ بلکہ بے محنت و مشقت بیٹھے بیٹھے دولت کمانے کے بھوکے ہوتے ہیں۔ چاہتے ہیں کہ ان غلط کاریوں سے بغیر ہاتھ پیر ہلائے زمین کے نیچے سے روزی مل جائے۔ اور اتنا نہیں سمجھتے کہ اس قسم کی غلط تدابیر میں جس قدر دماغ سوزی ہوتی ہے۔ اور محنت و مشقت کرنی پڑتی ہے وہ طبعی ذرائع معاش میں نہیں ہوتی۔ اور مزید برآں بعض وقت سزائیں الگ بھگتنی پڑتی ہیں۔ ان تمام غلط اقدامات کا راز یہ ہے کہ شہروں میں اسراف اور آراستہ کھانے کی عادتیں ہوتی ہیں۔ اور ان کی بدخرچیاں حد سے بڑھی ہوئی ہوتی ہیں۔ تو لامحالہ طبعی ذرائع کی کمائی ان کے مصارف کو کفایت نہیں کرتی۔ اور پھر وہ آرزو کرتے ہیں کہ بغیر ہاتھ پیر ہلائے ان کو یہیں سے بہت کچھ دولت مل جائے اور اس سے وہ اپنی عیش پسند زندگی گذاریں۔ اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ ایسی دولت کے بھوکے اکثر شہری اور بڑے دولت و ثروت والے ہوتے ہیں۔ جو تمدن و شہریت میں پلتے ہیں اور عیش و آرام میں بڑھتے ہیں۔ انہیں پر یہ دھن سوار ہوتی ہے کہ مفت دولت کہاں سے لائی جائے۔ یہی بیمار سلیقے کے طلبگار ہی بھی پھرا کرتے ہیں۔ اہل مصر کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ مغربیوں سے پتہ لگاتے پھرتے ہیں کہ خزانے اور دفینے کہاں کہاں دفن ہیں اور ان کے ساتھ اس دھن میں رہتے ہیں کہ دریائے نیل کا پانی کس طرح سوکھے۔ کیونکہ ان کا یہ خیال ہے کہ دریائے نیل کے بہاؤ میں خزانے دفن ہیں لہٰذا جب تک پانی نہ سوکھے خزانوں پر کس طرح قابو پایا جا سکتا ہے۔ ان کو یہی دھوکا دیا جاتا ہے کہ دریا کے بہاؤ میں خزانے ہیں ان سے ہاتھ دھو بیٹھو۔ اس لئے کسی کو ان پر دسترس نہ مل سکے۔ اور وہ بیچارے بیٹھے رہتے۔ ان کو ساحروں سے دل میں لالچ پیدا ہوتی ہے۔ جادو وغیرہ کے زور سے نیل کے پانی کو اپنی جگہ سے ہٹانا چاہتے ہیں جادو کا چرچا تو ان میں وہاں سے ہے اور وہ بھی آج سے نہیں ہزاروں برس سے۔ چنانچہ فرعون کے وقت سب اس کے شاہد ہیں بلکہ اس غرب اہل قصیدہ نقل کرتے ہیں جس کی نسبت حکمائے مشرق کی طرف کی جاتی ہے۔ اور جس میں جادو کے اثر سے پانی سکھانے کی ترکیب کی طرف اشارہ ہے۔ وہ قصیدہ یہ ہے:۔

یَا طَالِبًا لِلسِّرِّ فِی التَّغْوِیرِ ۔۔۔ اِسْمَعْ کَلَامَ الصِّدْقِ مِنْ خَبِیْرِ

(پانی سکھانے کی تدبیر و ترکیب کے طلبگار سنو سچا کلام ایک ماہر واقف سے۔)

وَاسْمَعْ لِصِدْقٍ مَقَالَتِیْ وَنَصِیْحَتِیْ ۔۔۔ اِنْ کُنْتَ مِمَّنْ لَا یَرَی بِالزُّوْرِ

(میری سچی بات اور نصیحت کو سنو، اگر تم جھوٹ پر عقیدہ نہیں رکھتے ہو۔)

دَعْ عَنْکَ مَا قَدْ صَنَّفُوْا فِی کُتُبِهِمْ ۔۔۔ مِنْ قَوْلِ بُهْتَانٍ وَلَفْظِ غُرُوْرِ

(لوگوں نے اپنی کتابوں میں جو کچھ بہتان کی بات اور غرور کا کلام لکھا ہے، اس کو چھوڑ دو۔)

فَاِذَا اَرَدْتَ تَغَوُّرَ الْبِئْرِ الَّتِیْ ۔۔۔ حَارَتْ لَهَا الْاَوْهَامُ فِی التَّدْبِیْرِ

(جب کسی کنوئیں کا پانی سکھانا مقصود ہو۔ اور جس کے سکھانے سے عقلیں تدبیر سے عاجز ہو چکی ہوں)

صَوِّرْ کَصُوْرَتِكَ الَّتِیْ اَوْقَفْتَهَا ۔۔۔ وَالرَّأْسُ رَأْسُ الشِّبْلِ فِی التَّقْوِیْرِ

(اپنی ایک تصویر بناؤ مگر اس کا سر شیر کا سا ہو)

وَیَدَاهُ مَاسِکَتَانِ لِلْحَبْلِ الَّذِیْ ۔۔۔ فِی الدَّلْوِ یَنْشُلُ مِنْ قَرَارِ الْبِیْرِ

(تصویر کے ہاتھ ڈول کی رسی تھامے ہوئے ہوں کہ گویا کنوئیں میں سے پانی کھینچا جا رہا ہے۔)

ويصدره هاء كما عاينتها　　　عدد الطلاق إعداد من التكرير

(تصویر کے سینہ پر اعداد طلاق کے برابر حرف (ہا) لکھو اور تکرار سے لکھو)

ويكاد يمشي الطاءات غير مطلسم　　　مشي اللبيب الكيس المتحرير

(تصویر کے قدموں کے بیچ میں (طائیں) ہوں اور ایسا معلوم ہو کہ نہایت عقلمند اور فاضل سنجیدگی سے قدم اٹھا کر چل رہا ہے)

ويكون حول الكل خط دائر　　　تربيعه أولى من التدوير

(اور اس تصویر کے گرد ایک مربع (چوکور) خط کھینچو)

واذبح عليه الطير وأطخه به　　　واعقده عقداً نحو تحرير

(پھر کوئی جانور ذبح کر کے اس تصویر سے تعیز دو۔ اور دھونی دینے کے بعد اس کو موئی دو)

بالسندروس وباللبان وميعة　　　وابسط وأنت بثوب حرير

(دھونی سندروس، لوبان، میعہ سائلہ اور بیرطلی کی دو۔ پھر اس کو ریشمی کپڑا پہنا دو)

[illegible]

(کپڑا سرخ ہو یا پیلا یا نیلا اور سبز یا میلا)

ويشده خيطان صوف أبيض　　　أو أحمر من خالص التخمير

(اور اس پر سفید یا سرخ اون کے ڈورے لپٹے ہوئے ہوں جن میں کوئی ملاوٹ نہ ہو)

والطالع الأسد الذي قد بينوا　　　ويكون بدء الشهر غير منير

(طالع اسد ہو اور شروع ماہ کی تاریخیں ہوں جب کہ پوری رات روشن نہیں ہوتی)

والبدر متصل بسعد عطارد　　　في يوم سبت ساعة التدبير

(چاند کی حالت سعادت عطارد سے متصل ہو اور یہ ہفتہ کا دن ہو۔ اور ساعت ٹھیک ہو)

ہمارا یہاں تک خیال ہے۔ یہ قصیدہ بھی خرافات و لغویات کی ایک مثال ہے جو اس کو چکر میں ڈالتی ہے۔ کیونکہ اس قسم کے چالباز، عیار عجیب عجیب طریقوں سے دنیا کے سامنے نمودار ہوتے ہیں اور لوگوں کے سامنے طرح طرح کے جال پھیلاتے ہیں۔ ان کی نوبت اور جھوٹ یہاں تک پہنچتی ہے کہ وہ مشہور مکانات و مقامات کا ٹھیک پتہ لگا کر ان میں گڑھے کھود لیتے ہیں اور ان کی چند علامات و نشانیاں اپنی جعلی تحریروں میں لکھ لیتے ہیں۔ پھر بے وقوف کا پتہ لگا کر ان کے پاس پہنچتے ہیں اور ان کے سامنے اپنی جعلی تحریرات پیش کرتے ہیں۔ اور ان کو ترغیب دیتے ہیں کہ وہ ان مکانات کو کرایہ پر لے لیں۔ کیونکہ ان میں لا انتہا اور بے اندازہ دولت کا خزانہ ہے۔ اس سلسلہ میں ان سے کچھ رقم طلب کرتے ہیں کہ طلسم توڑنے کے لئے کچھ جڑی بوٹیاں جلائی جائیں اور دھونی رمائی جائے۔ اور جو علامات وہ اپنے ہاتھوں سے وہاں مقرر کر چکے ہیں ان کو اپنی جعلی تحریروں میں لکھا ہوا بتاتے ہیں۔ اس پر ہر ایک حیران و ششدر رہ جاتا ہے اور ایسے چکر میں پھنس جاتا ہے جس کا حل اس کو نہیں سوجھتا۔ اور گڑھا کھودتے وقت یا دھونی رماتے وقت یا کسی جانور کو وہاں ذبح کرتے وقت جو کچھ زبان سے بکتے ہیں وہ سب اپنی خاص خاص اصطلاحات میں اور اپنے مخصوص محاورات میں۔ یہ

سب کچھ ان عیاروں کا ڈھونگ و فریب ہے جو آئے دن کم عقل لوگوں کے ساتھ کھیلتے ہیں۔ ورنہ در حقیقت ان چیزوں کی کوئی اصلیت نہیں۔ خزانوں کا وجود بے شک ہے۔ لیکن شاذ و نادر۔ اور وہ بھی اتفاق سے مل جاتے ہیں۔ یہ نہیں کہ قصداً ارادہ سے وہ دستیاب ہوتے ہوں۔ پھر یہ بھی عام طور سے ہاتھ لگنے والی چیز نہیں کہ دفینوں کے مالک ان کی حفاظت طلسم و جادو کے زور سے کر جائیں۔ تاکہ ان پر لوگ قابو نہ پاسکیں۔ نہ پہلے کبھی ایسا ہوا نہ اب ایسا ہوتا ہے۔ پھر یہ ذرا سوچنے کی بات ہے کہ اگر کسی نے اپنے مال کو گاڑا اور جادو کے منتروں سے اس کو بند کیا۔ تو اس نے گویا اس کے چھپانے کی بہت ہی کوشش کی تو کیا اس سے یہ بھی امید رکھی جا سکتی ہے کہ وہ اپنے خزانہ کی نشان دہی کر گیا ہو۔ اور جو اس کی تلاش میں سرگرداں ہو اس کے لئے چند تحریرات میں علامتیں و نشانیاں بتلا گیا ہو۔ تاکہ اس کا طالب آسانی سے اس کا سراغ لگا سکے۔ یہ عمل نامحالہ اس کے پہلے عمل یعنی اخفا کی ضد ہے اور سراسر مخالف۔ اگر چھپاتا ہے تو بتانا کیوں ہے۔ اگر بتاتا ہے تو چھپاتا کیوں ہے۔ ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ عقلمندوں کے کام چونکہ کسی خاص مقصد اور نفع پر مدار رکھتے ہیں اس لئے اس خزانہ کے مالک نے بھی خزانہ سے یہ غرض دل میں رکھی ہوگی کہ اس سے اس کے بیٹے پوتے۔ اس کے عزیز و اقارب اور اس کے والی وارث اور پس ماندگان فائدہ اٹھائیں۔ یہ نہیں کہ یہ خزانہ ایسا چھپ جائے کہ کسی کو بھی اس کا پتہ نہ لگے۔ اور یہ اسی طرح زمین میں پڑا پڑا مٹی ہو جائے اور ضائع اور تلف ہو جائے۔ یا یہ کہ اس کو وہ آئندہ آنے والی نسلیں پائیں جن کو وہ کچھ بھی نہیں جانتا۔ تو ایسی غرضیں دل میں رکھنا عقل سے بالکل خارج ہے۔

اگر یہاں کوئی یہ سوال اٹھائے کہ خزانے اگر زمین میں مدفون نہیں تو اگلی قوموں کی یہ بے اندازہ دولت و ثروت آخر گئی کہاں؟ تو اس کا حل یوں ذہن نشین کیجئے کہ سونا، چاندی، جواہرات اور مال و متاع یہ سب کانی چیزیں ہیں یا کمائی ہوئی اشیاء۔ یا مثلاً لوہا، تانبا، سیسہ اور دھاتی اشیاء کہ ان کے کام و عمل سے اور آبادی کے گھٹنے بڑھنے سے یہ چیزیں گھٹتی بڑھتی رہتی ہیں۔ اور کم و زیادہ ہوتی رہتی ہیں۔ اور لوگوں کے ہاتھوں میں جو کچھ کمائی آئی ہے وہ ایک دوسرے کے ہاتھوں میں پھرتی رہتی ہے۔ اور اس میں میراث کا سلسلہ بھی چلتا ہے۔ آج اگر دولت ایک ملک میں بٹ رہی ہے تو کل یہ ملک دولت سے خالی ہوا۔ وہی دولت دوسرے ملک میں پہنچی۔ آج اگر ایک سلطنت مال و دولت سے بھرپور ہے اور مالا مال، تو کل وہ تہیدست ہے اور دوسری سلطنت مالدار اور غنی۔ غرض آبادیوں میں یہی انقلابات آئے دن رونما ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً اگر مغرب اور افریقہ میں مال و دولت کی کمی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ بلاد صقالبہ اور افرنج میں بھی اس کا کچھ گھاٹا ہے اور اگر مصر و شام میں دولت کمیاب ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہند و چین میں بھی اس کی کچھ کمی ہے۔ خلاصہ یہ کہ ہماری کمائی کا روپیہ پیسہ ایک جگہ نہیں ٹھہرتا۔ آج کسی کے ہاتھ میں ہے تو کل کسی کے ہاتھ میں۔ آج کون امیر ہے اور کل کون۔ ملکوں کی آبادیاں یہی کھیل کھیلتی رہتی ہیں

پھر اس کے علاوہ معدنیات اور دھاتی اشیاء بھی دیگر موجودات کی طرح تلف و ہلاکی کا شکار رہتی ہیں۔ بلکہ موتی اور جواہر تو سب چیزوں سے زیادہ جلد ہلاکی کا لقمہ بنتے ہیں۔ اسی طرح سونا، چاندی، تانبا، لوہا، سیسہ وغیرہ بھی جلد مٹ مٹا جاتے ہیں۔

اب مصر کے خزانوں کا حال سنیئے کہ وہاں قبطیوں کی سلطنت ہزارہا برس رہ چکی تھی۔ اور اگلی قوموں کی طرح ان کے ہاں بھی یہی رسم چلی آرہی تھی کہ جب وہ اپنے مردوں کو دفن کرتے تو اس کا جو کچھ دھن دولت، سونا چاندی، زر و جواہر

ہوتے وہ سب اس کے ساتھ دفن کر دیتے۔ اب قبطیوں کی سلطنت مٹی اور پارسیوں نے مصر پر قبضہ کیا۔ تو انہوں نے قبریں کھود کھود کر بے اندازہ روپیہ پیسہ نکالا۔ دیکھ لیجئے اہرام مصری سے جو درحقیقت بادشاہوں کی قبریں ہیں، کس قدر دولت نکالی گئی اور نکالی جا رہی ہے۔ پارسیوں کے بعد یونانیوں نے بھی قبروں کی کھدائی سے بہت دولت حاصل کی بلکہ آج تک لوگ ان قبروں کو روپیہ پیسہ کا خزانہ جانتے ہیں۔ اور اکثر و بیشتر ان میں دفینے مل بھی جاتے ہیں۔ قبطی اپنے مردوں کے اعزاز میں مال و دولت کے ساتھ ساتھ سونے چاندی کے برتن اور تابوت بھی رکھ دیا کرتے تھے۔ چنانچہ اسی لالچ میں اہل مصر میں سے بہت سوں نے گورکنی کا پیشہ اختیار کیا۔ اور حکومت کے آخری دور میں جب ان پیشہ وروں پر ٹیکس قائم ہوا تو انہوں نے ٹیکس بھی ادا کیا اور کھدائی کرتے رہے۔ ان کی دیکھا دیکھی بہت سے لالچی بے وقوف اس کی طرف دوڑ پڑے۔ اور حکومت کو ٹیکس کی بڑی بڑی رقمیں ادا کرکے کھدائی کراتے رہے۔ مگر انہوں نے سخت ناکامی کا منہ دیکھا۔ اور سوائے ٹوٹے کے کچھ نہ پایا۔ لہٰذا ایسے حریص بے وقوفوں کو ہمارا پرخلوص مشورہ ہے اور ایک ہمدردانہ نصیحت ہے کہ خدا کے لئے طلب معاش میں سستی و کاہلی سے باز آئیں۔ اور خدا سے پناہ مانگیں جس طرح آنحضرت ؐ نے پناہ مانگی ہے کہ اللہ تعالےٰ ان کو اس شیطانی وسوسہ سے چھٹکارا بخشے۔ اور اس سلسلہ میں جو لغو اور بے اصل حکایتیں وہ سنتے چلے آتے ہیں، ان پہ ہرگز ہرگز کان نہ دھریں۔ وَاللّٰہُ یَرْزُقُ مَنْ یَّشَآءُ بِغَیْرِ حِسَابٍ۔

پانچویں فصل

(جاہ و مرتبہ زیادتیٔ دولت کے لئے فائدہ مند ہے)

یہ ہمارا رات دن کا تجربہ ہے کہ معاش کی تمام راہوں میں صاحب جاہ لوگ ہی دوسروں سے مالداری و دولتمندی میں بیش ہوتے ہیں۔ اس حقیقت کا راز یہ ہے کہ عہدہ دار مالدار کے پیچھے ہمیشہ خوشامدی لوگ لگے رہتے ہیں۔ اور اس کے ہر ضروری و غیر ضروری کام کو مفت بغیر کسی عوض و بدل کے کر جاتے ہیں۔ تاکہ اس کی خوشنودی سے اپنی اپنی غرضیں پوری کریں۔ اس طرح صاحب جاہ کے بہت سے کام مفت نکلتے چلے جاتے ہیں۔ اور اس کی بہت سی رقم بچ جاتی ہے اور یوں اس کی دولت دن دونی رات چوگنی ترقی کرتی ہے۔ اور آناً فاناً وہ چوٹی کے مالداروں میں شمار ہونے لگتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امارت کو بھی معاش کا ایک وسیلہ مانا گیا ہے۔ اب دوسرے رُخ میں اس مالدار کو دیکھئے جو کوئی عہدہ یا جاہ نہیں رکھتا کہ اس کی مالداری اسی قدر بڑھے گی جس قدر اس کا مال ہے یا اس کی کوشش و سعی ہے۔ چنانچہ تجارت پیشہ لوگوں کا یہی حال ہے کہ وہ اپنی پونجی اور جدوجہد کے مطابق روز بروز مالدار بنتے جاتے ہیں۔ بیٹھے بٹھائے مفت ان کا کوئی کام نہیں ہوتا۔ اور کوئی کیوں اور کس لالچ میں کرے۔ عہدہ دار کے عہدہ سے سینکڑوں کام نکلتے ہیں۔ مگر ایک نرے مالدار کے پاس سوائے پیسہ کے اور کیا ہے۔ تو اس کا مفت کام کوئی کیوں کرنے لگا۔ دیکھ لیجئے فقہاء، علماء اور دین کے بزرگ لوگوں کی شہرت ہونے پر جب سب کی عقیدتمندی ان کے ساتھ قائم ہو جاتی ہے، اور مخلوق سمجھ جاتی ہے کہ وہ واقعی اللہ والے ہیں تو ان کے دنیوی کام کاج یوں ہی نکلنے لگتے ہیں۔ ہر ایک مفت ان کی مدد و اعانت کے لئے کمربستہ رہتا ہے۔ تو اس کے نتیجہ میں ان دین کے بزرگوں میں دولتمندی تیزی سے بڑھنے لگتی ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ کام کی قیمت و اجرت ان کو پہنچنے لگتی ہے اور بغیر محنت و مشقت اور روپیہ صرف کئے بغیر جلد مالدار ہو جاتے ہیں۔ شہروں میں بھی ہم کو اس قسم کے بزرگ ملتے ہیں اور

دیہاتوں میں بھی۔ دیہات میں لوگ ان کی طرف سے کاشتکاری اور تجارت کا کام کرتے ہیں۔ اور وہ بزرگ خود گھر میں گوشہ نشین ہو کر بیٹھے رہتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کا مال بڑھتا رہتا ہے، کمائی ترقی کرتی ہے۔ اور بغیر کوشش و مشقت کے ان کا شمار غنیوں میں ہونے لگتا ہے۔ یہاں تک کہ جو لوگ ان کی اچانک مالداری کے راز کو نہیں سمجھ سکتے وہ ان کو دیکھ کر انگشت بدنداں رہ جاتے ہیں کہ آخر بیٹھے بیٹھے یہ غنی کیسے ہو گئے۔ وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی یَرْزُقُ مَنْ یَّشَآءُ بِغَیْرِ حِسَابٍ۔

چھٹی فصل

(عاجزی اور چاپلوسی کرنے والے اکثر دنیوی سعادت و کسب کے مالک ہوتے ہیں)

یہ بات سابق میں پایہ ثبوت کو پہنچی کہ انسان جو کچھ کماتا ہے وہ اس کے عمل کی قیمت ہے۔ اگر انسان کام سے بالکل ہاتھ اٹھا لے تو کمائی سے بھی تہی دست ہو جائے۔ پھر کام جس قدر قدر و منزلت میں اونچا ہوتا ہے۔ اور لوگ اس کے زیادہ حاجتمند ہوتے ہیں۔ اسی قدر اس کی قدر و قیمت بلند ہوتی ہے۔ اور اسی نسبت سے کمائی بڑھتی ہے۔ یہ امر بھی سابق اوراق میں طے پایا کہ مرتبہ و عہدہ حصول مال کا ذریعہ ہے، خود یہ بھی ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ لوگ اس لالچ میں کہ صاحب جاہ سے تقرب حاصل ہو، مفت بغیر کسی عوض و بدلہ کے اس پر سے مصیبت ٹالتے ہیں۔ اور اس کو نفع پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں اور اس میں جانی و مالی قربانی سے دریغ نہیں کرتے۔ مگر ان کا یہ عمل محض ایثار پر مبنی نہیں ہوتا۔ بلکہ اپنے دل میں اچھی بُری اغراض چھپائے ہوتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس کی خوشامد میں اس کے عہدہ و جاہ سے اپنی اغراض میں زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھالیں۔ بہرحال صاحب جاہ کے حق میں ان خوشامدیوں کا یہ ظاہری ایثار سحر کا سا اثر دکھاتا ہے کہ آناً فاناً اس کو مالدار و غنی بنا دیتا ہے۔ اور دیکھتے دیکھتے وہ کیا سے کیا ہو جاتا ہے۔

پھر جاہ بھی انسانوں میں مختلف درجوں میں بٹا ہوا ہے۔ کوئی اونچا ہے اور کوئی نیچا۔ اونچے سے اونچا جاہ و مرتبہ بادشاہ کا ہے جس سے اونچا کوئی انسان نہیں۔ اور نیچے سے نیچا درجہ اس مسکین انسان کا ہے جو نہ ضرر رسانی کے قابل ہے نہ نفع اندوزی کے۔ اس سے نیچا کوئی نہیں۔ اور دونوں درجوں کے بیچ میں مختلف درجے ہیں کہ اللہ تعالٰی اپنی حکمت بالغہ سے جس کو جس درجہ میں چاہتا ہے رکھتا ہے۔ اور انہیں درجات سے انسانوں کا معاشی نظام قائم ہے، ان کی مصلحتیں پوری ہوتی ہیں اور ان کے بقا کی شکل نکلتی ہے۔ کیونکہ نوع انسانی کا وجود آپس میں تعاون و مدد ہی سے برقرار ہے اگر کوئی صورت ایسی تصور کی جائے جس میں آپس کا تعاون نہ مل سکے تو انسان کے بقا کی بھی کوئی صورت نہ نکل سکے گی پھر یہ تعاون بہ زور عمل میں آتا ہے۔ اس میں اختیار یا مرضی کو دخل نہیں۔ کیونکہ بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو نوع انسانی کی مصلحتوں سے ناواقف ہیں۔ تو وہ تعاون سے ہاتھ کھینچتے ہیں۔ لہٰذا ان پر کوئی زور ڈالنے والا ہو کہ وہ مجبوراً تعاون میں حصہ بٹائیں۔ اور انسان کو مٹنے سے بچائیں۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی سبب ہے کہ یہ چیزیں فکر و رویہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ طبعی نہیں کہ ہر شخص ان کے کرنے پر تیار ہو جائے۔ اور ان کو کئے بغیر نہ رہ سکے۔ اسی لئے بعض تعاون سے منہ موڑتے ہیں۔ لہٰذا ضرور کوئی ایسی ہستی ہونی چاہئے جو ان کو باہمی تعاون پر مجبور کرے۔ اور نوع انسانی کو تلف ہونے سے بچائے۔ چنانچہ اسی حقیقت کی طرف اس آیت کریمہ میں اشارہ ہے۔ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّیَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِیًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَیْرٌ مِّمَّا یَجْمَعُوْنَ۔

لہٰذا اس بیان سے یہ بات آشکارا ہوئی کہ جاہ اس قوت و طاقت کا نام ہے جس کے ماتحت ایک انسان اپنے ماتحت

انسانوں میں تصرف کے اختیارات رکھتا ہے۔ کسی چیز کا حکم دیتا ہے، کسی چیز سے روکتا ہے۔ اور سب کو اپنے قہر و غلبہ کے تحت رکھتا ہے۔ اور وہی احکام شرع اور اصول سیاست کے مطابق مخلوق میں عدل گستری کرتا ہے۔ ایک کو دوسرے پر ظلم کرنے سے باز رکھتا ہے۔ بلکہ نفع رسانی پر مجبور کرتا ہے۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ اپنی غرضیں بھی انہیں ماتحتوں سے پوری کرتا ہے لیکن پہلی غرض (بنی نوع انسان کی نفع رسانی) مقصود اصلی ہے۔ اور اصل منشا الٰہی۔ اور دوسری غرض (صاحب جاہ کا ذاتی نفع) مقصود بالعرض۔ جس طرح احکام الٰہی میں بھی تھوڑے بہت شر کی شرکت ضروری ہے۔ کیونکہ دنیا میں کوئی بھلائی بغیر تھوڑی سی برائی کے وجود میں نہیں آتی۔ اور قدر قلیل برائی خیر کثیر کو وجود میں آنے سے نہیں روکتی۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ دنیا میں تھوڑا بہت ظلم ضرور ہونا چاہئے۔ وہ ہوتا ہے۔

خواہ کوئی شہر ہو یا ملک، اس میں ہر اونچے طبقہ کو نیچے طبقہ پر قدرت تصرف حاصل ہوتی ہے۔ اور ماتحت طبقہ کے لوگ اوپر کے طبقہ کے صاحب جاہ سے مدد لیتے ہیں۔ اور صاحب جاہ کا کسب ان کی مدد سے بڑھتا جاتا ہے۔ جس قدر وہ ان سے مدد لیتا ہے اسی قدر اس کے کسب میں اضافہ ہوتا ہے۔ جاہ معاش کے تمام راستوں میں اپنی کارفرمائی دکھاتا ہے اور جتنا کہ صاحب جاہ کا طبقہ درجہ میں بلند ہوتا ہے، اتنے ہی اس کے جاہ کے اثرات و تصرفات وسیع تر ہوتے ہیں۔ اور اسی کی نسبت سے صاحب جاہ کا کسب بڑھتا اور گھٹتا ہے۔ اب جو جاہ سے محروم ہو وہ گو صاحب دولت ہو۔ اس کی دولتمندی اس کے عمل وسعی اور اس کے مال کی مقدار کی نسبت سے گھٹتی بڑھتی ہے۔ جس طرح تجارت، صنعت اور فلاحت پیشہ لوگ کہ جب اپنے اپنے پیشوں کے نفعوں و فائدوں پر گذر بسر کریں اور جاہ نہ رکھتے ہوں تو یہ اکثر و بیشتر فقر و فاقہ سے دوچار رہتے ہیں اور ان کی دولتمندی بہت آہستگی سے بڑھتی ہے۔ اکثر یہ اپنے حالات کا مقابلہ ہی کرتے رہتے ہیں۔ اور کبھی کبھی عیش کا مزہ بھی چکھ لیتے ہیں۔ جب یہ بات ثابت ہوئی کہ جاہ اوپر کے طبقات میں بٹا ہوا ہے۔ اور جاہ سے سعادت وخیر کے دروازے کھلتے ہیں۔ تو سمجھ لیجئے کہ اس کی بخشش اور اس کا فائدہ بھی بڑی نعمت ہوا۔ اور صاحب جاہ بڑا منعم۔ اور وہ اپنے ماتحت طبقات پر اپنی بخشش کے دروازے کھولتا ہے۔ اور اس کے ماتحت اس کے دست نگر ہوتے ہیں۔ تو اب جاہ کا طلبگار ضرور عاجزی وچاپلوسی پر مجبور ہوگا کہ اس کے ذریعہ سے اس کو بھی جاہ نصیب ہو۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو ہمیشہ جاہ کے نیچے دبا رہے، جاہ تک نہ پہنچ سکے۔ اسی لئے ہم کہہ کر آئے ہیں کہ عاجزی وچاپلوسی حصول جاہ کے اسباب ہیں۔ اور جاہ سعادت وکسب کا ذریعہ۔ آپ کو دنیا میں بہت سی مثالیں ملیں گی کہ بہت اہل ثروت و سعادت اسی چاپلوسی سے بڑے بڑے عہدے و مرتبے لے اڑے۔ اور زبردست صاحب جاہ بن بیٹھے۔ انہیں کے مقابلہ میں آپ ایسے لوگوں کو بھی پائیں گے جو اپنی طبیعت میں اکڑ اور تکبر رکھتے ہیں کہ ادھر تو وہ ہمیشہ جاہ سے محروم رہتے ہیں، ادھر ان کی روزی صرف ان کے عمل پر مدار رکھتی ہے۔ اور اکثر فقر و فاقہ کے شکار بنے رہتے ہیں۔

تکبر و گھمنڈ کا پیدا ہونا گو اخلاق ذمیمہ میں شمار ہے لیکن یہ اس وقت پیدا ہوتا ہے کہ انسان کو اپنے کمال کا یقین ہوتا ہے۔ اور اس بات کا کہ لوگ اس کے ہنر کے سخت محتاج ہیں۔ مثلاً ایک متبحر عالم، ایک ماہر کاتب، ایک بلند پایہ شاعر وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح ان لوگوں میں فخر و تکبر پیدا ہو جاتا ہے جن کا نسب عالی ہو۔ مثلاً وہ کسی بادشاہ یا بڑے عالم کی اولاد سے ہوں جب وہ اپنے آباؤ اجداد کے بارے میں سنتے ہیں کہ وہ بڑی عزت و شان کے مالک تھے تو وہ خود بھی اپنے کو عزت دار اور صاحب شان جاننے لگتے ہیں۔ لیکن یہ فخر محض معدوم شی پر ہے جس کی کوئی اصلیت نہیں۔ ان کی بڑھائی ان کے ساتھ ہے اور ان کی

بڑھائی ان کے ساتھ۔ آباء و اجداد کے بڑے ہونے سے ان کی اولادیں خود بڑی نہیں ہو جاتیں۔ جب تک وہ خود فخر و عزت کے کام نہ کریں۔ اسی طرح کا تکبر ان میں بھی دیکھنے میں آتا ہے جو خلافِ معمول حیلہ باز، چالاک، صاحب بصیرت اور صاحب تجربہ ہوتے ہیں۔ وہ بھی "ہمچو من دیگرے نیست" کا نعرہ لگانے لگتے ہیں۔ چنانچہ آپ ان سب قسم کے متکبرین و مفتخرین کو دیکھیں گے کہ وہ کسی صاحبِ جاہ کے سامنے نہیں جھکتے۔ اور اپنے بڑے کے ساتھ کبھی چاپلوسی سے پیش نہیں آتے۔ بلکہ دوسروں کو اپنے سے حقیر جانتے ہیں۔ اور ان کے سامنے عاجزی کرنے سے ناک بھوں چڑھاتے ہیں۔ اور اس عمل کو اپنے لئے کسرِ شان، باعث ذلت و حقارت اور ایک بے وقوفی کی نشانی جانتے ہیں۔ اب جس قدر یہ خود کو لوگوں سے بلند مرتبہ سمجھتے ہیں اسی قدر اونچے ہو کر یہ لوگوں سے برتاؤ کرتے ہیں۔ اگر کوئی ان کو گھٹیا جانے تو اس سے جلنے لگتے ہیں۔ اور اس غم و فکر میں کڑھتے رہتے ہیں۔ اور اس کوشش میں پیہم رہتے ہیں کہ کسی صورت سے ان کی بڑھائی دوسروں پر ثابت ہو جائے۔ دوسری طرف لوگ ان کے اس برتاؤ کو سخت بری نظر سے دیکھتے ہیں۔ کیونکہ انسان کی فطرت میں یہ بات مرکوز ہے کہ وہ بلا وجہ کسی کی بڑھائی اور برتری کو کبھی قبول نہیں کرتا جب تک کہ مرتبہ و جاہ کے سبب وہ قہر و غلبہ کے دباؤ میں نہ آ جائے۔ اور ان متکبرین کے پاس جاہ نہ ہونے کے سبب دباؤ کا ذریعہ کہاں؟ کہ لوگ ان کے سامنے گردن جھکانے پر مجبور ہوں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کو ان سے سخت بیر پڑ جاتا ہے۔ دوسرے یہ صاحب جاہ لوگوں سے فائدہ اٹھانے سے محروم رہتے ہیں۔ اور کبھی ان کو جاہ نصیب نہیں ہوتا۔ نہ کوئی مالی فائدہ پہنچتا ہے۔ جب وہ سب کو حقیر جان کر سب سے الگ تھلگ رہتے ہیں اور کسی کو منہ نہیں لگاتے۔ تو پھر ان کو نفع کس سے پہنچے۔ اسی لئے ان کی معاشی حالت بھی گری ہوئی ہے۔ اور ہمیشہ فقر و فاقہ میں الجھے رہتے ہیں۔ یوں ہی مشہور ہے کہ کاملانِ فن دنیا سے محروم ہوتے ہیں۔ اور رزق کا حصہ ان کو ان کے ہنر میں مل جاتا ہے۔ مگر وہ اپنے ہنر ہی میں مست مگن رہتے ہیں۔ اور سلطنتوں میں انہیں خلق و عادات سے فرقِ مراتب قائم ہوتا ہے۔ اکثر و بیشتر کمینے اور سفلے چاپلوسی اور خوشامد سے بڑے بڑے عہدے لے اڑتے ہیں۔ اور بڑے بڑے شریف اور اہل نسب حیثیت میں گرے رہتے ہیں۔ صورت یہ ہوتی ہے کہ سلطنت جب اپنے عروج پر پہنچ کر زور پکڑ جاتی ہے۔ اور قہر و غلبہ صرف بادشاہ کی ذاتِ واحد میں سما جاتا ہے۔ اور اس کے علاوہ سب محکومیت و ماتحتی کے درجہ میں آ جاتے ہیں۔ تو بادشاہ کے مقابلہ میں ساری رعایا کی حیثیت خادموں و خدمتگاروں کی سی ہوتی ہے۔ اور بادشاہ کی نظر میں چھوٹے بڑے کا فرق اٹھ جاتا ہے جو اس کی خدمت میں حصہ لیتا ہے۔ نیک نصیحت سے اس کا قرب ڈھونڈھتا ہے اس کو عہدوں و مرتبوں سے نوازتا ہے۔ چنانچہ ایسے موقع پر بازاری لوگ بادشاہ سے نزدیکی کے راستے نکالتے ہیں طرح طرح سے اس کی خدمت کر کے اس کی دلجوئی کرتے ہیں۔ اور اس کے ہر حکم کے سامنے سر جھکائے رکھتے ہیں۔ عاجزی و چاپلوسی کا کوئی درجہ نہیں چھوڑتے۔ حتیٰ کہ بادشاہ کے خواص کے سامنے بھی بچھے جاتے ہیں اور اس کے عزیزوں کے بھی غلام بنے رہتے ہیں۔ آخر یہ کہ بازاریوں کو بھی ان حیلوں سے بادشاہ کے ہم جلیسوں میں شمار کر لیا جاتا ہے۔ اور پھر وہ سعادت دنیوی کے مدارج طے کرنے لگتے ہیں اور اہل دولت بن جاتے ہیں۔ اب دوسری طرف حقیقی اولیائے دولت کا رنگ دیکھئے تو وہ کچھ اور ہی ہوتا ہے۔ یہ اپنے پچھلے آباء و اجداد کے کارناموں پر اکڑے بیٹھے ہوتے ہیں جنہوں نے سلطنت کے بدخواہوں کو پیوند خاک بنا کر حکومت کی بنیاد ڈالی تھی۔ لہذا یہ اپنی پچھلی تاریخ یاد کر کر کے بادشاہ کے سامنے ذرا نہیں جھکتے بلکہ برابری کا دم بھرتے ہیں اور خود کو اس کا ہم پلہ جانتے ہیں۔ بادشاہ جب ان کا یہ رنگ ڈھنگ دیکھتا ہے تو ان سے جلنے لگتا ہے اور

ان کو خود سے دور رکھتا ہو۔ اور اپنے انہیں رذیل پروردہ لوگوں کو منہ لگاتا ہے جو ماضی پر نظر نہیں ڈالتے۔ تکبر و غرور کے پاس نہیں پھٹکتے۔ عاجزی، انکساری اور چاپلوسی کو اپنا شیوہ و شعار بنا لیتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انہیں رذیلوں کا مرتبہ دن بدن بڑھتا جاتا ہے۔ بڑے بڑے عہدے حاصل کرتے ہیں۔ اور جب سب لوگ بادشاہ کی نظریں ان کی طرف پھرتی ہوئی دیکھتے ہیں تو ان کے دل بھی انہیں کی طرف پھر جاتے ہیں۔ اور ہر ایک کو انہیں کی خاطر داری منظور ہوتی ہے اِدھر ان رذیلوں کی یہ ناز برداری، اُدھر اولیائے دولت کی یہ گت کہ بادشاہ ان کو اپنے پاس نہیں پھٹکنے دیتا۔ ان کو منہ نہیں لگاتا۔ آخر اسی حال میں سلطنت اپنی عمر ختم کر لیتی ہے۔ وَالتَّوْفِيْقُ بِاللّٰهِ لَا رَبَّ سِوَاهُ۔

ساتویں فصل

(دینی و مذہبی لوگ مثلاً قاضی، مفتی، مدرس، امام، خطیب اور موذن وغیرہ اکثر مالدار نہیں ہوتے۔)

اس کا سبب وہی ہے جو بیان ہوا کہ کسب عمل کی قیمت ہے۔ اور عمل کی قدر و قیمت لوگوں کی ضرورت و حاجت سے گھٹتی بڑھتی رہتی ہے جو کام آبادی کے لئے نہایت ضروری ہوتا ہے اور جس کی طرف عام لوگ سخت حاجتمند و ضرورتمند ہوتے ہیں اس کی قیمت بھی لامحالہ بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ اور اس میں زائد سے زائد پیسے ملتے ہیں۔ اور جس کی طرف عام مخلوق محتاج نہ ہو اس کی قدر و منزلت گھٹی رہتی ہے۔ اور اس کے بدلہ میں بہت کم پیسہ ملتا ہے۔ چنانچہ مذکورہ اہلِ مذہب کے عام لوگ محتاج نہیں۔ ان کی حاجت انہیں کو پڑتی ہے جو ذرا دینداری کی طرف جھکے ہوتے ہیں۔ ان میں مفتیوں اور قاضیوں کی طرف گو اہلِ خصومات کو احتیاج ہوتی ہے مگر وہ بھی مجبوری کی حد تک نہیں پہنچتی۔ نہ سب ہی ان کے محتاج ہوتے ہیں۔ اس لئے ان مذہبی لوگوں سے عام مخلوق بے نیاز ہی رہتی ہے۔ البتہ صاحب السلطنت کے ذمہ چونکہ مصالحِ عام کی دیکھ بھال اور ان کی پوری پوری رعایت ہوتی ہے۔ اس لئے وہ ان کی حاجت کا لحاظ رکھتے ہوئے ان کے لئے کچھ وظیفہ مقرر کر دیتا ہے۔ مگر اس قدر نہیں کہ وہ اہلِ شوکت و صنعت کا مقابلہ اور برابری کر سکیں۔ اس لئے ان بیچاروں کے حصہ میں قدرِ قلیل آتا ہے۔ جس میں یہ مشکل سے گذارہ کر سکتے ہیں۔ ہاں چونکہ ان کا دینی کام باشرف مانا جاتا ہے اس لئے مخلوق کے دل میں ان کی بڑی قدر و منزلت ہوتی اور وہ عزت و وقار کی نگاہ سے ان کو دیکھتے ہیں۔ اور اسی لئے یہ کبھی دنیوی اہلِ جاہ کے سامنے نہیں جھکتے اور ان کے پاس تک نہیں پھٹکتے۔ اگر وہ ایسا کرتے تو نہیں سے کچھ فائدہ پہنچ جاتا۔ مگر وہ چونکہ خود دین کے باشرف کام میں ہر وقت جسم و دماغ سے لگے رہتے ہیں، ان کے پاس اتنا وقت کہاں کہ دنیوی عہدہ داروں کی درباداری کرتے پھریں، اور ان کی دولت پر نظر امید لگائیں۔ اس کے علاوہ وہ اپنے پیشہ کو اس قدر باعزت و احترام جانتے ہیں کہ ان کا نفس اس کو ہرگز گوارا نہیں کرتا کہ وہ دنیا والوں کی خاطر داری و دلجوئی میں کچھ وقت لگائیں اور خود کو اور اپنے پیشہ کو ذلیل کریں۔ لہٰذا انہیں اسباب سے مذہبی لوگوں کی مالی حالت کبھی نہیں سنبھلتی۔ اسی نظریہ پر ایک فاضل سے میری بحث ہو گئی۔ انہوں نے میرے نظریہ سے اتفاق نہیں کیا۔ اتفاق کی بات کہ انہیں دنوں میں مامون رشید کی دیوانی کے حساب کتاب کے کچھ پھٹے پرانے کاغذات میرے ہاتھ لگ گئے جن میں آمد و خرچ کا اندراج تھا اور قاضیوں، اماموں اور موذنوں کی تنخواہ کی مقدار بھی اس میں مذکور تھی۔ میں نے یہی کاغذات فاضل مذکور کو دکھائے آخر انہیں ماننا پڑا کہ واقعی میری تحقیق سو فیصدی حقیقت سے مطابق ہے۔ اور جو کچھ میں کہتا ہوں وہ صحیح ہے۔ وَاللّٰهُ

اَعْلَمُ وَبِهِ التَّوْفِيْق۔

آٹھویں فصل

(کاشتکاری عافیت پسند کمزور حال دیہاتیوں کا پیشہ ہے)

زراعت چونکہ دراصل ایک طبعی پیشہ ہے اور اصلیت میں بسیط، اس لئے خوش حال و تکلف و تعیش کے دلدادہ شہری کبھی اس پر ہاتھ نہیں ڈالتے۔ اور اسی لئے کاشتکاروں پر خواری و بد حالی سوار رہتی ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ آنحضرت نے کسی انصاری کے گھر میں ہل رکھا ہوا دیکھا تو فرمایا کہ جس گھر میں بھی یہ آیا، ذلت و خواری ساتھ ساتھ آئی۔ امام بخاری نے آپ کے اس کلام کی وضاحت یوں کی ہے کہ زراعت کی حد سے زیادہ مشغولیت انسان کو اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے۔ اور ترجمۂ باب ہی میں حدیث کی وضاحت کردی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بیچارہ کسان ہمیشہ بھاری بھاری تاوان بھگتتا اور سہتا رہتا ہے۔ اور بالادست ہستیوں کی سختیاں برداشت کرتا ہے۔ اس سے اس کی خودداری کا جذبہ سوخت ہوجاتا ہے اور وہ ذلت پسند بن جاتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں بھی فرمایا ہے۔ لَاتَقُوْمُ السَّاعَةُ حَتّٰی تَعُوْدَ الزَّکٰوۃُ مَغْرَمًا۔ (یعنی قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک کہ زکوٰۃ تاوان نہ بن جائے) یعنی قیامت آنے سے پہلے ظلم و جور پیشہ، قاہر و جابر بادشاہوں کا زمانہ آئے گا جو حقوق اللہ کو بالکل نظر انداز کردیں گے۔ اور ان کو اپنے لئے ایک بھاری تاوان اور ڈانڈ جانیں گے۔ ان میں ایک زکوٰۃ بھی ہوگی۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ وَبِهِ التَّوْفِيْق۔

نویں فصل

(تجارت کے معنی اور اس کے اقسام و اصناف)

تجارت میں مال بڑھاکر روزی حاصل کی جاتی ہے۔ اور کوئی مال بھی مثلاً آٹا، غلہ، جانور یا کپڑہ وغیرہ سستا خرید کر مہنگا بیچا جاتا ہے۔ اب اصل رقم پر جو زیادتی یا منافع ملے وہ ربح (نفع) کہلاتا ہے۔ نفع حاصل کرنے کے لئے تاجر یا تو مال کو روکے رکھتا ہے اور بازار کا بھاؤ چڑھنے کا انتظار کرتا ہے تاکہ اس کو گراں قیمت پر فروخت کرکے خوب نفع حاصل کرے۔ یا مال کو اپنے شہر میں خرید کر دوسرے کسی شہر میں لے جاتا ہے۔ جہاں وہ زیادہ قیمت اٹھاتا ہے۔ اور اس طرح تاجر کو خوب نفع ملتا ہے۔ اسی لئے بعض لوگوں نے تجارت کی دو ہی جملوں میں خوب تشریح کی ہے۔ اور اس کی حقیقت کو واضح کیا ہے کہ "تجارت نام ہے سستا خریدنے اور مہنگا بیچنے کا"۔ یہ قول بھی ہمارے بیان کی تائید کرتا ہے۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ وَبِهِ التَّوْفِيْق۔

دسویں فصل

(کس قسم کے لوگوں کو تجارت کا پیشہ اختیار کرنا چاہئے اور کن کو اس سے اجتناب و احتراز واجب ہے)

سابق فصل میں بیان ہوا کہ تجارت نام ہے مال کی خرید و فروخت کرکے مال کو بڑھانے کا۔ گویا سستے داموں پر ایک چیز خرید کر اپنے ہی شہر کے بازار میں بھاؤ چڑھنے پر دے ڈالنا۔ یا دوسرے شہر میں لے جاکر گراں قیمت پر اس کو بیچنا اور نفع حاصل کرنا تجارت کہلاتا ہے۔ یا ایک تیسری صورت یہ کہ ایک چیز کو ادھار پر گراں قیمت میں بیچنا۔ اب ان طریقوں سے

جو نفع ملتا ہے وہ بہت تھوڑا ہوتا ہے۔ لیکن اگر اصل مال بہت ہے تو یہ نفع بھی بہت ہوگا۔ کیونکہ بہت سی چیزوں سے تھوڑی تھوڑی چیز بھی اگر ملے تو وہ بہت ہوتی ہے۔ پھر تجارت میں مال کی الٹ پھیر و خرید و فروخت میں بائع و مشتری ہر دو سے معاملہ پڑتا ہے۔ بائع سے چیز خریدنے کا، اور مشتری سے قیمت وصول کرنے کا۔ اور دیانت کے صاف لوگ آج کل دنیا میں بہت ہی کم ہیں۔ اس لئے ہر رخ میں دھوکہ دھڑی کا احتمال لگا رہتا ہے۔ اگر بائع چال کھیل گیا تو مال گھٹ گیا اور تاجر غریب مال کی خریداری میں ٹھگا گیا۔ اور اگر مشتری قیمت کی ادائیگی میں عیاری کر گیا تو نفع سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ مثلاً یہ کہ مشتری نے قیمت کی ادائیگی میں ٹال مٹول کی۔ اور اس میں مدت گذار دی تو مال بڑھنا رک گیا۔ کیونکہ مال کی الٹ پھیری سے تو مال بڑھتا ہے۔ جب قیمت ہی وصول نہ ہوگی یا دیر سے وصول ہوگی تو نئے مال کی کیا خاک خریداری ہوگی۔ جب نئے مال کی خریداری رکی تو نفع بند ہوا۔ یا مشتری نے قیمت سے صاف انکار کر دیا تو اصل پونجی بھی گئی۔ یہ صورت اس وقت وقوع پذیر ہوتی ہے کہ قرض کی لکھت پڑت نہ ہو۔ اور اس پر کوئی گواہ نہ ہوں۔ رہے سلطنت کے حاکم تو وہ ان جھگڑے ٹنٹوں میں زیادہ مفید نہیں ہوتے۔ کیونکہ وہ تو ظاہر پر فیصلہ دیتے ہیں۔ حقیقت کی ان کو کیا خبر لہذا ان الجھنوں میں تاجر غریب سخت تنگ حالات سے دوچار ہوتا ہے۔ یا تو بہت ہی دقت سے وہ نفع حاصل کرتا ہے یا دقت اٹھانے پر بھی نفع نہیں ملتا۔ بلکہ معاملہ برابر سرابر رہتا ہے کہ صرف اصل رقم ہاتھ آتی ہے۔ یا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نفع تو نفع اصل مال و اصل رقم سے بھی اس کو ہاتھ دھولینا پڑتا ہے۔ (اب اگر تاجر اتفاق سے جنگ جو، حساب دان اور حکام رس واقع ہوا ہے۔ تو وہ اپنی ان صفتوں کی بدولت نقصان سے بچ جائے گا۔ اور تجارت میں سر پکڑ کر کبھی نہ روئے گا۔ یا وہ خود صاحب جاہ ہو جس کے خوف سے بائع و مشتری دھوکہ بازی نہ کر سکیں۔ یا اگر معاملہ حکام تک پہنچے تو وہ بھی اس کے اثر سے اسی کے حق میں فیصلہ کریں۔ گویا بخوشی یا بجبر لوگ اس کے ساتھ کوئی چال نہ کھیل سکیں۔ تو ایسی صورتوں میں اس کی تجارت سرسبز رہے گی اور نفع بخش ہوگی۔ اور جو مسکین نہ جرأت و ہمت ہی رکھتا ہو نہ عہدہ و مرتبہ کا دباؤ تو اس کو تو چاہئے کہ کبھی بھول کر بھی تجارت میں ہاتھ نہ ڈالے۔ ورنہ اپنے مال کو یونہی کھو بیٹھے گا۔ اور لوگوں کا لقمہ بن جائے گا۔ اور پھر اس کی داد و فریاد بھی کوئی نہیں سنے گا۔ کیونکہ نیچے طبقہ میں لوگوں کے مال کو یوں ہی ہڑپ کر لینے کی حرص و لالچ ہوتی ہے اگر حکومت کا ڈنڈا ان کے سر پر نہ ہو تو لوگوں کے مالوں کو ذرا سے میں ہڑپ کر جائیں۔ اور کسی کو بھی نہ بخشیں۔ وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ ذُوْ فَضْلٍ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ۔

گیارھویں فصل

(تاجروں کے اخلاق شرفاء اور ملوک کے اخلاق سے گرے ہوئے ہوتے ہیں)

تاجر خرید و فروخت کے بکھیڑوں میں پھنس کر بڑی تکلیف و کوفت جھیلتے ہیں۔ اور پھر تنگ نظری و کم ظرفی ان میں پیدا ہو جاتی ہے جو مروت کے بالکل خلاف ہے۔ اور ملوک و شرفا کے لئے معیوب۔ اور اگر رذیل طبقہ کے لوگوں کے مانند ان کے اخلاق اور گرتے ہیں تو بات بات پر جھگڑا کرنے، دھوکہ دینے، غلط بیانی سے کام لینے، اشیاء کی قیمتوں پر لینے دینے میں جھوٹی قسمیں کھانے کی عادت ان میں پیدا ہو جاتی ہے۔ تو پھر تو ان کا شمار صحیح معنی میں رذیل طبقہ میں ہونے لگتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل ریاست تجارت کے پیشہ سے پہلو تہی کرتے ہیں کہ اس سے ان کے اخلاق پر بٹہ لگتا ہے ہمارا یہ مطلب

نہیں کہ سب ہی تاجر ایسے اخلاق رکھتے ہیں۔ بلکہ بعض ایسے بھی تاجر ہوتے ہیں جن کا دامن ان تمام اخلاقی برائیوں سے پاک ہوتا ہے۔ مگر ایسے تاجر بہت نادر و کمیاب ہیں۔ وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ۔

بارھویں فصل

(تاجروں کا مال کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا)

ہوشیار و تجربہ کار تاجر وہی مالِ تجارت باہر لے جاتے ہیں جس کی سب کو حاجت ہوتی ہے۔ امیر بھی اس کے محتاج ہوتے ہیں اور فقیر بھی۔ بادشاہ بھی اس کے ضرور تمند ہوتے ہیں اور عام بازاری بھی۔ کیونکہ ایسے مال کی نکاسی بہت ہوتی ہے اور جس مال کی ضرورت بعض کو ہو، بعض کو نہیں تو اس کے بکنے میں بعض وقت رخنہ پڑ جاتا ہے۔ اگر اس خاص طبقہ نے کسی مصلحت سے خریداری سے انکار کیا تو نفع تو گیا، اصل پونجی کا سنبھالنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ہوشیار تاجر باہر درمیانی قسم کی چیزیں لے جاتے ہیں۔ اگر صرف بڑھیا چیزیں لے جائیں تو ان کے خریدار محض اہلِ دولت ہو سکتے ہیں۔ اور وہ چونکہ کم تعداد میں ہوتے ہیں۔ اس لئے خطرہ ہوتا ہے کہ وہ خریدیں بھی اور نہ بھی خریدیں۔ عام مخلوق تو درمیانی قسم کے مال پر گرتی ہے۔ اس لئے اس کا بازار مشکل سے ٹھنڈا ہوتا ہے۔ بلکہ اکثر و بیشتر اس کی خریداری ہو جاتی ہے۔ دانا تاجروں کا یہ بھی عمل ہوتا ہے کہ مالِ تجارت ایسے شہروں میں لے جاتے ہیں جن کے راستوں میں خطرات پیش آتے ہیں یا دور دراز مسافت پر وہ واقع ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں وہاں مال کم پہنچنے کی وجہ سے اور لوگوں کے زیادہ ضرور تمند ہونے کے سبب مال کی نکاسی لازمی سی ہوتی ہے۔ اور بہت اونچے داموں میں نکلتا ہے۔ اور تاجر کو بہت نفع دے جاتا ہے یہ مانا ہوا اصول ہے کہ جب کوئی چیز کمیاب ہوتی ہے اور اس کی حاجت لوگوں کو زائد تو اس کے دام چڑھ جاتے ہیں اور بہت گراں قیمت پر ملا کرتی ہے۔ اس کے خلاف اگر تاجر کسی قریب کے شہر میں کوئی مال لے جائے تو چونکہ اکثر و بیشتر تاجر وہاں قرب کی وجہ سے مال لے لے کر پہنچا کرتے ہیں۔ مال کا بھاؤ گرا ہوا ہوتا ہے۔ اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ ہمارے ہاں جو تاجر مال سوڈان سے لاتے ہیں تو وہ بہت مالدار اور اہل دولت ہوتے ہیں۔ کیونکہ اول تو سوڈان دور دراز مسافت پر ٹھہرا پھر راستے ہیں لق و دق جنگل پڑتے ہیں۔ جن میں لٹ جانے کا بھی ڈر اور پیاسے مرنے کا بھی خوف۔ پانی دور دور تک نہیں ملتا۔ اگر ملتا ہے تو خاص خاص مقامات پر۔ جن کا پتہ خاص خاص ہی مسافروں کو ہوتا ہے۔ اب کم ہی تاجر ایسے ہوتے ہیں جو ان تمام خطرات کو سر کر کے وہاں سے مال لائیں۔ اور جو ان خطرات کو برداشت کر لیتے ہیں وہ نہال اور مالا مال ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے ہمارے ہاں سوڈان کا مال بہت گراں بکتا ہے۔ اور اس کا بھاؤ ہمیشہ چڑھا رہتا ہے۔ یہی حال اس مال کا ہے جو ہمارے ہاں سے سوڈان میں جاتا ہے کہ وہ بہت قیمت اٹھاتا ہے اور گراں بکتا ہے۔ لہٰذا اس طرح مال کے اِدھر اُدھر لے جانے سے تاجروں کی پونجی بڑھ جاتی ہے۔ اور بہت جلد وہ مالدار اور غنی ہو جاتے ہیں۔ یہی حال ان مسافروں کا ہے جو ہمارے شہروں سے نکل کر دور دراز مسافت طے کر کے مشرق پہنچتے ہیں کہ وہ بھی خوب کما لاتے ہیں اور جو کم ہمتی سے ایک ہی ملک میں گھومتے پھرتے رہتے ہیں اور دور جانے کا حوصلہ نہیں رکھتے، ان کو فائدہ ہمیشہ کم ملتا ہے۔ اور نفع بہت کم ان کے ہاتھ آتا ہے۔ وَاللّٰہُ ھُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّۃِ الْمَتِیْنُ۔

تیرھویں فصل

(مال کو مہنگائی کے لالچ میں بھرے رکھنا)

اہلِ بصیرت و تجربہ لوگوں میں یہ بات مشہور ہے کہ غلہ کو اس لالچ میں روکے رکھنا کہ مہنگا ہونے پر نکالا جائے منحوس و نامبارک ہے۔ اور نتیجہ میں بجائے فائدہ کے ٹوٹا پڑتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ لوگ اپنی خوراک حاصل کرنے کے لئے سخت مجبور ہیں۔ اور اس راہ میں زیادہ سے زیادہ قیمت ادا کرنے سے بھی منہ نہیں موڑتے۔ لیکن چیز کی ضرورت سے زیادہ رقم ادا کرنے پر ان کے دل میں سخت دکھ و ملال پیدا ہوتا ہے۔ اور وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ گویا ان سے رقم مفت لے لی گئی۔ اور اس درد و دکھ کا وبال اس گراں فروش بے درد انسان پر پڑتا ہے جو ان کی احتیاج سے ناجائز فائدہ اٹھاتا ہے اور ان کو مفت لوٹ لیتا ہے۔ اور غالباً یہی وجہ ہے کہ شریعتِ اسلام نے اس طریق تجارت کو ناجائز طریقہ سے لوگوں کا مال کھانا بتایا ہے۔ ایسے تاجر دراصل مفت خور شمار ہوتے ہیں۔ کیونکہ حالات کی تنگی میں لوگوں کو دوگنی چوگنی قیمت پر مال بیچنا اور لوگوں کا مجبوراً با دلِ ناخواستہ اس کو خریدنا گویا ایسا ہے کہ گراں فروش تاجر نے لوگوں کی رقم مفت ہی بغیر کسی بدل کے اینٹھ لی اور چھین لی۔ اس کے علاوہ دوسری کھانے پینے کی چیزوں کی خریداری کی طرف چونکہ لوگ مجبور نہیں ہوتے بلکہ اپنی خوشی و خواہش سے خریدتے ہیں۔ کسی مجبوری کے ماتحت نہیں۔ اس لئے ان چیزوں کی خریداری کے بعد ان کے دل میں دکھ نہیں پیدا ہوتا کہ اس کا وبال تاجر پر پڑے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ سخت گرانی کے وقت غلہ کو سونے کے بھاؤ بیچنا لوگوں کے صبر کو سمیٹنا ہے اور لوگوں کی ہائے کو لینا ہے۔ جو گراں فروش تاجر کے نفع کو تلف کر ڈالتی ہے اور اس کو اجاڑ دیتی ہے۔

اسی سلسلہ میں مجھے ایک ظرافت آمیز حکایت یاد آگئی جو ہمارے شیخ ابو عبداللہ ابلی نے سنائی تھی۔ وہ کہتے ہیں کہ سلطان ابی سعید کے عہد میں میں فقیہ ابو الحسن ملیلی کے پاس گیا۔ اور سلطان کی طرف سے ان سے یہ پوچھا گیا تھا کہ آپ اپنے وظیفہ کے لئے کونسا مد پسند کرتے ہیں۔ آپ نے ذرا دیر سوچ کر فرمایا کہ شراب کے ٹیکس میں سے۔ تمام حاضرین اس جواب پر ہنس پڑے۔ اور آپ سے پوچھنے لگے کہ حضرت اس کا کیا راز ہے۔ آپ نے فرمایا کہ جب سلطنت کے تمام محاصل و ٹیکس حرام ٹھہرے تو میں نے وظیفہ کے لئے وہ مد پسند کیا جس میں رقم صرف کرنے سے دل نہیں دکھتا۔ کیونکہ شراب خریدنے والا شراب پر اپنا پیسہ خوشی خوشی صرف کرتا ہے۔ اور صرف کر کے کبھی نہیں پچھتاتا نہ ملال کرتا ہے۔ دراصل یہ ایک عجیب راز ہے جو قابلِ غور ہے۔ وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی یَعْلَمُ مَا تُکِنُّ الصُّدُوْرُ۔

چودھویں فصل

(اشیاء کی ارزانی اہلِ حرفہ کے لئے مضر ہے)

یہ بات واضح ہو چکی کہ صنعت و تجارت ہی کسب و معاش کے وہ راستے ہیں جن سے انسان اپنا پیٹ پالتا ہے۔ اور گذر بسر کرتا ہے۔ اور تجارت یہ ہے کہ مال و اسباب کو خرید کر بازار دکھانا اور زیادہ قیمت پر بیچ کر نفع حاصل کرنا اور اسی کو اپنا ذریعۂ معاش بنانا۔ تجارت پیشہ لوگ اسی طرح اپنی روزی کماتے ہیں آپ جب کھانے پہننے یا اور ضرورت

کی چیزیں بازار میں ارزاں ہو جاتی ہیں تو تاجروں کو مال تجارت میں نفع ملنا بند ہو جاتا ہے۔ بازار ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔ اور وہ اپنا دھندہ چھوڑ کر ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہتے ہیں۔ بلکہ ان کی اصل پونجی ختم ہونے لگتی ہے۔ اس طریقہ سے نہ صرف تجارت پیشہ بے بیشی ہے بلکہ صنعت و حرفت پیشہ لوگوں کے کاموں میں بھی سخت رخنہ پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر غلہ کو لے لیجئے کہ جب غلہ کا بھاؤ ایک عرصہ تک گرا رہتا ہے تو غلہ کی پیداوار کے سلسلہ میں جس قدر حرفت پیشہ لوگ کام کرتے ہیں مثلاً کسان و کاشتکار وغیرہ، سب کا کام ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔ نفع نہ ملنے کی وجہ سے سب اپنے کام سے ہاتھ کھینچنے لگتے ہیں۔ تاجروں کا مال بڑھنا بند ہو جاتا ہے یا بہت کم بڑھتا ہے جس سے ان کی گذر نہیں چلتی۔ ناچار اصل پونجی کھانے لگتے ہیں۔ ان کی حالت زار ہو جاتی ہے کہ روٹیوں تک کو محتاج ہو جاتے ہیں۔ فقر و فاقہ کی زندگی گذارنے لگتے ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ اور پیشہ ور بھی اثر لیتے ہیں۔ اور ان کے کام کاج بھی سرد پڑ جاتے ہیں۔ مثلاً آٹا پیسنے والے یا باورچی وغیرہ کہ ان کے دھندے بھی رکنے لگتے ہیں۔ بلکہ فوج کی حالت بھی گرنے لگتی ہے۔ اگر فوج کی تنخواہ گاؤں کی آمدنی سے ملتی ہے۔ آمدنی کم ہونے کی وجہ سے سپاہیوں کی گذر نہیں ہوتی اور ان کی حالت زار ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر مثلاً شکر و شہد کا بھاؤ عرصہ تک گرا رہے تو جو پیشہ ور اس سلسلہ میں کام کرتے ہیں سب تباہ حال ہو جاتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جو چیز مدت تک سستی رہتی ہے اس کے سلسلہ میں جس قدر پیشہ ور ہوتے ہیں سب نقصان بھگتتے ہیں اور سب مفلوک الحال ہو جاتے ہیں۔ اور یہ کیفیت ارزانی ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، گرانی میں بھی پیشہ وروں پر بربادی و تباہ حالی آتی ہے۔ لوگوں کو خوشحالی اسی وقت نصیب ہوتی ہے کہ اشیاء کا بھاؤ درمیانہ ہو۔ نہ بہت گراں ہو نہ بہت ارزاں۔ اشیاء کا بازار گرم ہو۔ البتہ فروختنی اشیاء میں غلہ کی ارزانی اچھی سمجھی جاتی ہے۔ کیونکہ کیا امیر کیا غریب، سب ہی اس کے سخت حاجتمند ہیں۔ اور عام لوگ اسی سے زندہ ہیں۔ یہ غلہ ہی ایک ایسی چیز ہے جس کی ارزانی تجارت کے تباہ ہونے پر بھی اچھی مانی گئی ہے۔ وَاللّٰہُ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّۃِ الْمَتِیْنُ۔

پندرہویں فصل

(تاجروں کے اخلاق رؤساء سے گھٹیا اور مروّت سے دور ہوتے ہیں)

یہ معلوم ہوا کہ تاجر خرید و فروخت کے بکھیڑوں میں الجھ کر فائدہ و نفع کی طلب میں مختلف الاخلاق والعادات لوگوں سے مل جل کر جھگڑالو و جنگ جو بن جاتا ہے۔ اس کے مزاج میں کھرا پن اور اکھڑ پن آجاتا ہے۔ اور مروّت، رواداری اور نیک خلقی سے وہ محروم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ انسان سے جیسے افعال و اعمال سرزد ہوتے ہیں، اسی قسم کے آثار اس کے نفس پر مرتب ہوتے جاتے ہیں۔ اگر اس کے کام بھلے ہیں تو اس کی عادتیں بھی بھلی اور پیاری ہوتی ہیں۔ اور اگر کام بد ہیں تو اس کی خصلتیں بھی بد و بری ہوتی ہیں۔ جب اس طرح کی بری خصلتیں تاجر کی طبیعت میں راسخ و پائیدار ہو جاتی ہیں تو وہ طبیعت ثانیہ بن کر اچھی خصلتوں کو گھٹا دیتی ہیں یا مٹا ڈالتی ہیں۔ پھر تاجر جس حیثیت کا ہوتا ہے ویسے ہی اس کے اخلاق ہو جاتے ہیں اگر وہ ادنیٰ طبقہ کا ہے۔ چالاک، عیار، چالباز اور دروغ گو لوگوں سے معاملات رکھتا ہے تو اس کے اخلاق بہت دنی و رذیل ہوں گے۔ دغابازی اس پر غالب ہوگی۔ اور مروّت سے اس کو دور کی نسبت بھی نہیں ہوگی۔ اور اگر تاجر اعلیٰ طبقہ سے تعلق رکھتا ہے۔ تب بھی اس کی عادتیں اچھی نہیں نکمی ہو کر رہتی ہیں۔ اب ان میں جو تاجر صاحب جاہ ہوں تو ان کا جاہ

ان برائیوں سے ایک حد تک ڈھال بن جاتا ہے۔ اور ان کو اخلاق میں زیادہ نہیں گرنے دیتا۔ مگر ایسے تاجروں کا وجود بہت ہی کم ہے۔ اس کی صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ مثلاً کسی کو اچانک بہت مال مل جائے اور وہ تجارت شروع کر دے۔ یا میراث میں مالِ کثیر پالے۔ اور خود بڑا بن کر بڑوں سے میل جول رکھنے لگے۔ اور بڑوں کی طرح نیک اخلاق میں شہرت پکڑ جائے تو پھر خود تجارت کے پیشہ میں نہ پڑے بلکہ وکلا اور کارندوں پر اس کو چھوڑ دے تو ایسی صورت میں حکام بھی اس کے حق میں انصاف سے کام لیں گے۔ کیونکہ اس کے احسانات اور اخلاق کریمانہ کا وہ رات دن مشاہدہ کریں گے۔ ایسا تاجر واقعی مروت میں پختہ اور جھگڑے ٹنٹے سے دور رہے گا۔ ہاں وکلا کے ساتھ بیٹھنے اٹھنے اور میل جول رکھنے سے ممکن ہے اس میں بھی کچھ ذلیل و حقیر عادتیں پیدا ہو جائیں مگر ان کا اثر ظاہر نہیں ہوگا۔ اور کھلم کھلا وہ نظروں کے سامنے نہیں آئیں گی۔ وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ۔

سولہویں فصل

(صنعتوں کے لئے معلم لابدی ہے)

ایک عملی فکری چیز میں ملکہ و مہارت پیدا کر لینے کا نام صنعت ہے۔ اور جو کام عملی یعنی جسمانی و محسوس ہے، اس میں مہارت و ملکہ کام کو بار بار اور پے در پے کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ ایک کام کو مسلسل کرنے سے جو صفت طبیعت میں راسخ ہو جاتی ہے، بس اسی کو ہم ملکہ کہتے ہیں۔ عملی جسمانی کاموں میں جس قدر مہارت دیکھنے دکھانے سے ہوتی ہے سننے سنانے سے نہیں ہوتی۔ اور ساتھ ہی جتنا اچھا بتانے والا ہوگا اور جتنی زیادہ سیکھنے والے میں استعداد ہوگی اتنا ہی صنعت میں زیادہ کمال حاصل ہوگا۔ حاصلِ کلام یہ کہ صنعت بغیر سیکھے نہیں آتی۔

پھر صنعت دو قسم کی ہوتی ہے ایک بسیط دوسری مرکب۔ بسیط وہ ہے جو انسان کی ضروری اشیاء سے تعلق رکھے۔ اور مرکب وہ جس کا تعلق غیر ضروری اور زائد از ضرورت اشیاء سے ہو۔ انسان پہلے صنعت بسیط کو سیکھتا ہے کیونکہ اول تو وہ بسیط ٹھہری، دوسرے اس کا تعلق ضروریاتِ انسان سے ہوا، اسی لئے اسی کی تعلیم و تعلم کا سلسلہ پہلے چلتا ہی مگر صنعتِ مرکب کے لحاظ سے یہ ناقص و ادھوری ہوتی ہے۔ پھر فکرِ انسانی اس میں کام کر کے اس کے اصناف و اقسام نکالتی ہے اور اس کو مرکب کی شکل میں لا کر درجۂ کمال تک پہنچاتی ہے۔ مگر صنعتِ بسیط اپنے تکمیلی مراحل میں ایک مدت لے لیتی ہے۔ اور عرصہ میں جا کر کہیں تکمیل کا جامہ پہنتی ہے۔ ظاہر ہے اشیاء یک بیک وجود میں نہیں آیا کرتیں۔ بلکہ رفتہ رفتہ عدم سے وجود کی طرف قدم بڑھاتی ہیں۔ اور صنعتوں کی رفتار اپنے تکمیلی مدارج میں اور بھی دھیمی ہوتی ہے۔ اسی لئے یہ ترقی تک پہنچنے میں ایک عرصہ لے لیتی ہیں۔ اسی حقیقت کے ماتحت چھوٹے چھوٹے شہروں میں صنعتیں بساطت کے درجہ میں ہوتی اور ناقص و ادھوری ہوتی ہیں۔ اب جیسے جیسے آبادی بڑھتی ہے، شہریت ترقی کرتی ہے ویسے ہی ان کی نئی نئی اقسام نکلتی ہیں۔ اور ہر صنعت میں باریکیاں پیدا ہوتی جاتی ہیں۔

بساطت و ترکیب کے علاوہ صنعت کی اور جہات سے بھی تقسیم ہوتی ہے۔ مثلاً ایک وہ صنعت جو انسان کے معاشی امور میں اپنی کارفرمائی دکھلائے۔ خواہ وہ ضروری ہوں یا غیر ضروری۔ مثلاً جولاہگری، نجاری، لوہار پنا، قصائی پنا وغیرہ۔ دوسری وہ جو علوم و فکری صنائع سے تعلق رکھتی ہے۔ مثلاً کتابت، جلد سازی، موسیقی، شعر و شاعری اور تعلیم وغیرہ۔ تیسری وہ

صنعت جس کا تعلق سیاست سے ہے مثلاً سپاہ گری وغیرہ۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔

سترہویں فصل

(حضریت و شہریت بڑھنے پر صنعتیں بھی کمال تک پہنچتی ہیں۔)

صورت یہ ہوتی ہے کہ جب تک شہر آبادی سے بھرپور نہ ہو جائے اور شہریت و حضریت چاروں طرف اپنا پورا رنگ نہ جمالے، اس وقت تک لوگ اپنی معاشی ضروریات میں ہی اُلجھے رہتے ہیں۔ یعنی ان کو صرف غذا حاصل کرنے کی فکر دامنگیر ہوتی ہے۔ مثلاً غلہ کی پیداوار کی طرف ان کی تمامتر توجہ مبذول ہوتی ہے۔ پھر جب شہر میں تمدن کا دورہ دورہ ہوتا ہے، ہر قسم کے کام کاج کی کثرت ہوتی ہے اور لوگ اپنی معاشی ضروریات سے بے فکر ہوتے ہیں۔ تو پھر ان کی توجہ غیر ضروری وکمالی اشیاء کی طرف ہٹتی ہے۔ علاوہ ازیں صنائع وعلوم انسان کی اس فکر کی پیداوار ہیں جس سے وہ حیوان سے ممتاز ہوتا ہے۔ اور غذا کا حاصل کرنا چونکہ انسان کی حیوانیت کا تقاضا ہے جس کو انسانیت پر تقدم زمانی حاصل ہے اس لئے غذا کو بھی انسان کی فکری صنائع وعلوم پر تقدم زمانی حاصل ہوگا۔ شہر آبادی میں جس قدر ترقی کرتا ہے اسی قدر صنعتوں میں باریکیاں نکلتی ہیں ان کی اقسام در اقسام نکلتی جاتی ہیں۔ کیونکہ لوگ تمدن کی وجہ سے تکلف پسند بنتے ہیں۔ اور ان کی تکلف پسندی لامحالہ صنعتوں کی ترقی و فروغ کا باعث ہوتی ہے۔ اور جس شہر کی آبادی تھوڑی ہو اور محض ایک دیہاتی شکل کی ہو تو اس میں محض صنائع بسیطہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ جن کا تعلق صرف معاش سے ہے۔ مثلاً وہاں بڑھئی، لوہار، درزی، جولاہے، قصائی ملتے ہیں۔ مگر ان صنعت گروں کی صنعتیں ابھی سادی شکل میں ہوتی ہیں جن سے صرف ضروریات حل ہو سکتی ہیں ان پر جدت و ندرت کا رنگ وروغن نہیں چڑھتا۔ اب جب شہر کی آبادی گنجان ہو جاتی ہے اور لوگوں کو ہر چیز میں کمال کی تلاش ہوتی ہے تو ان میں صنعتیں بھی رنگارنگ نمونہ کی ایجاد ہوتی ہیں۔ اور جو پہلے سے رائج ہوتی ہیں وہ تکمیل کے درجہ تک پہنچتی ہیں۔ کیونکہ لوگوں کی خوش حالی وتعیش پسندی، لامحالہ صنعتوں پر گہرا اثر ڈالتی ہے۔ پرانی صنعتوں کو کمال تک پہنچاتی ہے۔ اور بتقاضائے طلب نئی نئی اور ایجاد کرتی ہے۔ مثلاً قصائی، چمڑہ و کپڑہ رنگنے والے وغیرہ ملنے لگتے ہیں۔ آبادی جب اور بھی زیادہ بڑھتی ہے تو صنعت میں صنعت اور کاریگری میں کاریگری نکلتی چلی آتی ہے۔ اور شہری ان نئی نئی اقسام صنعت سے خوب خوب کھاتے کماتے ہیں۔ اور بیش از بیش نفع لوٹتے ہیں۔ مثلاً کوئی عطار ہوتا ہے اور کوئی ٹھٹھیرا، کوئی حمامی بنتا ہے اور کوئی باورچی، کوئی موم بتی بیچتا لیتا ہے اور کوئی ہریسہ۔ کسی کو ناچ گانا سکھانے کا شوق لگتا ہے اور کسی کو طبلہ بجانے کا۔ بعض کتابت کو اپنا پیشہ بناتے ہیں اور بعض جلد سازی کو۔ غرض یہ سب خوش حالی کے دھندے ہیں جن میں فکر انسانی کام کرتی ہے۔ چنانچہ مصر کی شہریت جب معراجِ ترقی پر پہنچی تو وہاں اب ایسے لوگ بھی ملا کرتے ہیں جو پرندوں کو بولیاں سکھاتے ہیں۔ اور جانوروں کو ایسا سدھاتے ہیں کہ دیکھنے والوں کی عقلیں دنگ رہ جاتی ہیں۔ شکاری پرندوں کو تعلیم دے کر ہوا میں نچاتے ہیں اور ہوا ہی میں ڈوروں پر چلاتے ہیں۔ حیوانوں اور پتھروں کو اٹھواتے ہیں۔ غرض ایسے ایسے ان کے کرتب دیکھنے میں آتے ہیں جن کا اہلِ مغرب کو خیال وگمان بھی نہیں۔ اس کا سبب صرف یہی ہے کہ مغرب ابھی آبادی و تمدن میں مصر و قاہرہ کی ہمسری نہیں کر سکتا۔

اٹھارہویں فصل

(شہروں میں تمدن جس قدر راسخ و دیر پا اور پرانا ہوتا ہے اسی قدر وہاں صنعتیں بھی دیرپا و مستحکم ہوتی ہیں)

اس کا سبب یہی ہے کہ صنعتیں کثرتِ آبادی کی پیداوار ہیں۔ اور جب وہ ایک عرصہ دراز تک کسی متمدن شہر میں رائج رہتی ہیں سالہا سال اور مدتِ مدید تک لوگوں میں اُن کا چلن رہتا ہے تو وہ ایک مستحکم و مضبوط اور ناقابلِ زوال رسم و رواج میں شامل ہو جاتی ہیں۔ اور پھر مشکل سے مٹتی ہیں۔ چنانچہ تاریخ شاہد ہے کہ گنجان آباد شہروں کی آبادی جب گھٹی اور وہ اجڑنے لگے تو ان میں تمدنی صنعتیں مٹتے مٹتے بھی اس قدر باقی رہ گئیں کہ نئے آباد متمدن شہر ان کی برابری نہ کر سکے۔ اس کا سبب یہی تھا کہ اجڑنے والے شہر میں صنعتیں قریب زمانہ سے رائج نہیں تھیں کہ جلد مٹ جائیں۔ بلکہ صدیوں سے رواج پذیر تھیں اور مضبوط جڑ پکڑ گئی تھیں۔ بخلاف نئے متمدن شہر کے کہ اس میں قریب ہی زمانہ سے صنعتیں رواج پذیر ہوئیں تو کہاں یہ اور کہاں وہ۔ دور کہاں جائیے ہم اپنے زمانہ میں اندلس ہی کو دیکھیں کہ اس میں اب تک گو اس کی آبادی پہلے سے بہت گھٹ گئی ہے۔ متمدن شہر کی سی تمام صنعتیں پائی جاتی ہیں۔ اور وہ مٹانے سے نہیں مٹ رہیں۔ وہاں اب بھی بہترین معمار، ماہر ترین باورچی، کامل گویا اور ناچنے والا آپ کو ملے گا۔ وہاں کے محلات، بہترین فرش و فروش سے آراستہ و پیراستہ عمارتیں نہایت ترتیب و قرینہ سے بنی ہوئیں۔ کھانے پینے اور برتنے کے برتن ایک سے ایک بڑھیا اور اعلیٰ دعاتوں کے۔ ولیموں اور براتوں کی تقریبیں دیکھنے کے قابل۔ غرض اس قسم کے تمام رسم و رواج کے طور طریقے اس شان و شوکت و آب و تاب سے وہاں اب بھی جاری ہیں جن کا آج کا کوئی متمدن شہر مشکل ہی سے مقابلہ کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ یہاں سلسلہ وار سلطنت ہائے (امویہ و قوط (گاتھ) میں حتیٰ کہ دورِ طوائف الملوکی تک) تمدن کا دور دورہ رہا ہے جو آج کسی بھی ملک میں نہیں دکھتا۔ البتہ عراق، شام اور مصر میں بھی صنعتوں کا ایسا ہی قیام رہا۔ اور مدتوں یہ صنعت و حرفت کا مرکز بنے رہے۔ اور اب بھی خیال ہے کہ جب تک ان کی آبادی بالکل ختم نہ ہو جائے وہاں کی صنعت نہیں مٹ سکتی۔ تونس کی مثال بھی آپ کے سامنے موجود ہے کہ اس میں بھی سلطنت ہائے صنہاجہ و موحدین میں شہریت و تمدن کے ساتھ ساتھ صنعتوں کا بھی بڑا زور رہا گو اندلس سے تو مبلغ صنعت و حرفت میں گرا رہا، لیکن پھر بھی وہاں صنعت کا بڑا چرچا تھا۔ کچھ تو یوں کہ مصر وہاں سے قریب تھا۔ مسافر ہر سال مصر جایا کرتے اور مصر میں رہ کر وہاں کی عادات و خصائل اور وہاں کی صنعتیں جو دلپسند معلوم ہوتیں سیکھ لیتے۔ پھر اپنے وطن میں آکر ان کو رائج کرتے۔ اس طرح مصر و تونس صنعت و تمدن میں ایک دوسرے کی نظیر و مثیل ہو گئے۔ اور کچھ اس طرح کہ ساتویں صدی میں مسلمان جب اندلس سے جلاوطن ہوئے تو وہ تونس ہی میں آکر بسے تو وہاں سے تمدن بھی اپنے ہمراہ لائے۔ اور یوں اندلس کا تمدن تونس میں بھی پھیل گیا۔ گو اب تونس کی آبادی بہت کم ہو گئی ہے لیکن وہاں کے تمدن نے اب تک اپنا رنگ نہیں بدلا۔ قیروان، مراکش اور قلعہ ابن حماد کا بھی یہی حال ہے کہ اگرچہ وہ بربادی کے کنارہ پر ہیں لیکن پرانی صنعت و حرفت اور تمدن و تہذیب کے خال خال اثرات وہاں اب بھی یوں کے توں موجود نظر آتے ہیں جو گزشتہ تاریخ کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ وَاللّٰہُ الْخَلَّاقُ الْعَلِیْمُ۔

انیسویں فصل

(صنعتوں کی ملک میں جب طلب و مانگ ہوتی ہے تو وہ زیادہ بھی ہوتی ہیں اور ان پر جدت و ندرت کا رنگ بھی چڑھتا ہے)

ظاہر ہے کہ انسان کسی کام کو مفت بغیر کسی معاوضہ کے نہیں کیا کرتا۔ کیونکہ کام ہی اس کا ذریعۂ کسب و معاش ہے اور زندگی بھر میں وہی ایک چیز ہے جس سے وہ اپنی گذر بسر کرتا ہے۔ اگر کام مفت ہی کرنے لگے تو اس کی زندگی کی شکل کیسے نکلے۔ اسی حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے کسی صنعت کی جب شہر یا ملک میں مانگ و طلب ہوتی ہے، اور وہ بازار میں، قدر و منزلت کی نظر سے دیکھی جاتی ہے تو وہ ایک مالِ تجارت کے مانند ہوتی ہے جس کا بازار گرم ہو اور وہ فروخت کے لئے ہر وقت پیش کیا جا سکتا ہو۔ لوگ ایسی صنعت کے سیکھنے کے لئے بڑی رغبت دکھاتے ہیں تاکہ اس کو ذریعۂ معاش بنائیں۔ اور جب کسی صنعت کی ملک و شہر میں طلب ہی نہ ہو، بازار میں اس کو کوئی وقعت نہ دی جاتی ہو تو کوئی بھی اس کے سیکھنے کے لئے قدم نہیں بڑھائے گا۔ اور نظر پھیر کر کبھی اس کی طرف نہیں دیکھے گا۔ اسی بنا پر حضرت علی رض کا یہ مقولہ مشہور ہے کہ ہر شخص کی قیمت اس کا وہ عمل ہے جس کو وہ بحسن وخوبی انجام دے سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی وضاحت یوں کی جا سکتی ہے کہ صنعت ہی انسان کی یا اس کے عمل کی قیمت ہے جو اس کا ذریعۂ معاش ہے۔

یہاں ایک حقیقت اور بھی ہے۔ وہ یہ کہ سلطنت کی نظر سے صنعت کی قیمت و قدر گھٹتی و بڑھتی ہے۔ جس صنعت کو سلطنت نوازے پھر اس کے حسن وخوبی کو کیا پوچھے۔ بازار بھی اسی سے رونق پکڑتا ہے اور ہر شخص کی نظر میں وہی جچتی ہے۔ اور سلطنت جس صنعت پر نظرِ استحسان نہ ڈالے اور اہل شہر اس کو پسند کریں تو اس کی وہ قدر و منزلت نہیں ہوتی۔ کیونکہ سلطنت ایک بڑے بازار کی مانند ہے جس میں ہر چھوٹی بڑی چیز کھپ جاتی ہے۔ جس چیز کا چلن سلطنت کے بازار میں ہو، اسی سے عام لوگوں کی ضرورت وابستہ ہوتی ہے۔ عام لوگ اگر کسی صنعت کو پسند بھی کریں تو اس کی مانگ عام نہیں ہوتی۔ اور بازار بھی اس کو زیادہ نہیں تھولتا۔ وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی قَادِرٌ عَلٰی مَا یَشَاءُ۔

بیسویں فصل

(شہر جب اجڑنے لگتے ہیں تو وہاں کی صنعتیں بھی کم ہونے لگتی ہیں)

یہ اس طرح سے کہ صنعتیں اپنا رنگ اس وقت پکڑتی ہیں جب ان کی مانگ و طلب ہوتی ہے۔ اور جب شہر کی حالت زار ہوتی ہے اور اس کی زندگی جوانی کے دور کو ختم کرکے بڑھاپے میں قدم رکھتی ہے، اور اس کے بسنے والے کم ہو جاتے ہیں تو لامحالہ وہاں کا تکلف و تعیش بھی فرار ہوتا ہے۔ اور لوگ اپنی محض اصلی ضروریات پر بس کرتے ہیں۔ جب یہ صورت ہوتی ہے تو صنعتوں کو زوال ہوتا ہے۔ اس لئے کہ صنعتوں کا ملک کے تکلف و تعیش سے چولی دامن کا ساتھ ہے کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے۔ ظاہر ہے کہ جب صاحبِ صنعت کا پیٹ اپنی صنعت سے نہیں بھرے گا تو وہ اس کو چھوڑ بھاگے گا، اور دوسرے کسی پیشہ کو اختیار کرے گا۔ اگر ایسا نہ کرے تو اس کو اپنی موت نظر آئے گی۔ تو صنعتیں ایک ایک کرکے رسم و رواج سے نکلتی چلی جائیں گی۔ اور سب فنا کے گھاٹ لگیں گی۔ چنانچہ بڑے بڑے شہروں پر جب ویرانی چھاتی ہے تو وہاں نہ کوئی نقاش ملتا ہے نہ زرگر، نہ کوئی کاتب ملتا ہے نہ خوش نویس۔ غرض تمدن کی ساری صنعتیں یک قلم

صفحۂ ہستی سے مٹ جاتی ہیں۔

اکیسویں فصل

(عرب صنعتوں سے سب سے زائد دور ہوتے ہیں)

اس کا سبب یہ ہے کہ عرب ٹھیٹھ بدو ہیں۔ شہریت وحضریت سے نا آشنا اور صنعت وحرفت سے نابلد۔ ان کے مقابلہ میں عجم کو دیکھئے کہ مثلاً اہلِ مشرق اور وہ نصرانی قومیں جو بحرِ روم کے کنارہ کنارہ آباد ہیں، تمدن وتہذیب ان کا اوڑھنا بچھونا ہے اور بدویت سے وہ ناواقف ہیں۔ یہاں تک کہ ان کے ہاں اونٹ ہی نہیں ملتا جو عرب کو ریگستانوں میں کھینچ لے گیا اور ان کو خانہ بدوش بنادیا۔ نہ عجم کے ہاں چراگاہیں ملتی ہیں اور نہ اونٹ کے پلنے بڑھنے کے لئے ریتلے میدان۔ اسی طرح اہلِ بدویت کی خصوصیات ولوازم کو یہ تہذیب وتمدن میں پلنے بڑھنے والے ان کو کیا جانیں اور ان سے کیا واقف۔ اسی وجہ سے عرب کی بستیوں میں اور ان کے فتح کئے ہوئے مقامات میں صنعت وحرفت کا چرچا بہت ہی کم رہا۔ اور ادھر بلادِ عجم چین، ہند، ترکستان وفرنگستان کو دیکھئے تو وہاں صنعت وحرفت کا بڑا زور شور بلکہ دوسری قومیں وہاں سے سیکھ سیکھ کر جاتی ہیں اور اپنے ملکوں میں ان کو رواج دیتی ہیں۔ مغرب کی بربر قوم کا حال بھی عرب جیسا ہے کہ وہ بھی چونکہ نرے بدو ہیں اور ٹھیٹھ دیہاتی، اور وہ بھی آج سے نہیں صدیوں سے۔ اس لئے وہاں بھی صنعتوں کا پتہ نہیں۔ اسی لئے ان کے ملک میں شہر بہت ہی کم ہیں۔ ان کے ہاں لے دے کر اگر کوئی صنعت ہے تو وہ اون اور کھال کی، کہ اون کی بنائی اور چمڑہ کی رنگائی وہاں اچھی ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کے ملک کی کل کائنات یہی دو چیزیں ہیں جن کے سب محتاج ہیں اور ملک میں ان کی زبردست مانگ۔ البتہ مشرق میں پارسی، نبط، قبط، بنی اسرائیل، یونانی اور رومی قدیم قوموں کے عہد سے لے کر آج تک حضریت وشہریت کا چرچا ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ہر قسم کی صنعت ملک میں رائج ہے۔ اور دیرپا ہونے کی وجہ سے یہ صنعتیں ان کے ہاں ایسی جڑ پکڑ گئی تھیں کہ ملک اجڑتے اجڑ گیا مگر صنعتیں اب تک پوری نہ مٹ سکیں۔ رہے یمن، بحرین، عمان وجزیرہ تو یہ گو عرب ہی کے ملک ہیں مگر چونکہ عاد، ثمود، عمالقہ، حمیر، تبابعہ اور اذواء متمدن قومیں ہزاروں برس وہاں بسی ہیں۔ ملک ان کی بدولت تہذیب وتمدن کا گہوارہ بنا رہا، اور صنعت وحرفت کی ایک قسم کی نمائش گاہ۔ اس لئے ان کی سلطنتیں مٹنے پر بھی صنعتیں وہاں سے نہیں مٹنے پائیں اور اب تک جدت، وندرت کی شکل میں موجود ہیں۔ اور وہاں کی کڑھائی اور ریشم کی بنائی تو اب تک مشہور چلی آرہی ہے۔ وَاللّٰهُ وَارِثُ الْاَرْضِ وَمَنْ عَلَيْهَا۔

بائیسویں فصل

(جس کو ایک صنعت میں مہارت حاصل ہو جائے تو وہ مشکل ہی سے دوسری صنعت میں مہارت حاصل کرتا ہے)

مثلاً اگر کوئی درزی اپنے پیشہ میں ایسی مہارت پیدا کرلے کہ اس کا کام اس کی طبیعت میں رچ جائے تو اب وہ ماہر بڑھئی یا معمار نہیں ہو سکتا۔ اس کا راز دراصل یہ ہے کہ ملکہ ومہارت نفس کی ایک صفت ہے یا اس کا ایک رنگ ہے جو کام کرتے کرتے اس پر چڑھ جاتا ہے۔ اب جس طرح دو صفتیں بیک وقت نفس کو لاحق نہیں ہو سکتیں اور دو رنگ کسی چیز پر بیک وقت نہیں چڑھ سکتے، اسی طرح دو قسم کے پیشوں میں مہارت بیک وقت ایک شخص کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ فطرۃً

ہر نفس میں صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے کہ وہ کسی بھی پیشہ میں ملکہ حاصل کرے۔ اور جب اس کو کسی ایک میں مہارت حاصل ہو گئی تو دوسرے کسی پیشہ کے لئے اس میں ملکہ و مہارت کی استعداد کمزور پڑ جاتی ہے۔ ہمارا آئے دن کا تجربہ اس کا شاہد ہے۔ ایک ماہر صنّاع دوسری صنعت پر اگر ہاتھ ڈالے گا تو مہارت کے درجہ تک مشکل سے پہنچے گا۔ اگر اس نے مہارت حاصل بھی کر لی تو وہ اس درجہ کی ہرگز نہ ہو گی جس درجہ کی اس کو پہلی صنعت میں حاصل تھی۔ یہی اصول فکری کاموں میں بھی کارفرما ہے۔ ایک علم میں کسی کی مہارت حاصل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اب وہ کسی دوسرے علم میں اسی درجہ کی مہارت حاصل نہیں کر سکتا۔ یہ اسی لئے کہ جب نفس ایک صفت کا گہرا رنگ پکڑ گیا تو دوسری کسی صفت کا رنگ اس پر کس طرح چڑھے۔ اور اگر چڑھا تو گہرا نہیں ہو سکتا۔ جس کو ہم مہارت کے نام سے تعبیر کریں۔ وَالتَّوْفِيْقُ بِاللهِ لَا رَبَّ سِوَاهُ۔

تئیسویں فصل

(بڑی بڑی صنعتیں)

یوں تو دنیا میں جس طرح انسانوں کے کام بے شمار ہیں، اسی طرح صنعتیں بھی اَن گنت۔ مگر ان میں بعض ضروری ہیں جن کے بغیر انسان کو چارہ نہیں۔ اور ساتھ ساتھ شریف بھی سمجھی جاتی ہیں۔ اور بعض ان کے خلاف۔ ہم صرف ضروری شریف صنعتیں زیرِ بیان لاتے ہیں۔ باقی کو نظر انداز کرتے ہیں۔ کاشتکاری، معماری، خیاطی، نجاری، جولاہگری وغیرہ ضروری صنعتیں ہیں۔ اور مثلاً دایہ گری، منشی گیری، موسیقی، اور طبابت وغیرہ شریف پیشے شمار ہوتے ہیں۔ ان میں دایہ گری کی آبادی میں اشد ضرورت ہے۔ کیونکہ اسی پر بچوں کی زندگی کا دارومدار ہے۔ اور ان کی اچھی صحت کا قرار۔ بچوں اور ان کی ماؤں کے حالات سے اس میں بحث ہوتی ہے۔ اور انہیں کے بارے میں اصلاحات و ہدایات پر یہ فن مشتمل ہے۔ پیشۂ طبابت کا تعلق انسان کی صحت و مرض سے ہے۔ اس میں صحتِ انسانی کے ذرائع اور دفعِ مرض کی تدابیر عمل میں لائی جاتی ہیں۔ غرض اس میں بدنِ انسانی ہی موضوعِ بحث بنتا ہے۔ اور کتابت و وراقی کی صنعتیں کئی پہلو سے نہایت اہمیت رکھتی ہیں۔ یہی انسان کی حاجات و اغراض کو بھول چوک سے بچاتی ہیں۔ اس کے دلی ارادوں و خیالات کو غائب انسانوں تک پہنچاتی ہیں افکارِ انسانی کی بیش قدر تحقیقات و نتائج اور قابلِ قدر علمی ذخیرے کتابی شکل میں محفوظ رکھنے کا ذریعہ بنتی ہیں۔ رہی صنعتِ موسیقی، تو وہ آوازوں کو کانوں کے لئے قابلِ قبول بناتی ہے۔ آواز کے حسن و جمال کو بڑھاتی ہے، اور اس پر چار چاند لگاتی ہے۔ ان میں پچھلے تین حرفے بادشاہوں کی مجلسوں اور خلوتوں میں باریابی کا ذریعہ و سبب بنتے ہیں۔ کیونکہ بادشاہوں کی نظر میں ان کی بڑی قدر ہوتی ہے۔ اسی لئے ان کو دیگر حرفوں پر شرف و برتری حاصل ہے۔ اور دوسرے ان کے لحاظ سے گھٹیا و کمتر خیال کئے جاتے ہیں۔ پھر ان سب صنعتوں و حرفوں کی قدر و منزلت بھی حالات و واقعاتِ زمانہ سے بڑھتی اور گھٹتی رہتی ہے۔ وَاللهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔

چوبیسویں فصل

صنعت فلاحت

اس صنعت کی بدولت غذا ملتی ہے اور غلہ دستیاب ہوتا ہے زمین پھاڑی جاتی ہے اناج بویا جاتا ہے۔ کھیتی کی دیکھ بھال اور نگہداشت کی جاتی ہے۔ اس میں پانی سینچا جاتا ہے اور کھیتی کے اپنی مراد کو پہنچنے کے زمانہ تک ہر طرح کی حفاظت کی جاتی ہے۔ پھر جب یہ اپنی مراد کو پہنچتی ہے تو اس کی کٹائی ہوتی ہے۔ کھلیان میں لاکر غلہ کو بھوسہ سے صاف کیا جاتا ہے۔ غرض یہیں تمام مشاغل واموں سے یہ صنعت عبارت ہے۔ اس صنعت کو دراصل تمام دیگر صنعتوں پر فوقیت و تقدم و قبل ہے۔ کیونکہ اس سے وہ غذا دستیاب ہوتی ہے جس سے انسان کی حیات قائم ہے۔ اور اسی لئے یہ بادیوں کا پیشہ ہے اور انہیں کی یہ خاص صنعت۔ اور بدویت کو چونکہ حضریت پر تقدم حاصل ہے۔ اسی لئے بدویت کے پیشہ و صنعت کو بھی دیگر صنعتوں پر تقدم نصیب ہوگا کہ از منہ حضریت ہیں۔ واللہ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی مُقِیْمُ الْعِبَادِ فِیْمَا اَرَادَ۔

پچیسویں فصل

(صنعت تعمیر)

یہ صنعت حضریت کا پہلا زینہ ہے۔ اور شہریت کی تمام صنعتوں میں اس کا نام سر ورق پر ہے۔ اس صنعت کی روشنی میں مکانات و رہائش گاہیں تعمیر ہوتی ہیں تاکہ شہروں میں بسنے والے انسان ان میں اپنی رہائش کا ٹھکانہ بنائیں۔ اور ان میں رہ کر امن میں۔ انسان کی فطرت ہے کہ جب وہ اپنے حالات کے نتائج پر نظر ڈالتا ہے تو سب سے پہلے یہ سوچتا ہے کہ وہ خود کو گرمی و سردی کے نقصانات سے کس طرح بچائے۔ اس مقصد کے لئے وہ چھت و دیواروں سے ڈھکا ہوا محفوظ گھر بنانے کی ترکیب نکالتا ہے جو اس کو موسم کے خطرات سے امن و حفاظت میں رکھے۔ پھر انسان اپنی اس صنعت میں مختلف العمل ہے۔ دوسری اقلیم سے لے کر ساتویں اقلیم تک آپ مکانات کی ساخت و نوعیت میں عجیب رنگا رنگی ملاحظہ کریں گے۔ مگر دیہاتوں کے بھولے بھالے بدو شہر کے مکانات و محلات کا خیال و گمان بھی دماغ میں نہیں لا سکتے۔ کیونکہ ان کو فن تعمیر سے مس تک نہیں ہوتی۔ اسی لیے وہ غاروں، کھووں اور زمین کے بھٹوں میں رہتے ہیں۔

پھر انسان جمعیت و جتھے کی شکل میں الگ الگ زمین کے حصوں میں رہتے بستے ہیں جن بستیوں کو ہم شہروں کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ مختلف بستیوں کے باشندے چونکہ آپس میں شناسائی و تعارف نہیں رکھتے۔ اور آپس میں ایک دوسرے کے حملوں سے خائف رہتے ہیں، اس لئے تقریباً ہر شہر کے آس پاس تحفظی تدابیر عمل میں لائی جاتی ہیں۔ کبھی شہر کے گرد اگر دپانی بھر دیا جاتا ہے تاکہ کوئی غنیم حملہ آور نہ ہو سکے اور کبھی ساتھ ساتھ شہر کے گرد مضبوط و سنگین فصیل و شہر پناہ بھی کھینچ دی جاتی ہے کہ دشمن شہر کے اندر داخل نہ ہو سکے۔ پھر یہ بستی اور شہر اپنا ایک حاکم، امیر، یا رئیس و بادشاہ بھی رکھتا ہے جو ایک کو دوسرے پر ظلم و تعدی کرنے سے روکتا ہے۔ اور اگر ظلم و تعدی ہو جائے تو سیاست سے کام لیتا ہے اور تعزیراتی احکام جاری کرتا ہے۔ اب جیسا بڑا یا چھوٹا خوش حال یا تنگ حال شہر ہوتا ہے اسی نسبت سے اس کے حاکم کا نام پڑتا ہے۔ اور اس کے دیگر حالات ہوتے ہیں۔ اگر بہت بڑا شہر ہے تو اس پر ایک بادشاہ ہے۔ اگر درمیانی بستی ہے تو اس پر ایک چھوٹے چھوٹے

کا امیر و حاکم حکمرانی کرتا ہے۔ اور اگر بستی بہت چھوٹی ہے تو اس میں قبیلہ کا ایک مکھیا اور سردار اپنے فرمان چلاتا ہے۔ اسی نسبت سے ان حاکموں کے اختیارات بھی وسیع تر یا تنگ تر ہوتے ہیں پھر ایک ہی شہر میں لوگوں کے لحاظ سے مکانات کی حیثیات بھی مختلف ہوتی ہیں۔ بعض اپنی رہائش کے لئے بڑے بڑے محلات و کوٹھیاں بنواتے ہیں جن میں کئی کئی کمرے متعدد کوٹھریاں اور شاندار بالا خانے ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کی اولادیں اور اہل و عیال بھی زیادہ ہوتے ہیں۔ اور نوکر چاکر اور ملنے جلنے والے بھی زائد۔ ان کے محلات کی دیواریں چونے پتھر کی ہوتی ہیں اور ان کو عجیب عجیب رنگ آمیزی اور بیل بوٹوں سے آراستہ کر کے رشک جنت بنایا جاتا ہے۔ اسی طرح ان کے ہاں غلہ و جنس رکھنے کے لئے کوٹھے، کوٹھریاں اور بخاریاں بھی بنی ہوتی ہیں۔ اور اگر صاحب مکان امراء و رؤسا میں سے ہے اور اس کے خدم و حشم بھی زائد ہیں بلکہ کچھ فوج بھی رکھتا ہے تو اس کا مکان باہر سے ایک چاردیواری سے گھرا ہوتا ہے۔ جس میں رہائش کے لئے متعدد کمرے و کوٹھریاں بنی ہوتی ہیں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ گھوڑوں وغیرہ کے لئے اصطبل بھی ہوتا ہے۔ غرض مکان کی حالت و رنگ روپ سے مالک مکان کی شان جھلکتی ہے اور اس کی حیثیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اور بعض ایسے اشخاص ہوتے ہیں جو محض اپنی اور اپنی اولاد کی رہائش و آسائش کا لحاظ رکھتے ہوئے مکان بنواتے ہیں اور زائد از ضرورت کوئی حصہ نہیں بناتے۔ کیونکہ ان کی حیثیت چھوٹی ہوتی ہے اور اقتصادی حالت گری ہوئی۔ اس لئے یہ محض اپنی گذر بسر کا خیال رکھتے ہیں آگے قدم نہیں بڑھاتے۔ پھر ان ہر دو قسم اشخاص کے مابین بھی مختلف حیثیات کے لوگ ہوتے ہیں۔ اور انہیں کی نسبت سے ان کے مکانات میں فرق آتا جاتا ہے۔

بڑے بڑے سلاطین و بادشاہ جب کسی شہر کو بڑے تزک و احتشام سے بساتے ہیں۔ اور شاندار عمارتیں اس میں کھڑی کرتے ہیں اور عجیب عجیب وضع قطع اور پائیدار و پختہ کوٹھیاں تعمیر کراتے ہیں تو فن تعمیر کو بہت ترقی ملتی ہے۔ اور اس صنعت کو ترقی کی معراج نصیب ہوتی ہے۔ اقلیم رابع میں جو معتدل شمار ہوتی ہے یا اس کے متصل مقامات میں فن تعمیر کو بڑا فروغ حاصل ہے۔ اور اقالیم منحرفہ میں یہ صنعت گویا ناپید ہے۔ وہاں لوگ اپنی رہائش کے لئے بانس و مٹی کے حاطے کھینچ لیتے ہیں لیکن کے علاوہ معمار و کاریگر بھی ایک قابلیت کے نہیں ہوتے۔ بعض نہایت ماہر اور اپنے کام میں طاق ہوتے ہیں۔ اور بعض معمولی کام جاننے والے اور مٹی گارے کا کام کرنے والے۔ کچھ مکانات چونے پتھر سے تیار کئے جاتے ہیں جن کی دیواریں پلاسٹر وغیرہ سے ایسی صفائی سے جوڑی جاتی ہیں کہ دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ اور کچھ مٹی اور لکڑی کے تختوں سے۔ اور اپنی اپنی عادات کے مطابق مکانات کا طول و عرض رکھتے ہیں۔

بنیاد نہایت پختگی و مضبوطی سے اٹھاتے ہیں۔ ایک ایک چیز کو چونے مٹی سے جوڑتے جاتے ہیں اور سرخی سے سن ملاتے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ بیچ میں کہیں درز یا فاصلہ نظر نہیں آتا۔ دیواریں کھڑی کرتے وقت ان کو بھی خمیر کردہ چونے سے نہایت صفائی و مہارت سے اٹھاتے ہیں۔ اور ان کو پلاسٹر سے آب و تاب دیتے ہیں۔ چھت ڈالنے میں بھی بڑی کاریگری سے کام لیتے ہیں۔ اور اس کو بڑے بڑے شہتیروں سے پاٹتے ہیں اور اس پر چونا بچھاتے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ اس کو بہت صفائی کے ساتھ تکمیل تک پہنچاتے ہیں۔ جب نفس مکانیت کی تکمیل ہوتی ہے تو اب زیبائش و آرائش کی طرف توجہ کرتے ہیں اور مکان کو باغ و بہار بناتے ہیں۔ کبھی دیواروں پر خوبصورت پتھروں، اینٹوں اور سیپیوں سے مینا کاری و پچہ کاری کا کام کرتے ہیں اور گھر کو گل گلزار کر دیتے ہیں۔ اور کبھی پانی کی حوضیں بناتے ہیں اور ان میں فوارے قائم کرتے ہیں۔ اور رہائش گاہ کو نمونۂ جنت بناتے ہیں۔ چھوٹی چھوٹی نہروں کا پانی نہایت خوشنمائی و صفائی سے بہتا نظر آتا

اور ایک دلربا منظر آنکھوں کے سامنے پیش کرتا ہے۔ اور کبھی ایک گلدستہ کی شکل میں پانی ہوا میں اڑتا دکھائی دیتا ہے اور ایک دلفریب سماں پیدا کرتا ہے۔ اب شہر کی آبادی جس قدر بڑھتی ہے اسی قدر ماہر معمار زیادہ ملتے ہیں اور ان کی بہتات و کثرت ہوتی ہے۔

بسا اوقات حکام فنِ تعمیر کے ماہرین کو شہر کی دیکھ بھال کے لئے مقرر کرتے ہیں۔ کیونکہ جب آبادی بڑھتی ہے اور گنجان ہوتی ہے تو شہری آپس میں جھگڑتے ہیں۔ مکانات کے بالائی و زیریں حصوں میں ایک دوسرے سے الجھتے ہیں یا اپنے پڑوسی سے اس بنا پر لڑتا ہے کہ اس کے گھر کے پانی سے اس کے مکان کی دیواروں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے اس لئے اس کو چاہیے کہ اپنے حق کے اندر پانی بہائے۔ ایک راستوں اور موریوں کا قصہ قضیہ لے کر کھڑا ہوتا ہے اور اس کو ایک جھگڑا کی شکل دیتا ہے۔ کوئی اپنی یا پڑوسی کی دیوار کی اونچ نیچ کا معاملہ لے کر پڑوسی سے گتھ جاتا ہے۔ اور کوئی کسی دیوار کے گر جانے کا خطرہ سامنے لا کر حکومت سے اس کے گرا دینے کا مطالبہ کرتا ہے۔ کبھی دو شریک تقسیم گھر یا کسی میدان کے بارے میں الجھ پڑتے ہیں۔ اور اس میں حکومت کی دست اندازی کی ضرورت پیش آتی ہے۔ تاکہ گھر میں فساد بھی نہ پیدا ہو اور ایک جگہ بغیر منفعت کے چھوٹی بھی نہ رہے۔ اب لامحالہ ان امور کو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو فنِ تعمیر میں مہارت رکھتا ہو، عمارات و مکان کے حالات و خصوصیات سے خوب شناسائی و واقفیت رکھتا ہو۔ وہ ہر چیز کو ناپ تول کر، اس کی جانچ پڑتال کر کے دیواروں کی استقامت و جھکاؤ کا لحاظ کر کے، مکانات کی وضع قطع اور ان کے نفع نقصان کو دیکھ دکھا کر، موریوں و نالیوں کے پانی کے بہاؤ کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کہ ان کا پانی نہ مکانات کو نقصان پہنچائے نہ دیواروں کو، وہ اس بارے میں صحیح فیصلہ دے سکے۔ اسی لئے حکام واقف کار لوگوں کو اس قسم کی ذمہ داری سپرد کرتے ہیں۔

ہم سابق اوراق میں یہ بھی بیان کر کے آئے ہیں کہ فنِ تعمیر کا عروج و تنزل سلطنتوں کی قوت و ضعف پر موقوف ہے حضریت جس قدر ترقی کرتی جاتی ہے صنعتوں کو اسی قدر فروغ ملتا ہے۔ سلطنت جب بدویت کے دور سے گزر رہی ہوتی ہے تو تعمیرات میں غیر ملکوں سے مدد لیتی ہے۔ اسی لئے عبدالملک نے جب مسجدِ مدینہ، مسجد بیت المقدس و مسجدِ شام کی مرمت و تعمیر کا ارادہ کیا تو بادشاہِ قسطنطنیہ سے ماہر معمار طلب کئے۔ چنانچہ وہاں سے ماہر معمار آئے اور کام حسبِ منشا ہوا۔

فنِ تعمیر کے ماہر کو علمِ ہندسہ سے بھی کافی واقفیت رکھنی پڑتی ہے۔ مثلاً یہ کہ شاقول وغیرہ سے دیواروں کو برابر کرتا ہے۔ زمین کی بلندی و پستی کو جانچ کر پانی کے بہاؤ کا اندازہ لگاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ غرض علمِ ہندسہ کے مسائل معلوم کئے بغیر اس کا تعمیری کام نہیں چلتا۔ اسی طرح وہ بھاری بھاری بوجھ اٹھانے کے آلات بھی استعمال کرتا ہے۔ کیونکہ بڑی بڑی بلند عمارتوں پر جب بھاری بھاری پتھر نصب کئے جائیں تو مزدوروں و کاریگروں کی طاقت ان کے اٹھانے اور ان کو دیواروں پر رکھنے سے عاجز ہوتی ہے، اس لئے لامحالہ ایسے آلات ہندسیہ کی مدد و سہارے سے ان کو اٹھانا پڑتا ہے جن سے بھاری بوجھ بسہولت بلندی پر پہنچ جائے۔ یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ علمِ ہندسہ سے کافی واقفیت حاصل ہو۔ اور آج جو ہم سربفلک پرانی عمارتیں دیکھتے ہیں اور دنگ رہ جاتے ہیں اور پھر اس غلط فہمی میں پڑ جاتے ہیں کہ شاید ان کے بنانے والوں کے قد اسی طرح دیوؤں کی طرح بلند رہے ہوں گے۔ تو یہ سب عمارات انہیں آلاتِ ہندسیہ کی مدد سے بنائی گئی تھیں۔ بنانے والوں کے قد قریب قریب ہم ہی جیسے تھے۔ اس کی پوری تحقیق آپ کے سامنے پچھلے اوراق میں آ چکی ہے۔ وَاللّٰهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ

چھبیسویں فصل

(صنعتِ نجاری (بڑھئی کا کام))

ایک آبادی میں اس صنعت کی بھی سخت ضرورت پیش آتی ہے۔ اور اس کا دارومدار لکڑی پر ہے۔ اللہ تعالٰی نے ہر موجود شے میں انسان کے لئے بے شمار فائدے رکھے ہیں جن سے وہ اپنی ضرورتوں و حاجتوں کو حل کرتا ہے۔ ان میں ایک درخت بھی ہے۔ اس میں بھی انسان کے لئے لاتعداد فائدے ہیں۔ اس کی لکڑی جب سوکھتی ہے تو انسان اس کو اپنا کھانا پکانے کے لئے ایندھن بناتے ہیں۔ اس کی چھڑیاں اور لاٹھیاں بناتے ہیں۔ ٹیک بھی ان پر لگائیں اور مارنے کے کام میں بھی ان کو لائیں۔ اور دوسری ضرورتیں بھی اِن سے حل کریں۔ اور جب کوئی بوجھل چیز جھکتی ہے تو اس میں تھونی وغیرہ بھی اسی خشک لکڑی کی لگاتے ہیں۔ لکڑی سے بدو لوگ بھی فائدہ اٹھاتے ہیں اور شہری بھی۔ بدو اپنے شامیانوں و خیموں کی تھونیاں اور میخیں اسی لکڑی سے تیار کرتے ہیں اور عورتوں کے لیے ہودج بناتے ہیں۔ اور تیر، کمان اور نیزے بھی اس سے تیار کر کے ان سے ہتیاروں کا کام لیتے ہیں۔ ادھر شہری لکڑی سے اپنی چھتیں پاٹتے ہیں۔ دروازوں کے پٹ بناتے ہیں اور بیٹھنے کے لئے کرسیاں تیار کرتے ہیں۔ اب ان تمام امور بالا میں لکڑی جب ہی کام میں آتی ہے کہ اس کو صنعت کی مدد سے خاص شکل میں ڈھالا جائے اور جو صنعت اس کو خاص شکل میں لاتی ہے بس وہی نجاری کہلاتی ہے۔ نجار پہلے لکڑی کے چھوٹے ٹکڑے کرتا ہے اور اس کے تختے نکالتا ہے۔ پھر ان کو ترتیب و ترکیب دے کر جو چیز چاہتا ہے بنا لیتا ہے۔ ہر آبادی میں بغیر بڑھئی کے کام نہیں چلتا۔ اور جب آبادی ترقی کرتی ہے اور تکلف و تفنن کے نئے نئے طریقے رائج ہوتے ہیں۔ مکانات کی چھتوں، گھروں کے دروازوں اور بیٹھنے کی کرسیوں میں بیناکاریوں و باریکیوں سے کام لینا شروع ہوتا ہے تو یہ صنعت بھی رونق پکڑتی جاتی ہے۔ اور ترقی کے مدارج طے کرتی ہے۔ ایجادیں ایجاد ہوتی ہے اور باریکی میں باریکی نکالی جاتی ہے۔ دروازوں اور کرسیوں پر بیل بوٹے اور پھول پتیاں نکالی جاتی ہیں۔ اور لکڑی کے تختے خرادوں سے تراشے جاتے ہیں۔ پھر ان کو ایسی صفائی اور استادی سے باہم جوڑا جاتا ہے کہ کہیں دراز اور جوڑ نہیں معلوم ہوتا۔ غرض نئی نئی ایجادات سے لکڑی سے ایسی دیدہ زیب و دلفریب چیزیں تیار کی جاتی ہیں کہ عقل حیران ہوتی ہے۔

سمندری سفر کے لئے کشتیاں بھی اسی لکڑی سے تیار ہوتی ہیں۔ لکڑی کے صاف صاف تختے نکال کر کیلیں ٹھونک کر ان کو جوڑا جاتا ہے۔ کشتیوں کو مچھلی نما بنایا جاتا ہے۔ اور آگے سے ان کو ویسی ہی شکل دی جاتی ہے تاکہ پانی کے کاٹنے اور پھاڑنے میں آسانی ہو۔ پھر یہ کشتیاں کبھی بادبان و مستولوں کے ذریعہ سے چلائی جاتی ہیں۔ بہر حال ان سب کے تیار کرنے میں علم ہندسہ کی بڑی ضرورت پیش آتی ہے۔ کیونکہ ایک چیز کو جب ہی تیار کیا جاسکتا ہے کہ اس کے اجزاء کے پورے تناسب و مقدار کو جان لیا جائے۔ اور اس کے لئے علم ہندسہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یونان کے ہندسہ دان حکما صنعتِ نجاری میں بھی دسترس رکھا کرتے تھے۔ چنانچہ اقلیدس جو کتاب الاصول کا مصنف ہے، نجار تھا۔ اسی طرح اپلونیوس کتاب المخروطات کا مصنف اور میلاؤش وغیرہ بڑھئی تھے۔ اسی صنعتِ نجاری کے بارے میں مشہور ہے کہ دنیا میں ان سے پہلے اس کو حضرت نوح علیہ السلام نے لوگوں کو سکھایا ہے۔ اور اسی کی مدد سے آپ نے وہ کشتی تیار کی جس سے آپ کو طوفان سے نجات ملی اور وہ آپ کے لئے معجزہ بنی۔ یہاں ہم اس کو تو تسلیم کر سکتے ہیں کہ حضرت نوح علیہ السلام

صنعت نجاری جانتے تھے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں کہ دنیا میں آپ ہی نے اس صنعت کو سب سے پہلے سکھایا ہے۔ ہاں اس قدر ضرور مان سکتے ہیں کہ پیشۂ نجاری بہت پرانا پیشہ ہے کیونکہ نوح علیہ السلام سے پہلے اس کا کہیں سراغ نہیں ملتا اسی لئے شبہ پڑتا ہے کہ آپ ہی اس کے موجد و واضع رہے ہوں لیکن اس پر کوئی دلیل نقلی نہیں کہ اس کو باور کیا جائے وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ وَبِہِ التَّوْفِیْقُ۔

ستائیسویں فصل

(جولاہگری وخیاطی)

آبادی کے لئے ان دو صنعتوں کی بھی ضرورت ہے۔ جولاہگری کی مدد سے اُون، کتان و روئی کو کاتا اور بنا جاتا ہے تانے بانے کی شکل میں اُونی و سوتی ڈوروں سے کپڑا بنتے ہیں۔ اور پھر ان سے کمبل اوڑھنے کے لئے یا کپڑا پہننے کے لئے تیار کرتے ہیں۔ اور درزی پہلے سے بنے ہوئے کپڑے کو قینچی سے کاٹ کر یا کتر کر مختلف قد و قامت کے انسانوں کے لئے لباس تیار کئے جاتے ہیں۔ اور اس میں بڑی بڑی کاریگری سے کام لیا جاتا ہے درزیگری کی صنعت حضریت و شہریت کی خصوصیت سے کیونکہ دیہات کے بدو ان جھگڑوں سے بے نیاز ہیں۔ وہ کپڑوں کو اوڑھ لیا کرتے ہیں۔ اور اس کو ٹکڑوں کی شکل میں کاٹ کر سیا پھر ان سے خوبصورت و خوش وضع لباس سینا یہ سب شہریوں کے چوچلے اور نخرے ہیں۔ چنانچہ حج میں احرام کی سلائی جو حرام ہوئی اس کا راز اور بھید بھی یہی ہے کہ حج کی غایت و غرض دنیوی جھگڑوں ٹنٹوں سے اپنا رشتہ توڑتا ہے۔ اور صرف اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرتا ہے۔ یہاں تک کہ انسان کا دل تکلفات کی ہر چیز سے کٹ کر اپنی لو خدا سے لگائے۔ نہ خوشبو استعمال کرے، نہ عورت سے خلا ملا رکھے۔ نہ سلا کپڑا پہنے۔ نہ موزہ استعمال کرے۔ نہ شکار کی طرف توجہ کرے غرض نفس کی خواہشات و مرغوبات سے پورا پورا منہ موڑ لے۔ گو یہ سب چیزیں تو مرنے پر ہی انسان سے چھوٹیں گی لیکن اس معنوی شکل سے اس کو تصور دلایا گیا ہے کہ گویا وہ اس وقت میدان حشر میں پیش ہے۔ دل سے کامل نہایت عاجزی و انکساری سے اللہ کی طرف پھرا ہوا ہے۔ چنانچہ اگر انسان پورے خلوص نیت سے مناسک حج ادا کرے تو وہ گناہوں سے ایسا پاک صاف ہو کر نکلتا ہے جس طرح وہ ماں کے پیٹ سے معصوم و پاک نکلا تھا۔ خدا تعالیٰ کا لاکھ لاکھ احسان و کرم ہے کہ اس نے اپنے بندہ کو اپنی طرف ہدایت کے کیا کیا راستے سکھائے اور بتلائے ہیں۔

جولاہگری و درزیگری کی صنعتیں بھی بہت قدیم ہیں۔ کیونکہ معتدل و سرد مقامات میں بدن کو سردی کے خطرات سے بچانے کے لئے کپڑے کی سخت ضرورت پڑتی ہے۔ البتہ جو مقامات گرم ہیں، وہاں کے باشندے کپڑے سے بچاؤ کے محتاج نہیں۔ اسی لئے اقلیم اول میں بسنے والے سوڈانی لوگ اکثر برہنہ رہتے ہیں یہ صنعتیں چونکہ قدیم مانی گئی ہیں اسی لئے ان کی نسبت حضرت ادریس علیہ السلام کی طرف کی جاتی ہے کہ آپ اس کے موجد تھے۔ کیونکہ آپ نہایت قدیم نبیوں میں سے ہیں بعض ان کا موجد ہرمس کو بتلاتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ہرمس حضرت ادریس علیہ السلام ہی کا نام تھا۔ وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَھُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِیْمُ۔

اٹھائیسویں فصل

(صنعتِ دایہ گری)

یہ وہ صنعت ہے جس کے ذریعہ انسان کا بچہ ماں کے پیٹ سے برفق و آسانی نکالا جاتا ہے۔ اور اس کے لئے مناسب تدابیر عمل میں لائی جاتی ہیں۔ یہ پیشہ زیادہ تر عورتوں سے مخصوص ہے۔ کیونکہ عورتیں ہی ایک دوسرے کو ایک حد تک کھلا ننگا دیکھ سکتی ہیں۔ اور جو عورت یہ پیشہ کرے، اس کو قابلہ کہتے ہیں۔ اس لفظ میں گویا معنی اعطاء قبول کے ملحوظ رکھے گئے ہیں گویا حاملہ بچہ جن کر دیتی ہے اور دایہ اس کو لیتی اور قبول کرتی ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بچہ جب رحم میں کامل الخلقت ہو جاتا ہے اور جسمانی تکمیل کے مراحل طے کر کے نو ماہ ختم کر لیتا ہے جو مدت اکثر و بیشتر بچہ کے رحم میں قرار پکڑنے کی ہوتی ہے تو وہ رحم سے باہر نکلنا چاہتا ہے۔ اب باہر نکلنے کا راستہ چونکہ تنگ ہوتا ہے اس لئے حاملہ کو سخت تکلیف ہوتی ہے۔ بعض وقت بچہ کے دباؤ سے شرمگاہ کے اطراف ترخ جاتے ہیں۔ اور کبھی وہ جھلیاں پھٹ جاتی ہیں جو رحم کے آس پاس ہوتی ہیں۔ غرض اسی تراخ اور دباؤ سے عورت کو دردِ زہ لاحق ہوتا ہے اور وہ سخت اسے کا محسوس کرتی ہے۔ دایہ ان تکالیف میں کمی پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ کبھی پیٹھ سہلاتی ہے۔ کبھی کولہے دھیرے دھیرے دباتی ہے۔ اور کبھی رحم کے نیچے حصہ کو نرم نرم دباتی ہے۔ ان ترکیبوں سے قوتِ دافعہ بچہ کو آسانی سے باہر نکالتی ہے۔ اور دردِ زہ بھی ایک حد تک کم ہو جاتا ہے۔ جب یہ تدابیر عمل میں آ چکتی ہیں اور بچہ باہر نکل آتا ہے تو بچہ بھی ایک آنت کے ذریعہ رحم سے جڑا رہتا ہے۔ یہ وہی آنت ہے جس کے واسطے سے بچہ کو رحم میں غذا پہنچا کرتی تھی۔ اب چونکہ اس کا کام ختم ہوا، دایہ بہت ہوشیاری سے اس کو کاٹ دیتی ہے۔ اور بچہ کو رحم سے جدا کر لیتی ہے۔ کاٹتے وقت اس کا پورا پورا لحاظ رکھتی ہے کہ بچہ و زچہ کو کوئی آزار نہ پہنچے۔ کاٹنے کے بعد داغ دے کر یا کسی اور طریقہ سے زخم کے اندمال کی کوشش کرتی ہے۔

پھر بچہ جوں ہی کہ باہر نکلتا ہے، نرم و لچکدار ہڈی اور ملائم اعضاء و گوشت پوست کا ہوتا ہے۔ بسا اوقات باہر کی فضا سے اور دبنے دبانے سے اس کے اعضا کی شکل و شباہت و وضع قطع میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی لئے دایہ بچہ کو پیدا ہوتے ہی خفیف سا دباتی ہے اور اس کے اعضا کو ٹھیک ٹھاک کرتی ہے۔ تاکہ اس کا ہر عضو اپنے ٹھکانہ آ جائے اور اپنی حالتِ اصلی پر قائم رہے۔ پھر حاملہ کی طرف توجہ کرتی ہے اور نرم نرم اس کو دباتی ہے تاکہ جو جھلیاں بچہ کو اپنے اندر لئے ہوئے تھیں وہ باہر نکل آئیں۔ کبھی کبھی ان کے خروج میں دیر لگتی ہے تو یہ خطرہ پیدا ہوتا ہے کہ قوتِ ماسکہ کہیں اپنی اصلی حالت پر نہ لوٹ آئے اور متعفن فضلات کو روک کر رحم میں بخارات نہ پیدا کر دے کیونکہ رحم جب متعفن فضلات کا اثر لے لیتا ہے تو زچہ کی ہلاکی تک کا باعث ہوتا ہے۔ لہذا انہیں خطرات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ایسے گندے مواد کو نکالنے میں دایہ جلد کوشش کرتی ہے۔ اس کے بعد پھر بچہ کی طرف رُخ کرتی ہے۔ اس کے اعضا پر تیل کی مالش کرتی ہے تاکہ ان میں ایک حد تک سختی پیدا ہو اور رحم کی رطوبات اس پر سے سوکھ جائیں اور تالو کے گلے کے کوّے کو قدرے اٹھاتی ہے اور اس کے دماغ کی صفائی کے لئے اس کو چھینک لواتی ہے۔ اس کو گھٹی پلاتی ہے تاکہ اس کی آنتیں سُدہ وغیرہ سے پاک صاف ہو جائیں اور کھل جائیں۔ ایک دفعہ پھر زچہ کی طرف رُخ کر کے اس کی اس تکان کو دور کرنے کی کوشش کرتی ہے جو اس کو دردِ زہ و زچگی میں لاحق ہو چکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بچہ گو جزوِ عضوِ بدن نہیں ہوتا لیکن ایک عرصہ تک رحم میں اس کے برقرار رہنے سے وہ مثل عضوِ بدن

منزور بچہ جاتا ہے۔ آتی نے رحم سے بچہ کی جدائی میں زچہ ایسی تکلیف محسوس کرتی ہے کہ گویا اس کے بدن کا کوئی حصہ کاٹا جا رہا ہے پھر اگر فرج میں کوئی زخم کی شکل پیدا ہو گئی ہو تو دایہ اس کی بھی دوا دارو کرتی ہے۔ غرض بچہ و زچہ کی ان تمام شکایات کی دوا دارو دایہ خوب جانتی پہچانتی ہے۔ یہاں تک کہ بچہ وقت پیدائش سے لے کر دودھ چھوڑنے تک جن جسمانی عوارضات میں مبتلا ہوتا ہے ان کا علاج معالجہ دایہ ایک اچھے خاصے طبیب سے زیادہ بہتر جانتی ہے۔ دراصل بچہ ایام شیر خوارگی میں بدن انسانی بالقوہ رکھتا ہے۔ اور جب دودھ چھوڑ دیتا ہے تو اس کو بدن انسانی بالفعل نصیب ہو جاتا ہے اور اب اس کو طبیب کی حاجت ہوتی ہے اور وہ دایہ کی دیکھ بھال سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ نوع انسانی کی ہر آبادی میں بغیر دایہ کے چارہ نہیں گو یوں سمجھئے کہ بغیر اس کے انسان کا وجود ہی پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچتا۔ البتہ بعض شخصیتیں ایسی بھی ہیں جو دایہ کی صنعت کی مرہون احسان قطعی نہیں مثلاً حضرات انبیاء علیہم السلام کہ ایک معجزہ کے طور پر وہ ان تمام دایہ کی مدد سے بے نیاز ہیں۔ با امثال حضرات اولیائے۔ مگر یہ کرامت کی شکل میں وہ بھی اس قسم کی احتیاجات سے منزہ و پاک ہیں حضرات انبیاء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا واقعہ ہمارے سامنے موجود ہے کہ آنجناب خوش و ختنہ مختون پیدا ہوئے۔ جوں ہی کہ ولادت باسعادت ہوئی آپ نے زمین پر انگلیاں ٹیکیں اور نگاہ بلند آسمان کی طرف دیکھنے لگے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش بھی اسی نوعیت کی ہوئی تھی۔ اب الہام کی شکل جو حضرات اولیا میں ہوتی ہے اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ جب جانور ایسا کہ مثلاً شہد کی مکھی کو الہام ہوتا ہے تو انسان کو کیوں نہ ہو جو اشرف المخلوقات ہے۔ اور پھر انسانوں میں بھی وہ خوش قسمت لوگ جو خدا کی عنایت سے خواص کہلاتے ہیں، تم الہام کی اسی عادت والی نوع کو دیکھ لیا ہے کہ بچہ بعد پیدائش بغیر سکھائے ماں کے پستانوں کی طرف لپکتا ہے یہ الہام نہیں تو کیا ہے۔ غرض اللہ تعالیٰ کی عنایتوں کا کوئی کیا اندازہ لگا سکتا ہے۔

یہیں سے فارابی کی رائے اور حکمائے اندلس کے مذہب کی بھی خوب پول کھلتی ہے کیونکہ وہ اپنے دعویٰ کی یہاں پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ عالم کی انواع کا کبھی خاتمہ نہیں ہوگا۔ اور یہ کہ مخلوقات عالم کا سلسلہ کبھی نہیں ٹوٹے گا۔ مثلاً خاص نوع انسانی ہی کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ کبھی عدم نہیں پکڑے گی اور ہمیشہ ہمیشہ اسی طرح چلتی رہے گی جس طرح اب چل رہی ہے دیکھتے ہیں کہ اگر نوع انسانی کا وجود کسی وقت ختم ہونا مان لیا جائے تو پھر انسان کا دوبارہ وجود محال ہو جائے۔ کیونکہ بغیر دایہ گری کے مثلاً انسان انسانیت کا جامہ ہی نہیں پہنتا۔ یہ کیسے ہم تصور کریں کہ ایک بچہ دودھ چھٹنے تک دایہ سے بے نیاز رہے اور خود بخود مکمل انسان بن جائے۔ ابن سینا چونکہ اس کے خلاف اپنا مسلک رکھتا ہے۔ اور انقطاع انواع کا بھی قائل ہے اور اس سے عالم کا دوبارہ پھر سے پیدا ہونے کا بھی اس لئے وہ فارابی اور اس کے ہم مشربوں کی بڑی شدومد سے تردید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ اوضاع فلکی اور حالات مادی قرنہا قرن کے بعد مٹی میں مناسب حرارت پیدا کر کے ایک خاص مزاج کا باعث ہوں اور اس سے تخلیق انسانی وجود میں آئے۔ پھر اسی طرح ممکن ہے کہ کسی حیوان کے دل میں اس پر شفقت والفت کا مادہ پیدا ہو کر وہ اس انسان کو اپنی تربیت میں لے لے۔ اور تاکمیل وجود اس کی پرورش سے ہاتھ نہ اٹھائے۔ غرض اس دلیل کو ابن سینا نے اپنے رسالہ "حی ابن یقظان" میں بہت طول دیا ہے۔ ہمارے نزدیک اس کا یہ استدلال صحیح نہیں۔ گو نظریہ کی حد تک ہم اس کے ساتھ متفق ہیں لیکن اوپر دلیل سے۔ اس کی دلیل اس خیال پر مبنی ہے کہ افعال کی نسبت علت موجبہ کی طرف کی جائے اور فاعل مختار کا تخیل اس کی صاف تردید کرتا ہے۔ اگر فاعل مختار و قدرت

قدیمہ کا قول کیا جائے تو افعال و قدرت قدیمہ کے بیچ میں واسطہ ماننے کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے۔ پھر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب ایک حیوان کے دل میں شفقت کا پیدا ہونا مانا جاتا ہے اور اس سے انسان کی تربیت کا وجود تو پھر خود بچہ ہی کے دل میں خیالات و جذبات کا الہام کیوں نہ مانا جائے کہ وہ خود اپنی پرورش کے راستے نکال لے اور اپنا راستہ آپ صاف کرے لہٰذا بطلان میں مذہب فارابی اور مذہب ابن سینا ہر دو ایک درجہ میں ہیں۔ واللہ اعلم۔

انتیسویں فصل

(طب کی ضرورت بڑے بڑے شہروں میں پڑتی ہے دیہات میں نہیں۔)

علم طب کو فائدہ گر پیش نظر ہو تو سمجھ میں آتا ہے کہ واقعی اس کی احتیاج و ضرورت شہروں ہی میں ہونی چاہیئے سابق میں یہ بیان ہو کر طب کی غایت و غرض یہ ہے کہ اس کی مدد سے تندرست اپنی تندرستی برقرار رکھ سکیں اور بیمار علاج معالجہ سے اپنی بیماری سے نجات و چھٹکارہ پا سکیں۔ پھر یہ حقیقت بھی سامنے رہے کہ بیماریاں غذا کی بے احتیاطی سے پیدا ہوتی ہیں، چنانچہ آنحضرت کا خود ارشاد عالی ہے کہ "معدہ ہر بیماری کا گھر ہے۔ اور بھوکی اشتہا سو دواؤں کی ایک دوا۔ اور ہر بیماری کی جڑ بے بھوک کے کھا لینا ہے۔" اب آپ کا یہ فرمان کہ معدہ بیماری کا گھر ہے، ظاہر الثبوت ہے۔ اور یہ ارشاد کہ سچی اشتہا سو دواؤں کی ایک دوا ہے۔ تو اس کی تشریح یہ ہے کہ بھوک میں کھانا کھانا انسان کو بیماری سے ایسا بچاتا ہے جس طرح دوا مرض سے بچاتی ہے بلکہ اس سے بھی زائد۔ کیونکہ بھوک کا انتظار بیماری کو سرے سے پیدا ہی نہیں ہونے دیتا کہ اس کے دفعیہ کے لئے دوا کی ضرورت پیش آئے۔ رہا تیسرا حصہ کلام کا کہ "ہر بیماری کی جڑ بے بھوک کے کھا لینا ہے" تو اس کی توضیح یوں سنیئے کہ اللہ تعالےٰ نے انسان کو پیدا کر کے اس کی زندگی کی حفاظت کا ذریعہ غذا کو بنایا جس کو وہ کھاتا ہے۔ پھر جب قوائے ہاضمہ و غاذیہ اس میں کام کرتے ہیں تو اس سے خون تیار ہوتا ہے جو بدن کے گوشت و ہڈی کا جزو بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کے بعد قوت نامیہ اپنا کام انجام دیتی ہے اور اس کو گوشت و ہڈی کی شکل میں لاتی ہے۔ ہضم طعام کے یہ معنی ہیں کہ بدن کی حرارت غریزہ سے غذا بار بار پکا دے۔ یہاں تک کہ وہ بدن کا ایک حصہ بن جائے۔ اس کی پوری تفصیل یوں خیال میں لایئے کہ غذا منہ میں پہنچ کر جب چبائی جاتی ہے تو دہن کی گرمی اس میں اپنا اثر دکھاتی ہے اور اس کو قدرے پکا کر اس کا مزاج بدل ڈالتی ہے۔ آپ خود دیکھیئے کہ چبائے ہوئے لقمہ کا وہ مزاج نہیں ہوتا جو اصل غذا کا ہے۔ اس کے بعد حلق سے اترنے پر جب غذا معدہ میں پہنچتی ہے تو معدہ کی گرمی اس کو پکا کر کیموس کی شکل میں تبدیل کر دیتی ہے۔ اب کیموس کا بھی تجزیہ ہوتا ہے۔ اس کا صاف صاف مادہ جگر کی طرف چلا جاتا ہے اور فضلہ یا پھوکس آنتوں کی جانب رُخ کرتا ہے۔ اور بول و براز کے راستہ سے نکلتا ہے۔ کیموس جب جگر میں جاتا ہے تو جگر کی حرارت بھی اس میں کام کر کے اس کو سرخ خون کی شکل میں لے آتی ہے اور اس میں جو جھاگ سے پیدا ہوتے ہیں ان کو صفرا کہا جاتا ہے۔ اور جو خشک اجزاء نیچے بیٹھ جاتے ہیں ان کا نام سودا ہے۔ اور جس غلیظ حصہ کیموس کو حرارت نہ پکا سکے وہ بلغم کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ پھر غذا کے اس نچوڑ کو جگر عروق و شرائین میں بھیج دیتا ہے۔ وہاں پہنچ کر غذا پھر پکا دی جاتی ہے اور خالص خون سے ایک گرم تر بخار پیدا ہوتا ہے جو روح حیوانی کو مدد پہنچاتا ہے۔ اور قوت نامیہ اس میں سے ہلکے مادہ سے گوشت بناتی ہے اور غلیظ و گاڑھے مادہ سے ہڈی۔ بعد ازیں جو مادہ ضرورت سے زائد بچ رہتا ہے اس کو بدن پسینہ، لعاب، رینٹ اور

آنسو کے ذریعہ باہر نکالتا ہے۔ لہٰذا اس طریقہ سے غذا بدن میں عضو بدن بننے کے مراحل طے کرتی ہے۔ اور گوشت وغیرہ کی شکل اختیار کرتی ہے۔

بیماریوں کی جڑ بیماریوں کیسے کہ زیادہ تر بخار شمار ہوتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ حرارت غریزی کبھی غذا کو پکانے سے عاجز رہ جاتی ہے۔ اور یوں غذا کچی رہ جاتی ہے۔ اور اس کی وجہ کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ بسیار خوری کے سبب معدہ میں غذا زیادہ پہنچ جاتی ہے اور حرارت غریزی چونکہ کم ہوتی ہے پوری غذا کو نہیں پکا سکتی۔ اور کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ قبل اس کے کہ غذا پکائے معدہ میں پھر غذا پہنچ جاتی ہے۔ لہٰذا حرارت غریزی پہلی غذا کو یوں ہی چھوڑ کر دوسری غذا کے پکاؤ میں لگ جاتی ہے۔ یا اپنی طاقت دونوں غذاؤں پر بانٹ دیتی ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دونوں غذائیں کچی رہ جاتی ہیں۔ اور معدہ اسی طرح دونوں کو جگر کی طرف بھیج دیتا ہے۔ جگر بھی چونکہ محدود حرارت رکھتا ہے وہ ان کو نہیں پکا سکتا۔ چنانچہ جگر بھی اسی طرح کچی کی کچی غذا عروق و شرایین میں بھیج دیتا ہے۔ اب بدن جب اپنی ضروری حاجت پوری کر لیتا ہے تو دیگر فضلات کے ساتھ پسینہ، آنسو، لعاب کے ذریعہ اس کو باہر نکالتا ہے۔ کبھی تو اس عمل پر قادر ہوتا ہے۔ جب غذا تھوڑی ہو اور قابو کی ہو۔ اور کبھی عاجز رہتا ہے جب کہ غذا زیادہ ہونے کے سبب قابو سے باہر ہو جائے تو اس طرح بچی ہوئی غذا عروق، جگر اور معدہ میں رہ جاتی ہے۔ اور پھر اس پر روز بروز زیادتی ہوتی رہتی ہے۔ اور اس اصول کی بنا پر کہ ہر تر چیز جب نہ پک سکے اور کچی رہ جائے تو سڑنے لگتی ہے۔ لہٰذا ضبح مذکورہ میں بھی نہ پکنے والی غذا رک جانے سے سڑ جاتی ہے۔ اسی سڑے ہوئے مادۂ غذا کو خلط کہتے ہیں۔ اور ہر سڑی ہوئی چیز میں حرارت غریبی ضرور پیدا ہوتی ہے۔ اور اسی حرارت غریبی کو بدن انسانی میں بخار سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ غذا کھانے کو اس حد تک چھوڑ کر دیکھئے کہ وہ سڑ جائے۔ اس میں قطعاً حرارت غریبی (زائد و غیر معمولی) پیدا ہو کر رہے گی۔ لہٰذا بدن انسانی میں بخار پیدا ہونے کے یہی مذکورہ اسباب ہوتے ہیں۔

بخار کا بہتر علاج یہ ہے کہ مریض کی غذا روک دی جائے۔ پھر جب غذا دی جائے تو وہ مناسب اور صحت بخش ہو تاکہ بخار سے پوری نجات ملے۔ اور جب صحت کی حالت ہو اور بخار سے حفاظت منظور ہو تو بھی غذا میں بہت احتیاط سے کام لیں۔ بخار پاس نہیں پھٹکے گا۔ کبھی مادہ کا بگاڑ ایک خاص عضو بدن میں ہوتا ہے تو اس کا اثر بھی اسی عضو میں رونما ہوتا ہے اور وہی بیماری کا شکار ہو جاتا ہے خواہ وہ عضو رئیس ہو یا کوئی دوسرا عضو۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک عضو مرض سے متاثر ہو کر عام بدنی قوت کو مضمحل کر دیتا ہے۔ غرض غذا کی بے احتیاطی کے باعث اسی قسم کے امراض بدن میں پھوٹ پڑتے ہیں۔ اور ان تمام امراض کے لئے طبیب ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ یہ امراض مذکورہ اکثر و بیشتر متمدن و آباد شہروں میں زائد پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ غذا کی ان کے پاس فراوانی ہوتی ہے طرح طرح کی غذائیں کھاتے ہیں اور بیماری کو دعوت دیتے ہیں۔ اکثر کھانوں میں مصالحے اور رطب و یابس ترکاریاں اور میوے ملاتے ہیں۔ اور یوں اپنے کھانے کو ایک چوں چوں کا مربہ بنا لیتے ہیں۔ ایک کھانا کھانا تو یہ جانتے ہی نہیں۔ ایک وقت میں ان شہریوں کے دسترخوان پر چالیس چالیس قسم کے کھانے طرح طرح کی ترکاریوں، سبزیوں اور قسم قسم کے گوشتوں سے دیکھے گئے ہیں۔ غرض ان کی غذا رنگ برنگ کھانوں سے ایک عجیب مزاج پکڑ لیتی ہے اور وہ مزاج اکثر بدن انسانی کے مزاج کے مخالف ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں آباد شہروں میں فضلات ردیہ کی کثرت سے جب متعفن بخارات ہوا میں آمیزش کرتے ہیں تو ہوا کو بالکل

ناکارہ کر ڈالتے ہیں۔ اور ہوا کا روح پر جو اثر ہے وہ ظاہر ہے کہ ہوا روح کو فرحت بخشتی ہے۔ اور ہضم غذا میں حرارت غریزی کے اثر کو دوبالا کرتی ہے۔ یہ تمام مذکورہ معائب ہونے کے باوجود سونے پر سہاگہ شہریوں میں ورزش کا چرچا بھی نہیں ہوتا کہ شہر کی برائیوں کی کچھ تلافی ہو سکے۔ کیونکہ وہ تو ایک جگہ پڑے پڑے کھاتے رہنے کے عادی ہوتے ہیں۔ چلت پھرت کو وہ ترستے ہیں۔ الغرض شہری لوگ بیماریوں سے چاروں طرف سے گھرے ہوتے ہیں۔ اور بیماریوں سے بچاؤ کے لئے وہ اطبا طبیب ہی کا دروازہ کھٹکھٹاتے ہیں۔

اب دوسرے رخ میں بیچارے دیہاتیوں کو دیکھئے کہ اکثر و بیشتر کم کھاتے ہیں اور اکثر حالات میں بھوکے ہی رہتے ہیں اور اسی لئے وہ عادی ہو لیتے ہیں۔ وہ شہریوں کی طرح نہیں ہوتے کہ ہر وقت جرتے ہی رہیں اور لقمہ پر لقمہ چلتا رہے روٹی کے لئے سالن وغیرہ کو ترستے ہیں اور اکثر سوکھی ہی اڑاتے ہیں۔ جو کچھ غذا کھاتے ہیں سادہ و تنہا اس میں طرح طرح کے مصالحے ملا کر اس کی اصلاح کی فکر نہیں کرتے۔ ان کو ہوا صاف ستھری اور صحت بخش ملتی ہے۔ جو رطوبات ردیہ و فضلات متعفنہ سے یکسر پاک ہوتی ہے نیز انہیں ریاضت جسمانی سے بھی وہ محروم نہیں رہتے۔ کیونکہ وہ کبھی نچلے نہیں بیٹھتے۔ پیوستہ ادھر ادھر پھرتے رہتے ہیں۔ کبھی شاہسواری کا شوق کر رہے ہیں تو کبھی شکار کی تلاش میں دوڑتے پھر رہے ہیں۔ اور یہ بھی نہیں تو اپنے گھر بار کے کاموں میں ادھر سے ادھر چکر لگاتے پھر رہے ہیں۔ غرض اس طریقہ سے وہ سستی سے ناآشنا ہوتے ہیں اور ایک وحشی زندگی گذارتے ہیں۔ جو کچھ کھاتے ہیں جلد ہضم ہو کر جزو بدن بن جاتا ہے۔ وہ بے بھوک کے یا کھانے پر کھانا کبھی نہیں کھاتے۔ جب یہ شکل ہوتی تو سمجھ لیجئے کہ ان کے مزاج صحت سے قریب تر اور بیماری سے دور تر ہوتے ہیں۔ ان کو طبیب یا علاج معالجہ کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی تو ان کے ہاں طبیب کیوں ہونے لگا۔ اگر دیہات میں طبیب کی حاجت ہوتی تو طبیب کا وجود دیہات میں لازم ہوتا۔ بوجہ ضرورت و حاجت اور طلب کے اگر کوئی طبیب دیہات میں اگر بس بھی جائے تو بھوکا مر جائے۔ روٹیوں کو ترسے۔ کیونکہ اسے پوچھے کون اور کون اس سے علاج کرائے۔ سُنَّةَ اللّٰهِ قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهٖ۔

تیسویں فصل

(کتابت و تحریر کا شمار انسانی صنعتوں میں ہے)

کتابت ان حرفی اشکال و رسوم کا نام ہے جو سنے جانے والے کلمات کو ظاہر کریں اور دلی ارادوں کی ترجمانی کریں۔ گویا دل کی ترجمانی کتابت کا دوسرے درجہ پر نمبر ہے۔ پہلا درجہ دلالت لغوی کا ہے کتابت ایک نہایت شریف پیشہ ہے اور ایک ممتاز صنعت۔ یہ وہ صفت انسانی ہے جو انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے۔ دل کی گہرائیوں میں چھپی باتوں کو منظر عام پر لاتی ہے سفر کی محنت و مشقت برداشت کئے بغیر گھر بیٹھے سینکڑوں و ہزاروں کوس کی غرضیں پوری کراتی ہے۔ علوم و معارف سے انسان کو مالا مال کرتی ہے۔ اگلی قوموں کے بارے میں معلومات بہم پہنچاتی ہے اور جو کچھ ان کے مروجہ علوم تھے اور ان کے حالات و کوائف تھے ان سب سے ہم کو آشنا کرتی ہے۔ جب کتابت اتنی خوبیاں اپنے اندر رکھتی ہے تو شریف کیوں نہ ہو۔

کتابت سیکھنے سے آتی ہے۔ اور مقامات کی آبادی جس قدر بڑھتی ہے اور طرح طرح کے کمالات و صنائع کو

فروغ ملتا ہے۔ اُن میں کتابت بھی ترقی کے مدارج طے کرتی جاتی ہے۔ ایک سے ایک ماہر کاتب پیدا ہوتا ہے اور اپنے ہنر دکھاتا ہے۔ دیہات میں یہ بات کہاں۔ دیہاتی عموماً اُمّی اور اَن پڑھ ہوتے ہیں نہ لکھنا جانتے ہیں نہ پڑھنا۔ اور جس نے ٹوٹے پھوٹے کچھ شُد بُد کر بھی لی تو وہ نہ ہونے کے برابر۔ آپ دیکھیں گے کہ جن شہروں کی آبادیاں ترقی کرتے کرتے اب حد سے بڑھ چکی ہیں وہاں ایک سے ایک بڑھیا و ماہر خطاط و کاتب ملتا ہے۔ مصر ہی کا حال لے لیجئے کہ اس میں فن خط و کتابت کے بڑے بڑے پایہ کے اُستاد ملتے ہیں جو اپنے شاگردوں کو ایک ایک حرف کے قوانین و اصول بتا کر ان کو درجۂ کمال تک پہنچا دیتے ہیں۔ اور اپنے فن میں طاق و کامل بنا دیتے ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ مصر کی آبادی بہت بڑھ چکی ہے جہاں اور صنعتوں نے ترقی کی۔ ان کے ساتھ ساتھ صنعت کتابت بھی پروان چڑھی۔ تاریخ شاہد ہے کہ تبابعہ کے دور میں جب حضریت و شہریت کا چرچا ہوا۔ شہروں کی آبادی بڑھی تو خط عربی بھی جس کو خط حمیری کہتے ہیں معراج ترقی پر پہنچا پھر جب تبابعہ نے بساط دنیا چھوڑا اور حکومت آل منذر میں سلاطین حیرہ کے پاس فن کتابت کا رواج ہوا۔ کیونکہ تبابعہ کے قرابت دار تھے۔ اور ان کو ان سے گہرا رشتہ نسبی حاصل تھا۔ مگر حیرہ میں کتابت کو وہ فروغ نہ مل سکا جو اس نے تبابعہ کے دور میں پایا تھا۔ وہ اسی حقیقت کے ماتحت کہ آل منذر کی سلطنت کا وہ دور حضریت و شہریت کا وہ چرچا نہ ہوا جو تبابعہ کے عہد میں اس کو نصیب تھا۔ پھر حیرہ کی شاگردی اہل طائف و قریش نے کی۔ کہا جاتا ہے کہ سفیان بن امیہ نے سب سے پہلے حیرہ سے کتابت سیکھی۔ اور بعض کہتے ہیں کہ حرب بن امیہ نے اسلم بن سدرہ کی شاگردی میں اس فن کو سیکھا بہر حال حیرہ ہی سے اس فن کا قریش میں آنا زیادہ قرین قیاس اور امکان سے قریب معلوم ہوتا ہے بہ نسبت اس خیال کے کہ قریش نے کتابت عراق کے قبیلہ ایاد سے سیکھی تھی۔ جیسا کہ ان کا ایک شاعر کہتا ہے:۔

قَوْمٌ لَهُمْ سَاحَةُ الْعِرَاقِ إِذَا ‏ ‏ سَارُوا جَمِيعاً وَالْخَطُّ وَالْقَلَمُ

(یعنی یہ وہ قوم ہے جن کے لئے عراق میں خط و قلم بھی ہے اور چلنے کے لئے میدان بھی) مگر یہ پہلا قول بعید از حقیقت نظر آتا ہے کیونکہ قبیلہ ایاد گو عراق میں سکونت پذیر تھا مگر اس قبیلہ کے لوگ بدویت سے نہیں نکلے کہ وہ حضریت کی صنعتیں مثلاً کتابت وغیرہ سیکھتے سکھاتے۔ یہ سب کچھ تو حضریت کے شاخسانے ہیں بدویت میں ان کا کیا ذکر۔ پھر شاعر کا مقصد بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایاد کے قبیلہ کے لوگ عرب کی نسبت سے خط و قلم کی زیادہ صلاحیت و قابلیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ وہ بڑے بڑے شہروں کے قریب بسے ہوئے تھے پڑوس کے اثر سے ان میں صلاحیت و قابلیت پیدا ہو گئی تھی۔ لہذا بات یہ طے پاتی ہے کہ حمیر و تبابعہ سے کتابت حیرہ پہنچی اور وہاں سے قریش نے سیکھی۔

حمیر کا جو طریق کتابت تھا وہ مُسند کہلاتا ہے۔ اس میں ایک ایک حرف جدا لکھا جاتا تھا۔ شاہان حمیر کے بغیر اجازت کسی کو مجاز نہ تھا کہ وہ فن کتابت سیکھے۔ پھر حمیر سے مضر نے کتابت سیکھی مگر ان میں یہ فن چمک نہ سکا۔ کیونکہ مضر بدو تھے۔ اور بدوؤں میں کوئی صنعت بھی ہو ترقی نہیں کرتی اور نہ پروان نہیں چڑھتی۔ ان کی کتابت آجکل کی بدوی کتابت سے بہت ملتی جلتی تھی۔ بلکہ آجکل ہی کی کتابت ان کی کتابت سے اچھی ہے۔ کیونکہ موجودہ بدو حضریت سے ایک گونہ متاثر ہیں اور شہروں اور سلطنتوں سے رابطہ رکھتے ہیں۔ بخلاف مضر کے کہ وہ نرے بدو تھے۔ اور اہل یمن، اہل عراق، اہل شام و مصر سے شہریت میں کوسوں دور تھے۔ اسی لئے آپ دیکھتے ہیں کہ آغاز اسلام میں عربی خط کمال و پختگی میں اور اصول و قواعد کے لحاظ سے عروج تک نہ پہنچ سکا۔ بلکہ درمیانی درجہ بھی نہ پا سکا یہ اسی لئے کہ عرب آخر بدو تھے اور وحشت پسند۔ ان

کو صنعتوں سے کیا علاقہ اور کیا واسطہ۔ چنانچہ صحابہ کرام نے جب قرآن کریم کو لکھا تو اپنے خاص رسم خط میں جو اکثر مواقع میں مروجہ اصول کتابت کے بالکل مخالف تھا۔ پھر تابعین بھی تبرکاً انہیں کے نشانات قدم پر چلے اور ان سے انحراف کو گستاخی سمجھا۔ کیونکہ یہی بندگ برگزیدۂ خلق۔ تھے اور کاتبین کتاب اللہ۔ ان سے سر مو مخالفت مناسب نہ جانی۔ اور آجکل بھی ولیوں اور عالموں کے رسم خط کی تبرکاً خواہ وہ ٹھیک ہو یا کہ غلط، پیروی کی جاتی ہے۔ اور اس سے عدول برا سمجھا جاتا ہے۔ پھر صحابہ تو صحابہ ہی ہیں۔ لیکن علمائے رسم خط نے صحابہ کرام رض کے رسم خط میں جگہ جگہ اختلاف کی وضاحت کر دی۔ اور ان مقامات کی پوری پوری نشان دہی کی جہاں صحابہ نے اصول سے باہر قدم رکھا۔

اب اگر کوئی ناسمجھ عقیدہ مندی میں بہ کر ہماری بیان کردہ حقیقت سے انکار کرے اور یوں کہے کہ نہیں صحابہ کا رسم خط سب جگہ اصول و قواعد کی حد میں تھا۔ اور جہاں اصول ٹوٹتا نظر آتا ہے وہاں اس کی کوئی نہ کوئی وجہ ہے جو اپنے اندر ایک معقولیت رکھتی ہے۔ مثلاً لَا اَذْبَحَنَّهٗ میں "الف" کی زیادتی جو خلاف اصول نظر آتی ہے وہ ایک وجہ معقول پر مبنی ہے۔ کہ یہاں ساتھ ساتھ یہ بھی بتاتا ہے کہ ذبح کا عمل وقوع پذیر نہ ہوا یا اس قسم کی اور مثالیں۔ تو یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے اس کی کوئی اصلیت نہیں۔ اور ایسی توجیہات و تاویلات کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اگر صحابہ کے خط میں رسم خط کی غلطی مانیں تو ان میں ایک قسم کا نقص لازم آئے گا۔ حالانکہ وہ نقص سے پاک ہیں۔ اور یہ اتنا نہیں سمجھتے کہ خط و کتابت کوئی ایسا کمال نہیں کہ اس کی غلطی نقص میں شمار ہو لہٰذا اسی تخیل کے ماتحت یہ اس نقص سے انکار کرتے ہوئے صحابہ میں رسم خط کے کمال کے معترف رہے۔ اور جہاں اصول ٹوٹتے نظر آیا، وہاں اس کی وجہ کی تلاش میں لگ گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ خطاطی صحابہ کے حق میں کوئی کمال نہیں کہ اس کا قصور ان کی ذاتوں میں نقص پیدا کرے۔ کتابت تو دراصل ایک شہری معاشی صنعت ہے اور صنعت میں کمال ایک مطلق اضافی کمال ہے۔ اس کا نقص و قصور انسان کی دینی حیثیت و مذہبی اہمیت پر اثر نہیں ڈالتا اور نہ اس کی اخلاقی کیفیت کو بگاڑتا ہے۔ اس کے کمال و نقص کا اثر محض اسباب معاش پر پڑتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ مثلاً آنحضرت ﷺ امی تھے۔ تو امی ہونا آپ میں کمال ہے۔ کیونکہ آپ شرف کے اس اعلیٰ مقام پر فائز تھے جہاں پہنچ کر معاشی صنعتوں سے پاک ہی ہونا چاہئے۔ البتہ امی ہونا ہمارے حق میں نقص ہے کمال نہیں۔ ظاہر ہے آپ حق سے وابستہ اور دنیا سے دور تھے۔ اور ہم دنیا سے وابستہ اور حق سے دور ہیں۔ دنیوی زندگی میں گھرے ہوئے ہیں صنعتوں کے بغیر ہماری گذر نہیں۔ علوم اصطلاحیہ حاصل کئے بغیر ہم رہ نہیں سکتے۔ اس لئے امی ہونا ہمارے لئے سراپا نقص و قصور ہے۔ پھر جب عرب کی سلطنت پھیلی۔ انہوں نے ملک و شہر فتح کئے۔ اور بصرہ و کوفہ کو دار الخلافہ ہونے کا شرف ملا تو سلطنت کو فن کتابت کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اور سلطنت کی توجہ سے اس میں ایک گونہ آب و تاب آگئی۔ اور بہت حد تک اس میں اصلاحات ہوئیں۔ کوفہ و بصرہ میں خاص طور سے فن کتابت نے ترقی پکڑی۔ لیکن پوری ترقی تک یہ فن نہ پہنچ سکا۔ کوفی خط تو آج تک مشہور چلا آرہا ہے۔ عرب نے اپنی سلطنت کی حدود پھر بڑھائیں اور افریقہ و اندلس میں اپنا جھنڈا گاڑا۔ بنو العباس نے بغداد کی داغ بیل ڈالی۔ اور شہر آبادی سے بھرپور ہو گیا۔ تو بغداد چونکہ دار الاسلام تھا اور مرکز سلطنت یہ کتابت نے یہاں بہت ترقی کی اور اپنی معراج پر پہنچ گئی۔ اسی لئے بغداد کا رسم الخط مشہور و معروف تھا۔ اور افریقہ میں بھی اسی کو اختیار کیا گیا۔ البتہ اندلس میں امویین نے اپنے خط کو اور ایسے ہی دیگر صنائع کو حتیٰ کہ شہریت و حضریت کو سب سے جدا و ممتاز رکھا۔ اور آج تک وہ وہاں رواج پذیر ہے۔ غرض اسلامی سلطنت کے ماتحت جب ملکوں میں آبادی عرب

بڑھ گئی۔ حضریت کا حد درجہ دور دورہ ہوا۔ طرح طرح کے علوم و فنون کا رواج پڑا۔ اور کتب خانے کتابوں سے پٹ گئے تو پھر کتابت و جلد سازی وغیرہ جیسی صنعتوں کا کیا پوچھنا کہ کہاں تک انہوں نے رونق پکڑلی ایک سے ایک بڑھ کر اس میں ترقی دکھاتا اور مہارت پیدا کرتا۔ اور ہر ملک دوسرے ملک سے اس میں سربلندی بتاتا۔ جب سلطنت اسلامی اپنے عروج سے تنزل کی طرف گری، اور اپنی ساری آب و تاب و چمک دمک کھو بیٹھی تو اس کی صنعتیں بھی بجھ گئیں اور ماند پڑ گئیں ادھر خلافت کے مٹنے سے بغداد بھی تباہ حال ہوا۔ تو خط و کتابت جیسی صنعتوں نے بلکہ علم تک نے اس سے منہ موڑا۔ اور یہ سب مصر و قاہرہ میں جا کر چمکے چنانچہ اب تک وہاں اس فن کتابت کی بڑی گرم بازاری ہے اور ہر طرف اس کا چرچا ہے وہاں ایسے معلم ملتے ہیں جو حروف کی وضع قطع کے لئے قوانین ضبط کرتے اور ہر ایک کی خاص خاص شکلیں مقرر کرتے ہیں۔ پھر شاگرد کو ان کی ایسی مشق کرا دیتے ہیں اور سب اصول و قواعد کو ایسا رٹا دیتے ہیں کہ وہ لکھائی اور تحریر میں خوب حاذق اور مشاق ہو جاتا ہے۔ اور ایک بے بدل کاتب اور بے نظیر خوش نویس بن جاتا ہے۔

اندلس کا یہ حال ہوا کہ جب وہاں سے عرب و بربر کا اقتدار اٹھا۔ اور ملک نصرانیوں نے چنگل میں پھنسا، تو اہل ملک (عرب و بربر) ادھر ادھر تتر بتر ہو گئے۔ بہت سے مغرب و افریقہ میں پہنچ کر بس گئے۔ وہاں وہ پہنچ کر قدیم باشندوں کے ساتھ ایسے گھل مل گئے کہ اپنی صنعتیں ان کو سکھا دیں۔ انہوں نے حکومت موجودہ سے بھی اپنے مراسم بڑھا لئے۔ غرض ان کے اثر سے ان کا خط افریقی خط پر غالب آ گیا اور خط قیروان و مہدیہ اور وہاں کی عادات و صفات و نیز ان کی صنعتوں کو یک قلم بدل دیا۔ تمام افریقہ میں وہی اندلسی خط رائج ہو گیا۔ جو اب تونس اور اس کے مضافات میں رائج ہے۔ کیونکہ اہل اندلس نے جلا وطنی کے بعد پہلے بستر اقامت یہیں کھولا تھا۔ البتہ اہل جرید کا دامن ان کے اثر سے پاک رہا۔ کیونکہ انہوں نے اندلسی کاتبوں سے خلا ملا نہیں رکھا کہ ان سے اثر لیتے۔ نہ ان کی پڑوس پکڑی کہ ان کی خو بو اڑا لیتے اس لئے ان کے ہاں خود انہیں کا خط رائج رہا۔ بہرحال یوں سمجھئے کہ اہل افریقہ نے نہ صرف اندلسی خط کو نوازا بلکہ اس پر چار چاند لگائے اور اس میں خوب خوب ترقیاں دکھائیں۔ مگر تا بکے۔ آخر دنیا کی ہر چیز کو زوال ہے۔ ایک روز موحدین کی سلطنت کے دم خم بھی ٹوٹے۔ حضریت و شہریت فنا ہوئی اور آبادی ویرانی سے بدلنے لگی تو تمام صنعتوں کے ساتھ فن کتابت کا حال بھی دگرگوں ہوا۔ اس کی طرز انشا خلل پذیر ہوئی۔ اور لوگ اس کے سیکھنے سکھانے سے جی چرانے لگے اب اندلسی خط کے صرف نشانات باقی ہیں۔ جن سے پتہ چلتا ہے کہ کبھی کسی وقت یہ یہاں رائج تھا۔ یہ اسی لئے کہ ہم بتا کر آئے ہیں کہ حضریت جن صنعتوں کی بنیاد ڈالتی ہے تو پھر وہ مٹانے سے نہیں مٹتیں۔ اس کے بعد مغرب اقصیٰ میں دولت بنی مرین میں بھی خط اندلسی کی جھلک دکھائی دی۔ کیونکہ ان کو بھی پڑوس نصیب تھا۔ اور اندلسی لوگ ان کے ہاں آکر ٹھہرتے تھے۔ البتہ جو مقامات و علاقے بنی مرین کے دار الخلافہ سے دور تھے ان میں اس خط اندلسی کا چرچا نہ ہوا۔ حاصل کلام یہ کہ افریقہ و مغرب میں خط کی ترقی کو ایسی کچھ ٹھیس لگی کہ پھر وہ نہیں سدھرا اور روز بروز بگڑتا ہی گیا۔ اور اب یہ حال ہو گیا ہے کہ اگر فی زمانہ کوئی اسی پرانے خط میں کتاب لکھے تو اس کی تکلیف و مشقت یوں ہی رائگان جائے اور مخلوق کو کچھ بھی فائدہ پہنچے۔ کیونکہ اس کا رسم خط زیادہ فساد پذیر ہونے اور طرز نگارش بگڑ جانے کی وجہ سے کوئی بدقت تمام اس کو پڑھ سکتا ہے۔ آخر خط کا بھی وہی حشر ہوا جو تمام صنعتوں کا ہوتا ہے کہ حضریت کے مٹنے پر اور سلطنت کے زور ٹوٹنے پر صنعتیں صفحۂ ہستی سے منہ موڑ لیتی ہیں۔ وَاللّٰہُ اَعْلَم۔

اکتیسویں فصل

(ورّاقی کا پیشہ)

زمانۂ قدیم میں ورّاقی سے کاغذ سازی، کتابت اور جلد سازی ہر سہ پیشے مراد لئے جاتے تھے۔ علمی کتابوں، دستاویزوں اور شاہی فرامین کی لکھائی، جلد بندی اور تصحیح کا بہت ہی لحاظ رکھا جاتا تھا۔ اس کا وہی ایک سبب تھا کہ سلطنت کو پورا عروج حاصل تھا اور حضریت پورے زور پر، رواج پذیر تھی۔ آج وہ بات کہاں۔ سلطنت الگ مٹی، شہروں پر ویرانی الگ چھا گئی۔ یا ایک وہ وقت تھا کہ سلطنت اسلامی اپنی پوری شان پر تھی۔ شہر آبادی سے بھرپور تھے۔ سلطنت کے اطراف و جوانب دور دور تک پھیلے ہوئے تھے اور صنعت ورّاقی کی ملک میں بڑی قدر و منزلت تھی۔ علمی کتابیں بکثرت لکھی جاتیں اور لوگ ان کو ادھر اُدھر ملکوں میں لانے لے جانے کا بہت شوق رکھتے۔ اسی لئے ان کی لکھائی، تصحیح اور جلد بندی کے بڑے فناقین پیدا ہوئے۔ اور زیادہ آباد شہروں میں یہ لوگ زیادہ تر ملتے اور ان کی خوب قدر ہوتی۔ پہلے پہلے مذہبی اور علمی کتابیں جو شاذ و نادر تھیں۔ شاہی فرامین، پٹے، پروانے وغیرہ جھلی اور کمائی ہوئی باریک کھال پر لکھے جاتے تھے۔ کیونکہ دولت و ثروت کا زمانہ تھا۔ اخراجات کی پرواہ نہیں کی جاتی تھی۔ ادھر تالیف و تصنیف کا بھی کم ہی رواج تھا۔ اور شاہی فرامین، پٹے اور پروانے بھی کم ہوتے تھے۔ یوں عرصہ دراز تک کھال ہی پر لکھنے کا رواج جاری رہا۔ اس میں ایک خوبی کی بات ساتھ ساتھ یہ بھی تھی کہ صحت و درستی کے وقت آسانی رہتی تھی۔ کسی لفظ یا حرف کے مٹانے یا کاٹنے سے کھال اثر نہیں لیتی تھی۔ اس کے بعد جب تالیف و تصنیف کا ایک طوفان برپا ہوا۔ اور شاہی فرامین اور پٹوں و پروانوں کا سلسلہ بڑھا اور کھالیں اس قدر فراہم نہ ہو سکیں کہ کام آ سکیں تو فضل بن یحییٰ نے کاغذ تیار کرایا۔ اور اسی پر شاہی تحریرات اور شاہی پروانے لکھے جانے لگے۔ اور آگے چل کر لوگوں نے بھی کاغذ کو علمی کتابوں کے لئے استعمال کیا۔ اور ملک میں اس کا خوب چلن ہو گیا۔ اہل علم و اہل دولت حضرات کی تمام تر توجہ اس طرف مبذول ہوئی کہ علمی کتابوں کے ضبط و تصحیح میں اس روایت کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے جو کتاب کو مصنف اور اس کے واضع کی طرف منسوب کرتی ہے۔ کیونکہ ضبط و تصحیح کتاب میں یہی تو ایک قابل غور و قابل توجہ چیز ہے۔ اور اسی روایت کے ماتحت ہم ایک قول یا ایک فتوے کو اس کے قائل یا اس کے حاکم و مجتہد کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اگر کتابوں کی تصحیح کے وقت اسی روایت کو نظر انداز کر دیا جائے تو نہ کسی قول کی نسبت کسی کی طرف ہو سکتی ہے نہ کسی فتوے کی۔ چنانچہ ہر زمانہ میں اور ہر ملک میں حاملین علم اسی کو اہمیت دیتے رہے۔ یہاں تک کہ کتب حدیث میں بھی بس اسی تحقیق پر کفایت کر لی گئی کہ اس کتاب کا مصنف کون ہے اور اس کا واضع کون۔ اور حدیث کا سب سے بڑا فائدہ کہ حدیث صحیح ہے یا حسن، مسند ہے یا مرسل، مقطوع ہے یا موقوف، پس پشت ڈال دیا گیا۔ اور وہ خلاصۂ کتب حدیث جو اصول کے درجہ میں مان لی گئیں، ان کو بے چون و چرا اور بلا تفتیش اسناد تسلیم کر لیا۔ اور سند روایت کی مزید تحقیق کو لغو سمجھا۔ روایت کی تحقیق کا سب سے بڑا مقصد یہ مانا گیا کہ یہ اصول کتب حدیث یا کتب فقہ یا دوسری کتب علمیہ کن کن کی تصنیف ہیں۔ تاکہ ان کتب کی نقل اور ان کی اسناد ان کے مصنفین کی طرف صحیح بیٹھے۔ مشرق و اندلس میں نقل و تصحیح کے وقت اس رسم کی سختی سے پابندی کی گئی اور اس میں ذرا غفلت روا نہ رکھی گئی۔ یہی وجہ ہے کہ آج کتابوں کے وہ نسخے جو ان ملکوں میں لکھے گئے، نہایت ہی

صحیح اور غلطی و بھول چوک سے بالکل پاک ہیں اور صاف شہادت دیتے ہیں کہ وہ لوگ صنعتِ وراقی میں واقعی ماہر تھے اسی اعتماد کی بنا پر اہل دنیا ان سے بے خوف و خطر نقلیں لیتے ہیں۔ لیکن مغرب میں اس عادت و رسم کا پتہ نہیں چلتا کیونکہ وہاں کی آبادی کے کم ہونے کے سبب اور ان پر بدویت غالب ہونے کے باعث خط و کتابت و ضبط و روایت کی صنعت ہی مٹ مٹا گئی۔ اور اب امہات کتب اور دواوین بدوی خط میں بربری طلبہ کے ہاتھوں نقل ہوتی ہیں۔ خط الگ ان کا خراب اور اغلاط سے علیحدہ بھرپور۔ غرض ان سے بہت ہی کم فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ بلکہ فتووں میں بھی سخت اختلال پیدا ہو گیا ہے۔ کیونکہ اکثر اقوال جو ان کتب میں ائمہ کی طرف منسوب ہیں وہ دراصل ان کے نہیں۔ اس کا اثر یہاں تک پھیلا کہ اکثر وہ علمائے بربر جو تالیف و تصنیف میں مشغول و معروف ہیں، وہ بھی انہیں کتابوں کی اندھی تقلید کر بیٹھے۔ اندلس میں بھی فن وراقی اپنی عمر کے آخری سانس لے رہا ہے۔ اور ختم ہوا چاہتا ہے۔ اور سخت خطرہ ہے کہ مغرب سے علم بالکل اٹھ جائے۔

ہمیں پتہ چلا ہے کہ مشرق میں روایت کا رواج اب بھی باقی ہے۔ اور علوم و صنائع کی وہاں گرم بازاری ہے کسی لئے جو کتابوں کی تصحیح وہاں کرنا چاہے وہ بسہولت کر سکتا ہے۔ لیکن خوش قلمی، خوشنویسی و کتابت جیسی کہ ہونی چاہیے وہ عجم ہی میں ہے۔ اور مصر میں کتابت کی وہی گت ہے جو مغرب میں ہے وَاللّٰہُ اَعْلَمُ وَبِہِ التَّوْفِیْقُ۔

بتیسویں فصل

(گانے کی صنعت)

غِنَا (گانا) اشعارِ موزون کو سُر اور لحن کے ساتھ ادا کرنا غِنَا یا گانا کہلاتا ہے۔ جس کے ہر ایک جھٹکے سے ایک نغمہ پیدا ہوتا ہے۔ اور پھر یہ نغمات متعارف نسبتوں کے ساتھ مل جل کر ایسی کیفیت پیدا کر دیتے ہیں کہ سننے والا مزا پاتا ہے اور وجد میں آ جاتا ہے۔

علم موسیقی میں یہ بات طے پا چکی ہے کہ صوت و آواز کے اجزاء میں باہم مختلف و متعدد نسبتیں ہوتی ہیں۔ اور جب کوئی گاتا ہے تو یہی نسبتیں بساطت سے نکل کر ترکیب کی شکل میں آتی ہیں۔ اور وہ خاص کیفیت پیدا کرتی ہیں۔ یہ بھی واضح رہے کہ ہر ترکیب کانوں کو لذت نہیں دیتی۔ بلکہ خاص خاص تراکیب ہیں جن سے کان حظ حاصل کرتے ہیں۔ اور لذت اٹھاتے ہیں۔ اہل موسیقی نے انہیں تراکیب کو راگ راگنی کے نام سے ضبط کیا ہے۔ اور ان پر تفصیلی کلام کیا ہے راگ اور گانوں میں کبھی آلات سے مدد لی جاتی ہے۔ کبھی تو ان پر ہلکی سی چوٹ مار کر اور کبھی ان میں پھونک دے کر۔ ان کی آواز سے بھی کان بڑی لذت محسوس کرتے ہیں یہ آلاتِ نغمہ طرح طرح کے ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک بانسری یا نفیری ہے جو ایک کھوکھلی بانس کی نلکی سے عبارت ہے جس میں سوراخ ہوتے ہیں۔ جب بانسری کے منہ میں پھونک ماری جائے تو عجیب سریلی آواز ان سوراخوں سے نکلتی ہے جو دل کو تڑپا دیتی ہے۔ روح کو گرما دیتی ہے۔ اور رگ و ریشہ میں ایک لہر پیدا کر دیتی ہے۔ پھونک مارنے کے ساتھ ساتھ سوراخوں پر ہر دو ہاتھوں کی انگلیاں رکھ کر ان کو دباتے اور اٹھاتے جاتے ہیں جن سے آواز رکتی اور نکلتی ہے۔ اور عجیب دلپسند راگ پیدا کرتی ہے۔ اور کان اس سے لطف لیتے ہیں۔ اس کا راز یہی ہے کہ آواز جب بدفعات نکلے اور اس میں خاص تناسب ہو تو اس سے کان لذت حاصل

کرتے ہیں۔ اور لطف لیتے ہیں۔

آلاتِ غنا میں ایک مزمار ہے۔ اس کو زِلّامی بھی کہتے ہیں۔ یہ بھی ایک پولی نلکی سی ہوتی ہے۔ اور دو ٹکڑے جوڑ کر بنائی جاتی ہے۔ اس میں بھی بانسری کی طرح متعدد سوراخ ہوتے ہیں۔ اور ایک چھوٹی سی نلکی کے ذریعہ اس میں پھونک ماری جاتی ہے اور آواز نکالی جاتی ہے۔ ہاتھوں کی انگلیاں سوراخوں پر رکھی ہوتی ہیں۔ آواز رک رک کر عجیب انداز و سرے نغمہ کی شکل میں نکلتی ہے۔ اور دل میں ایک سرور پیدا کرتی ہے۔ اسی مزمار کی ایک قسم بوق بھی ہے۔ یہ ایک تانبے کی کھوکھلی نلکی سے عبارت ہے جو تقریباً ایک گز کی ہوتی ہے۔ یہ منہ کی طرف سے پتلی اور آخر کی طرف سے چوڑی ہوتی جاتی ہے۔ اور آخری سرے پر ہتھیلی سے کچھ کم چوڑی ہو جاتی ہے۔ اور ایک تراشے ہوئے قلم کی سی شکل حاصل کر لیتی ہے اس میں بھی ایک چھوٹی سی نلکی کے ذریعہ پھونکا جاتا ہے۔ اور پھونک کی ہوا متعدد سوراخوں کے ذریعہ ایسی سریلی نے اور دل کش نغمہ پیدا کرتی ہوئی نکلتی ہے کہ آدمی پھڑک اٹھتا ہے۔ آواز کو گھٹانے بڑھانے کے لئے اس میں بھی ہاتھ کی انگلیوں سے کام لیا جاتا ہے۔ کبھی ان کو کچھ دباتے ہیں اور کبھی خفیف سا اٹھا دیتے ہیں۔

بعض آلاتِ غنا میں تار لگے ہوتے ہیں۔ اور یہ آلات سب اندر سے پولے اور کھوکھلے ہوتے ہیں۔ ان میں کوئی گول ہوتے ہیں جیسے بربط اور دف۔ اور کوئی چوکور، جیسے قانون۔ تاروں کو الگ الگ آلہ کے سرے پر گھومنے والی کیلوں سے باندھ دیا جاتا ہے تاکہ ان کو گھما کر حسبِ خواہش تاروں کو ڈھیلا یا تنگ کیا جا سکے۔ پھر یہ تار یا تو ایک چھوٹی سی لکڑی سے بجائے جاتے ہیں یا کمانچہ سے جو اس پر بار بار گذرتا ہے۔ اور اس پر موم اور کندر کا روغن ہوتا ہے۔ ہاتھ کے ہلکا اور تیز کرنے سے آواز گھٹتی بڑھتی ہے۔ اور بایاں ہاتھ برابر تاروں پر کام کرتا رہتا ہے۔ ان آلات سے ایک عجیب سریلی اور خوش آیند آواز نکلتی ہے۔ اور دل کو بڑی پیاری لگتی ہے اور کانوں کو بڑی مرغوب۔

اب اس کا راز بھی سنیئے کہ گانوں سے لذت و فرحت کیوں حاصل ہوتی ہے۔ یہ بات اپنی جگہ طے پا چکی ہے کہ ایک ملائم اور مرغوب چیز کے پالینے کا نام لذت ہے۔ اور ہر محسوس شئی طبیعت پر ایک خاص اثر و کیفیت پیدا کرتی ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ مدرک و محسوس اگر طبیعت کے لئے ملائم و مرغوب ہے تو وہ باعثِ لذت ہے ورنہ باعثِ نفرت و الم۔ مثلاً کھانوں میں مرغوب الطبع کھانا وہ ہے جس کی خاص کیفیت حاسۂ ذوق کے مناسب و موافق ہو۔ یہی حال چھوئی جانے والی اشیاء کا ہے یا مثلاً خوشبو دار چیزوں کو لے لیجئے کہ جس کی خوشبو روح قلبی بخاری کے مناسب تر ہوگی۔ اسی کی خوشبو انسان کو زیادہ مرغوب پسندیدہ اور لذت بخش ہوگی چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ جس قدر پھول و عطریات ہیں وہ اپنی حرارت مزاجی کے باعث الطبع قلبی سے بہت مناسبت رکھتے ہیں۔ اور اسی لئے ان کی خوشبو دل کو بہت پسند ہے۔ اسی طرح مرئیات و مسموعات کا حال ہے کہ ان میں وہی چیز نفس کو زیادہ مرغوب ہوگی جو اپنی شکل و کیفیت میں تناسب رکھے گی اور نفس کو اپنی طرف کھینچے گی۔ مثلاً مرئیات میں دل پسند چیز وہ ہے جو اپنی شکل و وضع میں وہ خاص تناسب رکھتی ہو جس کو اس کا خاص مادہ چاہتا ہے اور اس سے سرِ مو انحراف نہ کرے۔ اسی کو حُسن و جمال کہا جاتا ہے۔ شئی مرئی جب اس قسم کا تناسب رکھتی ہے تو نفس سے بھی اس کو مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور نفس اس سے لذت حاصل کرنے لگتا ہے۔ اسی لئے آپ نے سنا ہوگا کہ عاشق زار اپنی محبت میں دیوانے ہو کر کہا کرتے ہیں کہ ان کی روح محبوب کی روح سے جا ملی ہے۔ یہ بڑی گہری بات ہے اور سمجھ لینے کی ہے۔ اگر آپ سمجھ سکتے ہوں تو یہ اتحادِ مبداء پر دلالت کرتی ہے۔ اور وحدتِ اصلی کو ثابت کرتی ہے۔ اگر یوں غور کیجئے گا

تو سوا عالم متحد الاصل نظر آنے لگا۔ زوج کی کشش کی دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ وجود حسب قول حکما، تمام موجودات میں مشترک ہے۔ اس لئے ان میں جو ناقص الوجود ہے وہ کامل الوجود کی طرف جھکتا ہے تاکہ یہ مل کر ایک ہو جائیں۔ دراصل انسان کے لئے تمام اشیاء میں مناسب و ملائم تر انسانی شکل و صورت ہے جو اوصاف کمال اور تناسب اشکال سے متصف ہوا کرتی ہے انسان انسانی حسن و جمال کے دیکھنے اور اس کی آواز سننے کا دلدادہ اور فریفتہ ہے۔ اور یہ اس کی فطرت کا تقاضا ہے۔

اب لیجئے مسموعات کو کہ ان میں حسن یہ ہے کہ آوازوں میں ایک خاص تناسب ہو جو باعث رغبت ہو نہ باعث نفرت در حقیقت آوازوں کے لئے بھی کیفیات ہوتی ہیں۔ بعض ہلکی، بعض زور کی، کوئی نرم اور کوئی سخت و کرخت۔ بعض میں تکرار کی آواز پیدا ہوتی ہے اور بعض میں دبانے کی۔ ان میں تناسب جب پیدا ہوتا ہے تو یہی ان کا حسن ہوتا ہے۔ ایک تو آواز کے لئے یہ ضروری ہے کہ اٹھتے اور چڑھتے وقت یکبارگی نہ اٹھے بلکہ بالتدریج اور دھیرے دھیرے۔ پھر اسی طرح اس کا اتار ہو۔ بلکہ دو آوازوں کے درمیان متغائر کا وجود بھی ضروری ہے۔ دوسرے یہ بھی لازمی ہے کہ اس کے اجزاء میں تناسب ہو۔ اس کی تشریح ہم سابق میں کر چکے ہیں۔ اب جب آواز کے اجزاء ان کیفیات میں خاص تناسب رکھتے ہیں تو نفس کے ملائم ہوتے ہیں اور اس کو ایک خاص لذت پہنچاتے ہیں۔ بعض ایسے بھی انسان ہوتے ہیں جو فطرۃً آواز کی دلکشی لے کر پیدا ہوتے ہیں ان کو تعلیم موسیقی کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ جس طرح بعض ماں کے پیٹ سے شاعر پیدا ہوتے ہیں۔ ان کو علم عروض و قافیہ پڑھنے کی حاجت نہیں ہوتی۔ ایسے لوگوں کو جو قدرۃً خوش آواز، خوش گلو، خوش الحان ہوں، عربی میں مضمار کہتے ہیں اسی طرح بہت سے قاری قرآن مجید اس خوش الحانی سے پڑھتے ہیں کہ سننے والے کو محو حیرت کر دیتے ہیں۔ اور پھڑکا دیتے ہیں اور خود بھی وجد میں آ کر بے خود ہو جاتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہر شخص آواز کی یہ فطری دلکشی لے کر پیدا نہیں ہوتا، اس لئے علم موسیقی ایجاد ہوا کہ جو فطرۃً اس سے عاری ہیں وہ علم موسیقی کے ذریعہ اس میں کمال حاصل کریں۔

امام مالک رح کے نزدیک قرآن مجید لحن سے پڑھنا جائز نہیں۔ اور امام شافعی رحمۃ کے نزدیک جائز ہے۔ مگر اس لحن سے مراد لحن موسیقی نہیں۔ کیونکہ یہ تو کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ اور یہ اسی لئے کہ نغمہ و گانے اور تلاوت قرآن پاک سے کیا جوڑ اور کیا مناسبت۔ قرآن کی تلاوت کے لئے ایک خاص مقدار آواز کی ضرورت ہے جس سے حروف کی ادائیگی صحیح ہو سکے۔ نہ اس حیثیت سے کہ اسی اپنی جگہ حرکات کا لحاظ رکھا جائے یا مد کے چڑھاؤ اتار کی مقدار تھوڑی بڑھ جائے یا اسی نوعیت کی باتیں۔ اور لحن موسیقی میں بھی خاص مقدار آواز پر ہے جس سے تناسب پیدا ہو۔ اب ترتیل کی بہت سی صحت موسیقی میں خلل پیدا کرتی ہے۔ اور لحن موسیقی کا لحاظ ترتیل کو بگاڑ ڈالتا ہے۔ تو محل اختلاف مابہ الاختلاف وہ لحن بسیط ہے جو صاحب مضمار کو قدرۃً و فطرۃً نصیب ہوتا ہے۔ یہ مادر زاد خوش گلو قرآن پڑھتے وقت آواز کو ایسا اتارتا چڑھاتا ہے اور نرم و سخت اور پست و بلند کرتا ہے کہ اچھا خاصا گویا معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ صورت واقعی مناسب نہیں معلوم ہوتی۔ جیسا کہ امام مالک رح فرماتے ہیں۔ ظاہر ہے قرآن کی تلاوت خشوع و خضوع اور رقت پیدا کرتی ہے کیونکہ اس میں موت اور مابعد الموت کا ذکر آتا ہے۔ اس میں آواز کے حسن و خوبی اور اس سے لذت اندوزی کا کیا ذکر اور کیا موقعہ چنانچہ صحابہ کرام قرآن کریم کو سادگی ہی سے پڑھا کرتے تھے۔ اور آنحضرت ﷺ نے یہ جو فرمایا ہے کہ مجھے آل داود کی بانسری دی گئی ہے تو اس سے لحن و ترنم مراد نہیں۔ بلکہ اچھی آواز، حسن ادا اور حروف کی صحیح ادائیگی اپنے اپنے مخارج سے مقصود ہے۔

غنا کی حقیقت تو یہاں تک آپ کے سامنے پوری تفصیل کے ساتھ آہی گئی۔ اب اس کے ساتھ یہ بھی سمجھ لیجئے کہ راگ گانوں کا رواج آبادی میں اس وقت ہوتا ہے کہ لوگ اپنی اصلی معاشی فکروں سے فارغ ہو کر تعیشی و فارغ البالی کی زندگی میں قدم رکھتے ہیں۔ اور ان پر تکلف و تفنن کا بھوت سوار ہوتا ہے۔ معاش سے بھی بے فکری ملتی ہے اور گھر و منزل سے بھی فارغ البالی۔ تو ان کو زبان، کان اور آنکھ کے چٹخارے سوجھتے ہیں۔ اور یہ جسمانی لذتوں کے بندے ہو جاتے ہیں۔ اسلام کے آنے سے پہلے عجم کے ملک و شہر گویوں سے بھرے تھے۔ عجمی بادشاہ راگ گانوں کے بہت ہی دلدادہ تھے گویوں کی حد سے زیادہ قدر و منزلت کرتے۔ ان کو عام درباروں اور مجلسوں میں بلاتے، ان کو گواتے اور بیش از بیش انعامات و بخششوں سے ان کو نوازتے۔ آور آج بھی عجم میں گانے کا بہت چرچا ہے۔ اور ہر طرف اسی کا رواج۔

ابتداً عرب اس فن سے بالکل بے بہرہ تھے۔ بجائے اس کے ان کے ہاں شعر کا رواج تھا جو متناسب الحرکات الفاظ سے ملا کر نظم کیا جاتا اور بیت کہلاتا تھا۔ اس کے پڑھنے سے طبیعت کو خاص لطف و حظ حاصل ہوتا۔ کیونکہ الفاظ مناسب، مقفیٰ موزوں اور مطالب برجستہ ہوتے تھے۔ موسیقی کی طرح آواز کی کھینچ تان اور زیر و بم وہ نہیں جانتے تھے مدتوں یہی فن عربوں کا مشغلہ رہا۔ اور اس میں انہوں نے وہ امتیاز حاصل کیا جو دوسری قوموں کو قطعی نصیب نہ تھا۔ انہیں اشعار میں وہ اپنے تاریخی واقعات و حالات بھی بیان کرتے۔ اور اپنے نسب و شرافت کے گیت بھی گاتے۔ بلکہ یہی اشعار ان کی تیز فہمی کے لئے کسوٹی اور جانچ کا کام بھی دیتے اور پتہ چلتا کہ وہ کن کن خوش اسلوبیوں سے معانی کا اظہار کرتے ہیں اور کیسی سحر بیانی سے کام لیتے ہیں گو عربوں کی نظمیں بھی متناسب کلمات پر مشتمل ہوتی تھیں۔ اور موسیقی میں بھی متناسب کلمات ہوتا ہے مگر کہاں یہ اور کہاں وہ۔ قطرہ اور دریا کی سی نسبت ہے اس لئے یہ بیچارے موسیقی سے ناواقف ہی رہے۔ یہ علم سے بھی کورے تھے اور صنعت سے بھی بے بہرہ۔ اور پورے ٹھیٹ بدو تھے اور زیادہ سے زیادہ شتربان تو یہ آخر تھے ہی، اونٹ چلاتے چلاتے یہ کچھ گنگنانے لگے۔ دیکھا دیکھی نوجوانوں کو بھی شوق ہوا اور وہ تنہائیوں میں جا کر ترنم سے نظمیں پڑھنے لگے۔ بس یہیں سے ترنم کی بنیاد پڑی۔ یہ ترنم اگر شعر میں برتا جائے تو عرب اس کو غنا بولتے ہیں۔ اور اگر تسبیح و تہلیل میں یا اور کسی قسم کی قرأت میں اس کا استعمال ہو تو اس کا نام "تغبیر" رکھتے ہیں۔ ابو اسحٰق الزجاج نے اس لفظ کی تشریح یوں کی ہے کہ غابر دراصل آخرت کو کہتے ہیں۔ لہٰذا جب عرب ترنم سے آخرت کو یاد کرتے ہیں، تو اس کو تغبیر بولتے ہیں۔ عرب کے گانے میں کبھی کبھی ایک ڈھنگ آ جاتا۔ اس کو "سناد" کہتے۔ ابن رشیق نے عمدہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ عمل فرومایہ لوگوں سے سرزد ہوتا جو ناچ گا کر اچھلنے کودنے کے عادی ہوتے اور دف و مزمار بھی بجاتے جاتے اور خوب رنگ رلیاں مناتے اس کو وہ "ہزج" کہتے تھے۔ مگر اس قسم کے راگ کو علم موسیقی میں بالکل ابتدائی درجہ دیا جا سکتا ہے جو محض بسیط ہے۔ اور اس کو انسان بالطبع بھی جان سکتا ہے بغیر اس کے کہ اس کو باقاعدہ علم کی شکل میں سیکھے۔ تمام صنعتوں کا یہی حال ہے کہ بساطت کی حالت میں کبھی نہیں ہوتیں۔ یہ عرب کی قبل اسلام حالت تھی۔ اب جب اسلام آیا اور عرب دنیا پر چھائے۔ شاہانِ عجم کو اپنی ماتحتی میں لائے تو پھر بھی بدو کے بدو ہی رہے۔ سیدھے سادھے، سادہ خو سادہ مزاج۔ ساتھ ساتھ دین پر بھی سختی سے کاربند تھے۔ اور تمام ان عادات و افعال سے قطعی کنارہ کش ہو چکے تھے جو دین و معاش میں فائدہ بخش نہیں ہیں۔ اور ان کی ساری لذت و مسرت صرف قرآن و شعر خوانی میں مضمر تھی۔ شعر و شاعری ان کی پرانی عادت ٹھہری۔ اور تلاوتِ قرآن ان کا مذہبی شعار۔ اب جب خوش حالی، فارغ البالی اور تکلف و تعیش کا رنگ ان پر

بڑھا۔ اور فتیتوں کے راستہ سے ان پر دولت برسی تو وہ عیش پرست اور آرام طلب ہو گئے۔ نفس پرستی کے بندے بن گئے فارس و روم کے گویئے حجاز کی طرف سمٹے اور عرب کے غلام بن گئے عود۔ طنبور اور مزامیر سے خوب خوب راگ راگنیاں گانے لگے۔ عرب نے جب ان کی یہ دلکش و دل فگار آوازیں سنیں تو ان کو عربی اشعار رٹا دیئے اور ان کو پڑھوایا۔ چنانچہ اسی دور میں نشیط فارسی۔ طویس۔ سائب بن جابر (غلام عبداللہ بن جعفرؓ) نے مدینہ طیبہ میں اپنی شہرت کا ڈنکا بجا دیا۔ پھر معبد طبقہ ابن شریح جیسے نامی گویوں نے ان کی شاگردی کی۔ اور یہ فن موسیقی اسی طرح ترقی کرتا گیا اور بنی العباس کے عہد سلطنت میں تو ابراہیم بن المہدی، ابراہیم الموصلی، اسحٰق و حماد نے اس کو معراج ترقی پر پہنچایا۔ غرض لہو و لعب کا خوب چرچا ہوا ناچ رنگ کے ساز و سامان تیار ہونے۔ اور گانے کے اشعار کی ایک قسم ہی علیحدہ قائم ہو گئی۔ ناچ کی قسموں میں سے ایک کرج نامی ناچ ایجاد ہوا۔ اس میں چند گھوڑوں کی شکلیں ہوتیں باقاعدہ ان پر زین کسا ہوا اور عورتوں کی قبائیں پہنے ہوئے اس کا پارٹ مرد ادا کرتے اور ایک دھما چوکڑی مچاتے اس قسم کی لغویات شادی برات، ولیموں اور تہواروں کے کھیل کود کی مجلسوں میں ہوا کرتیں۔ اور بغداد اور عراق کے اکثر شہروں میں ان کا بہت چرچا اور رواج تھا۔

موصل میں زریاب نامی ایک غلام تھا جو گانا سیکھ گیا۔ اور اس میں ایسا طاق ہو گیا کہ اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا۔ ملک کے ماہرین کو اس پر حسد ہوا تو اس کو مغرب کی طرف بھجوا دیا۔ وہ گھومتا گھامتا کہیں حکم بن ہشام بن عبدالرحمٰن الداخل سے اندلس سے جا ملا۔ اس نے زریاب کی حد سے زیادہ آؤ بھگت کی۔ حتیٰ کہ اس کی ملاقات کے لئے سواری پر نکلا اور اس کو بیش قدر انعامات و اکرامات سے نوازا۔ اور اس کے نام پر جاگیریں کاٹ دیں۔ اور پھر اس کو اپنے ندیموں میں شامل کر لیا اس کے بعد یہاں گویا گانے نے جڑ پکڑ لی اور نسل در نسل چلتا رہا اور پھر طوائف الملوکی تک یہ رواج پذیر رہا یہیں سے اشبیلیہ میں گانے کا رواج ہوا۔ اور اس نے ایسا زور پکڑا کہ سارا ملک گونج اٹھا۔ جب اشبیلیہ کی رونق بھی زوال پذیر ہوئی تو اس فن نے سواحل افریقہ و مغرب کی طرف رخ کیا اور سارے ملک میں پھیل پڑا۔ اور اب وہاں اگرچہ نہ پہلے جیسی آبادی ہے نہ رونق و بہجت۔ لیکن گانے کا فن وہاں اب بھی اپنے شباب پر ہے۔

شہروں و ملکوں کی آبادیاں جب ترقی کے آخری زینہ پر پہنچتی ہیں اور صنعتیں خوب زوروں پر رائج ہوتی ہیں تو گانے کی صنعت سب سے آخر میں رواج میں آتی ہے۔ کیونکہ یہ انتہائی فراغ بالی چاہتی ہے۔ اور یہی وقت نصیب ہوتی ہے کہ ملک ترقی کے انتہائی زینہ پر پہنچ کر اب تنزل کی طرف رخ کیا چاہتا ہے۔ وجود میں تو یہ سب صنعتوں کے آخر میں ظہور کرتا ہے اور ملک کے مٹتے وقت یہ تمام صنعتوں سے پہلے اجل کو لبیک کہتا ہے۔ واللہ اعلم۔

تینتیسویں فصل

(ہر صنعت عقل کو بڑھاتی ہے خصوصاً کتابت و حساب)

سابق بیانات میں یہ حقیقت آشکارا ہوئی کہ نفسِ ناطقہ انسان میں بالقوہ موجود ہوتا ہے۔ اب جیسے جیسے انسان علوم حاصل کرتا جاتا ہے اور محسوسات سے ادراکات کرتا ہے اسی طرح اس کا نفس قوت سے فعل کی طرف قدم بڑھاتا جاتا ہے یہاں تک کہ قوتِ نظریہ حاصل کرنے کے بعد تو وہ صرف ادراک اور عقلِ محض کے درجہ میں آ جاتا ہے۔ اور ایک روحانی ذات کے بمنزلہ شمار ہو کر کامل الوجود سمجھا جاتا ہے۔ جب یہ صورت ہوئی تو لامحالہ ماننا پڑے گا کہ علم و نظر کی ہر قسم عقل حاصل ہونے

کا سبب بنتی ہے۔

پھر یہ حقیقت بھی قابلِ تسلیم ہے کہ صنعتوں میں جب ملکہ پیدا ہوتا ہے تو اس سے علمی قوانین دستیاب ہوتے ہیں۔ جو اس صنعت میں بڑی رہنمائی بخشتے ہیں۔ اور عقل کو دوبالا کرتے ہیں۔ اسی لئے ہر تجربہ کار بڑا عاقل ہوتا ہے۔ اور پوری حضریت و تمدن عقل و زیرکی کا نام ہے۔ کیونکہ اس میں تو ساری صنعتیں جمع ہوتی ہیں۔ حضریت ہی سے تدبیرِ منزل کا علم ہوتا ہے اور اسی سے پتہ چلتا ہے کہ بنی نوع انسان کے ساتھ میل جول رکھنے اور برتاؤ کرنے میں کیا کیا آداب و اصول اور طور طریقے برتنے چاہئیں۔ یا دین کی اشاعت میں کیا کیا آداب و شرائط برتنے چاہئیں۔ وغیرہ وغیرہ۔ تو یہ سب قوانین علم و بیداری پیدا کرتے ہیں اور اس سے پھر عقل و سمجھ بڑھتی ہے۔ تمام صنعتوں میں کتابت علم و نظر کو زیادہ بڑھاتی ہے اور عقل کی زیادتی کا سبب بنتی ہے اس کا ثبوت اس طرح ہے کہ کتابت میں ذہن حروفِ خطیہ سے کلماتِ ملفوظہ کی طرف منتقل ہوتا ہے اور کلماتِ ملفوظہ سے معانی کی طرف جو نفس میں موجود ہیں۔ اس مشق سے ذہن کو دلیل سے مدلول کی طرف پہنچنے کا ملکہ حاصل ہوتا ہے۔ اور اسی ملکہ کا نام نظرِ عقلی ہے جو علوم مجہولہ کے حصول کا ذریعہ بنتی ہے۔ علوم مجہولہ کے بار بار حاصل ہونے سے لامحالہ عقل و کیاست بڑھتی ہے۔ اور کاموں میں ہوشیاری و بیداری پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ کسریٰ نے اہل دیوان کو "دیوانہ" یعنی شیطان یا جن کہا تھا کہ وہ اس کو جنوں کی طرح فطین و ذکی نظر آئے

حساب کا حال بھی کتابت جیسا ہے کہ اس میں اعداد کے جوڑ اور گھٹاؤ سے استدلالی مادہ پیدا ہوتا ہے۔ اور وہ قوتِ نظریہ کو پیدا کرتا ہے۔ اور پھر اس سے عقل تیز ہوتی ہے۔ واللّٰہُ اَعلَمُ۔

کتاب اول

کا

چھٹا باب

علم کی قسمیں، تعلیم اور اس کے طریقے مع عوارض و لواحق۔

پہلی فصل

(تعلیم و تعلّم عمران بشری کے طبعی امور ہیں۔)

یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ حس و حرکت اور غذا طلب کرنے اور رہائش کے لئے ایک ٹھکانہ چاہنے میں یا ان جیسی ضرورتوں میں انسان دیگر حیوانات کے ساتھ شریک ہے اور ان سے بڑھا جاتا ہے۔ انسان کو حیوانات سے جو چیز ممتاز وجدا کرنے والی ہے وہ محض اس کی قوتِ فکریہ ہے۔ جو اس کے لئے معاش کے راستے نکالتی ہے۔ ایک انسان کا دوسرے انسان کے ساتھ مل جل کر بستا سکھاتی ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی پاک تعلیم سے آگاہ کرتی ہے اور آخرت کی دینی راہیں سجھاتی ہے۔ کسی دم اور کسی گھڑی انسان فکر سے خالی نہیں اور یہی فکر و نظر علوم و صنائع کا سرچشمہ بھی بنتی ہے کیونکہ جب وہ اپنی فطری ضروریات کا محتاج ہوتا ہے، تو لامحالہ وہ ایسے لوگوں کی تلاش میں نکلتا ہے جو اس سے زیادہ ادراک رکھتے ہیں۔ اور اس سے زیادہ علم و معرفت کے مالک ہیں۔ اور ان کو اس پر تقدم بھی حاصل ہے۔ لہٰذا ان سے علم و معرفت کی خوشہ چینی کرتا ہے اور اپنی پیاس کو بجھاتا ہے۔ پھر آگے چل کر حقائق کو ایک ایک کرکے پہچانتا اور ان کے عوارضِ ذاتیہ کی بھی شناخت کرتا ہے۔ اور یوں ایک عرصہ تک مشق کرنے سے حقائق کے عوارضات معلوم کرنے کا اس کو ملکہ اور ایک خاص محاورہ ہوجاتا ہے۔ آئندہ نسل مولود جب اس کو اس میں ماہر و طاق دیکھتی ہے تو اس کے سامنے زانوئے سبق تہ کرتی ہے۔ اور اب تعلیم کا سلسلہ اس سے شروع ہوتا ہے۔ غرض اس مختصر بیان سے صاف ظاہر ہوگیا کہ تعلیم و تعلّم انسان کے لئے طبعی امور ہیں۔

دوسری فصل

(تعلیم بھی ایک قسم کی صنعت ہے)

سمجھ لیجئے کہ ایک عالم کو جب تک کسی علم کے مبادی و قواعد اصول پر پورا پورا احاطہ حاصل نہ ہوجائے۔ اور اس کے جملہ مسائل سے واقفیت حاصل کرکے اصول سے فروع نکالنے کا وہ ملکہ پیدا نہ کرلے، اس کو اس علم میں حاذق و ماہر نہیں کہا جاتا۔ اور وہ علم پر پورے طور سے حاوی نہیں سمجھا جاتا۔ اور یہ ملکہ مسائل کے صرف رٹ لینے اور سمجھ لینے سے نہیں پیدا ہوتا۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک مسئلہ مبتدی بھی سمجھتا ہے اور منتہی بھی۔ اور ایک جاہل بھی اور ایک ماہر عالم بھی۔ حالانکہ مبتدی و جاہل کو ملکہ کہاں نصیب۔ معلوم ہوا کہ ملکہ نفسِ مسائل کو سمجھ لینے اور یاد کرلینے سے کوئی بالاتر

درجہ ہے جو صرف عالم ماہر کو حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ ملکات خواہ افعالِ بدنی سے متعلق ہوں یا فکر و نظر سے سب جسمانی ہوتے ہیں۔ اور ہر جسمانی محسوس محتاجِ تعلیم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہلِ دنیا کے نزدیک ہر علم و صنعت ماہرین استادوں کاملین کی طرف ہی منسوب ہوتی ہے جو کسی قوم یا کسی زمانہ میں ہوئے ہیں۔ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ تعلیم ایک صنعت ہے نہ علم۔ کیونکہ اصطلاحات تعلیمیہ میں سنگین اختلاف ہے۔ ہر امام مشہور کی اپنی اصطلاح علیحدہ ہے جو دوسرے امام سے نہیں ملتی۔ اور صنعت میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ ہر ایک کی صنعت دوسرے سے جدا ہوتی ہے۔ اگر ہم اس اصطلاح کو علم مانیں تو سب کی اصطلاح ایک ہی ہونی چاہیے۔ کیونکہ علم ایک ہی ہے۔ تو چاہیئے کہ اصطلاح بھی ایک ہی ہو۔ مثال کے طور پر علم کلام کو لے لیجئے کہ اس کی اصطلاحات کے اعتبار سے علمائے متقدمین و متاخرین آپس میں کس قدر مختلف ہیں۔ حالانکہ سب علماء کا علم ایک ہی ہے۔ یہی طرح حالت فقہ، ادب اور دیگر علوم کی ہے۔ لہٰذا اس بحث سے نتیجہ نکلا کہ علم گو ایک ہو مگر تعلیمی اصطلاحات صنعت کی طرح آپس میں مختلف اور جدا جدا ہوتی ہیں۔

مغرب کی آبادی جب سے انتقال پذیر ہوئی ہے اور سلطنت کا وقار گرا ہے۔ دیگر صنائع کے ساتھ ساتھ علم نے بھی وہاں سے اپنا بستر باندھا ایک وہ زمانہ تھا کہ قیروان و قرطبہ مغرب و اندلس کے دار السلطنت آبادی سے پٹے پڑے تھے علوم و صنعتوں کا بازار وہاں گرم تھا۔ تعلیم کا ہر طرف چرچا تھا۔ حضریت و شہریت کے بھی وہ مراکز تھے۔ اب جب سے وہ ویرانی و بربادی کے نذر ہو گئے تو تعلیم نے مغرب سے کوچ کیا۔ البتہ مراکش میں دولتِ موحدین کی سرپرستی میں تعلیم کا کچھ چرچا رہا۔ تعلیم کو وہاں فروغ اس لئے نصیب نہ ہو سکا کہ موحدین پر بدویت چھائی رہی۔ اور وہ حضریت سے ناآشنا رہے تو تعلیم کیسے زور پکڑتی۔ اب جب موحدین نے اپنا رہا سہا اقتدار بھی کھو دیا تو تعلیم کا ذکر و فکر ان کے ہاں سے بھی مٹا۔ اسی زمانہ میں افریقہ سے قاضی ابوالقاسم بن زیتون ساتویں صدی کے وسط میں طلبِ علم کے لئے مشرق کی طرف روانہ ہوئے اور امام ابن الخطیب کے حلقۂ درس میں شامل ہو کر علوم عقلیہ و نقلیہ کے ماہر بنے۔ پھر اپنے وطن تونس میں واپس آئے پھر انہیں کے بعد ابوعبداللہ بن شعیب دکالی مغرب سے مصر کی جانب طلبِ علم کے لئے روانہ ہوئے۔ اور علم کی دولت سے مالا مال ہو کر تونس ہی لوٹ آئے۔ پھر انہیں بزرگوں سے ان کے شاگردوں کا سلسلہ نسل در نسل چلتا رہا۔ یہاں تک کہ قاضی محمد بن عبدالسلام شارح ابن الحاجب کا زمانہ آیا۔ ادھر ابن الامام اور ان کے شاگرد تونس سے تلمسان روانہ ہوئے۔ ابن الامام قاضی محمد بن عبدالسلام کے ہم سبق اور استاد بھائی رہ چکے تھے۔ وہ ایک ہی استاد و شیخ کے خوشہ چین تھے۔ اور اب تونس میں ابن عبدالسلام کے شاگرد اور تلمسان میں ابن الامام کے شاگرد کچھ بچے کھچے رہ گئے ہیں۔ مگر یہ اس قدر کم ہیں کہ خطرہ ہے کہ ہر دو بزرگوں کا سلسلۂ سند ختم ہی نہ ہو جائے۔ پھر ساتویں صدی کے آخر میں زواوہ سے ابوعلی ناصر الدین مشدالی چلے۔ اور ابی عمرو بن الحاجب کے شاگردوں کے حلقۂ درس میں داخل ہوئے۔ یہ شہاب الدین قرافی کے ہم سبق رہ چکے تھے۔ غرض عقلیات و نقلیات میں ماہر ہو کر یہ مغرب کی طرف لوٹے۔ اور بجایہ میں قیام کیا۔ اور وہیں ان کا تعلیمی سلسلہ چلتا رہا۔ پھر ان کے شاگرد عمران مشدالی تلمسان میں آئے۔ اور وہیں انہوں نے درس و تدریس کا سلسلہ چھیڑا۔ ان کے شاگرد بجایہ و تلمسان میں اب بھی ملتے ہیں، لیکن بہت کم تعداد میں۔ اور جب سے کہ قرطبہ و قیروان میں علم کا چرچا مٹا اور تعلیم کا جوش سرد ہوا، فاس اور مغرب کے تمام شہر بھی علم سے خالی ہو گئے۔ سلسلۂ تعلیم منقطع ہو گیا۔ اور اب وہاں کے باشندوں کے لئے علوم میں ملکہ و مہارت حاصل کرنے کا دروازہ تقریباً بند ہو گیا۔

علم میں ملکہ حاصل کرنے کا سہل تر طریقہ یہ ہے کہ طلبہ کو بحث و مناظرہ کا عادی کیا جائے۔ مسائل علمیہ پر تحقیقی بحثیں ہوں مختلف مضامین پر گفتگو چھڑے۔ اور طلبہ اس میں سرگرمی سے حصہ لیں۔ اس طریق تعلیم اور اسلوب درس سے ملکہ بہت جلد پیدا ہو جاتا ہے اور دیکھتے دیکھتے طلبہ علم علم میں طاق و مشاق ہو جاتے ہیں۔ مگر آج ہمارے زمانہ میں تعلیم کا رنگ ہی دوسرا ہے۔ شاگرد برسوں اور سالہا سال مجالس علمیہ میں بیٹھتے ہیں مگر گم صم۔ نہ بولتے ہیں نہ بحثیں کرتے ہیں۔ نہ مناظروں میں حصہ لیتے ہیں ان کی تمامتر توجہ مسائل علمیہ کے یاد کرنے پر لگی ہوتی ہے۔ لہذا ان کی اس غلط عملی کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علم میں ان کو ملکہ نصیب نہیں ہوتا۔ اور علم میں تحقیقی نظر نہیں پیدا ہوتی۔ سطحی کے سطحی رہتے ہیں۔ جب یہ فارغ التحصیل ہوتے ہیں تو ملکہ سے یہ قطعی محروم ہوتے ہیں۔ نہ بحث و مباحثہ کر سکتے ہیں نہ مناظرہ اور نہ پڑھا سکتے ہیں۔ اور یہ وبا اسی لئے ہے کہ طریق تعلیم ان کا غلط تھا اور کامل استاد ان کو نہیں ملے۔ ورنہ مسائل علمیہ یاد کرنے اور رٹنے میں تو یہ سب سے آگے ہوتے ہیں کیونکہ یہ اسی کو تو وہ اپنا مقصد اصلی جانتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ملکہ علمیہ حاصل کرنا علم کے مسائل کو رٹ لینے سے عبارت ہے۔ اس کا ثبوت ہم کو یوں ملتا ہے کہ مثلاً مغرب میں طالب علم کے لئے مدت تعلیم سولہ برس مقرر کی گئی ہے۔ اور تونس میں مدت پانچ برس ہے جو عام مدارس کی رسم کو دیکھتے ہوئے ملکہ علمیہ حاصل کرنے کی کم از کم مدت ہے بلکہ مناسب اور کافی۔ تو اس کا سبب یہی ہے کہ مغرب میں طریقہ تعلیم ٹھیک نہیں۔ اسی لئے مدت بڑھ گئی۔ اور سچ پوچھئے تو وہاں مدت تعلیم میں جتنی قابلیت کی چاہئے پیدا نہیں ہوتی بلکہ صحیح قابلیت سے کورے کے کورے ہی رہتے ہیں۔ اندلس کا حال یہ ہے کہ دو سو برس سے مسلمانوں کی آبادی وہاں گھٹی ہے، علم کا بستہ بھی ساتھ ساتھ بندھ گیا۔ اور اب کسی کو تعلیم کی طرف توجہ نہیں ہے۔ اب تو بس ادب کا کچھ چرچا باقی ہے اور یہ ان کی کل کائنات علمی ہے جو ان کی گذشتہ تاریخ کی یادگار ہے۔ فقہ کا مذاق بھی ہے مگر کم ہے۔ اور عقلی علوم کو تو پوچھئے ان کا تو کوئی نام لیوا بھی نہیں۔ اس کا راز صرف یہی ہے کہ مسلم آبادی گھٹنے اور دشمنوں کے غالب آنے سے علم و معرفت کے خاندان ختم ہو گئے اور علمی توارث کے نشانات مٹ گئے۔ سواحل سمندر پر گو کچھ مسلم آبادی پائی جاتی ہے تو وہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ کیونکہ ان کی نظر معاشی دھندوں پر ہے۔ دیگر مشاغل سے وہ سروکار نہیں رکھتے۔

اب مشرق کا حال سنئے تو وہاں سند تعلیم موجود ہے۔ علم کا ہر طرف چرچا اور دور دورہ ہے۔ ہر جگہ علم کی گرم بازاری ہے۔ شہر آبادی سے بھرپور ہیں اور اٹے پڑے ہیں۔ علمی خاندان بدستور موجود ہیں۔ گو وہاں کے بڑے بڑے شہر مثلاً بغداد، بصرہ و کوفہ ویران ہیں جو کسی وقت علم و معرفت کے زبردست مرکز رہ چکے ہیں۔ لیکن ان کی جگہ مشرق میں دوسرے شہر ہیں۔ مثلاً خراسان۔ ماوراء النہر، قاہرہ وغیرہ۔ جو علم کی سرپرستی کے لئے تباہ شدہ شہروں کے قائم مقام بن گئے ہیں۔ ان کی آبادی بھی بہت ہے اور تعلیم کا رواج بہت زوروں پر۔ غرض اہل مشرق علم و معرفت میں بھی بہت پختہ کار اور کہنہ مشق ہیں اور بیشتر صنعتوں میں بھی ماہر و حاذق۔ یہاں تک کہ اہل مغرب جب تحصیل علم کی غرض سے مشرق جاتے ہیں تو وہ اپنا یہ نظریہ قائم کرتے ہیں کہ اہل مشرق ان سے زیادہ تیز فہم و زیرک ہوتے ہیں۔ اور مشرقی قدرۃً و فطرۃً تیز عقل تیز ذہن لے کر پیدا ہوتے ہیں۔ اور ان کا نفس ناطقہ کمال سے قریب تر ہوتا ہے۔ بلکہ اہل مشرق کو اپنے سے اس درجہ اونچا خیال کرتے ہیں کہ گویا وہ انسانوں میں اپنی حقیقت ہی جدا رکھتے ہیں۔ یہ صرف اس لئے کہ علم و صنعت میں ان کی مہارت و حذاقت دیکھ کر سخت مرعوب ہو جاتے ہیں۔ اور پھر ان کے بارے میں ایسے بلند خیالات قائم کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت ایسی نہیں مشرق و مغرب کے ملکوں کے طبائع میں اس قدر فرق نہیں کہ ان کو دو مختلف حقیقتیں سمجھ لیا جائے۔ البتہ جغرافیائی نقطۂ نظر سے اول

اور ساتویں اقلیموں میں بہت زیادہ فرق ہے۔ جس سے ان کے باشندوں میں بھی بروئے مزاج و نفس زبردست اختلاف رُونما ہوتا ہے۔ اور اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ رہی یہ بحث کہ آخر اہلِ مشرق و اہلِ مغرب میں اس قدر فرق کیوں ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جو ابھی صنعت کے بیان میں ظاہر ہوئی کہ جس جگہ تمدن جس قدر زیادہ ہوتا ہے وہاں کے باشندوں کی عقل بھی اسی نسبت سے تیز ہوجاتی ہے۔ اور اب ہم اس حقیقت کو مزید کھولتے ہیں

ظاہر ہے کہ تمدن پسند لوگ تمام حالات و کوائف میں خواہ وہ معاشی ہوں خواہ رہائشی۔ چاہے وہ دنیا سے متعلق ہوں یا آخرت سے۔ غرض اپنے سارے اعمال و عادات اور اپنے سارے معاملات میں خاص خاص آداب و اصول رکھتے ہیں جن سے وہ سرِ مو انحراف نہیں کرتے جو کرنے اور برتنے کے ہوتے ہیں ان کو کرتے اور برتتے ہیں۔ اور جو چھوڑنے کے ہوتے ہیں ان کو چھوڑتے اور نظر انداز کرتے ہیں۔ گویا وہ خاص خاص حدود کے اندر اپنی زندگی گذارتے ہیں۔ ان کی ان سب باتوں کو ایک صنعت کی سی حیثیت ہوتی ہے۔ جس کو آگے آنے والا اپنے اگلے سے سیکھتا جاتا ہے۔ ساتھ ساتھ اس میں بھی شک نہیں کیا جاسکتا کہ ہر صنعت کا ملکہ عقل کو تیز کرتا ہے۔ اور نفس میں استعداد و قابلیت پیدا کرتا ہے کہ وہ دوسری کوئی صنعت بھی سیکھ سکے۔ کیونکہ عقل سے ادراک کی طاقت بڑھ جاتی ہے۔ اور جب ادراک کی طاقت بڑھی تو اب معرفت کی ہر چیز کو تیز تر طریقہ سے سیکھا جاسکتا ہے۔ چنانچہ مصریوں نے تو تعلیم صنعت کو چوٹی تک پہنچا دیا۔ اور وہ کر کے دکھایا جو عقل سے باہر نظر آتا ہے مثلاً گورخروں اور بے زبان جانوروں کو ایسے مفرد کلمات رٹا دیتے ہیں اور ایسے کام و کرتب سکھا دیتے ہیں کہ دیکھنے والے کی عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ اور اہلِ مغرب تو ان کو سمجھنے سے بھی قاصر رہتے ہیں۔ اس کی وجہ وہی ہے کہ تعلیم و صنائع اور تمام دیگر احوال عادیہ میں ملکات حاصل کرنے سے عقل میں تیزی اور ذہن و فکر میں روشنی و بیداری پیدا ہوتی ہے۔ اور زیرکی بڑھ جانے کی وجہ سے وہ آثار علمیہ سرزد ہوتے ہیں کہ عامی لوگ ایسے ماہرین کو اپنے سے جدا حقیقت جاننے لگتے ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ ذرا آپ شہریوں اور دیہاتیوں کا آپس میں موازنہ کر کے دیکھ لیں۔ یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی۔ ایک شہری کو دیکھئے تو عقل و سمجھ سے آراستہ و پیراستہ کہ اڑتی چڑیا کو پہچان لے اور ہر بات کی تہ تک پہنچ جائے۔ دیہاتی جب اس کو دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ تو کوئی حقیقت ہی دوسری رکھتا ہے۔ حالانکہ واقعیت صرف اتنی ہے کہ شہری صنائع کے ملکات حاصل کئے ہوئے ہے۔ اور حضریت و شہریت کے تمام آداب و اصول اور طور طریقوں میں وہ چاق و چوبند ہے۔ اور بیچارہ دیہاتی اِن سب باتوں سے نابلد۔ پھر یہ خیال بھی غلط ہے کہ شہری فطرۃً خلاف معمول عقل لے کر پیدا ہوا ہے۔ اور دیہاتی اس سے محروم ہے۔ ہم نے بہت سے دیہاتیوں کو دیکھا ہے جو قابلِ رشک عقل و فطانت رکھتے ہیں بلکہ ما بہ الامتیاز بات صرف یہ ہے کہ شہری کی عقل و سمجھ پر صنعت و تعلیم کا روغن و پالش ہو جاتی ہے۔ اور اس کا نفس ہر رنگ میں باکمال ہو جاتا ہے۔ اور ایک غریب دیہاتی اِن باتوں سے محروم رہتا ہے۔ اس لئے اس کی عقل و فہم اپنی حد پر قائم رہتی ہے آگے ترقی کا قدم نہیں اٹھاتی۔ یہ کسی قدر عمومی بحث تھی۔ اب اسی حقیقت کو اہلِ مشرق و اہلِ مغرب کے حالات پر چسپاں کر کے دیکھ لیجئے کہ متمدن اہلِ مشرق چونکہ تعلیم میں سب سے آگے تھے اور صنعتوں میں سب کے استاد اور ان کے مقابلہ میں اہلِ مغرب حضریت سے دُور اور بدویت سے قریب۔ اس لئے ناسمجھ مغربی مشرقیوں کو اپنے سے حقیقت میں جدا جانتے تھے۔ اور سمجھتے تھے کہ یہ اور قسم کے انسان ہیں اور ہم کسی اور قسم کے۔ اور یہ ان کی سراسر حالات سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ وَاللّٰہُ یَزِیْدُ فِی الْخَلْقِ مَا یَشَاءُ۔

تیسری فصل

(آبادی جس قدر بڑھتی ہے اور حضریت کا جتنا زور ہوتا ہے علم کا چرچا اسی قدر زور پکڑتا جاتا ہے)

سابق میں یہ بھی معلوم ہوا کہ تعلیمِ علم کا بھی شمار دیگر صنعتوں میں ہے۔ اور یہ بھی کہ شہروں کی آبادیاں جس قدر گھٹتی بڑھتی ہیں، اور ان میں حضریت و شہریت کا چرچا کم زیادہ ہوتا ہے، اسی نسبت سے صنعتوں کا رواج بھی کم زیادہ ہوتا ہے اور ان کی خوبی و عمدگی میں فرق آتا ہے اور یہ اسی لئے کہ یہ صنعتیں معاشی فکروں کے بعد کی چیزیں ہیں جب معاش کی فکر سے سبکدوشی ملتی ہے تو انسان اپنی فکر کو علوم و صنعتوں میں کھپاتا ہے۔ اگر کوئی بیچارہ کسی قصبہ یا غیر متمدن شہر میں پیدا ہو اور علم کا شوق بھی قدرتاً رکھتا ہو تو وہ مجبوراً کسی آباد متمدن شہر کی طرف کوچ کرے گا۔ کیونکہ وہیں اس کی پیاس بجھ سکتی ہے اور اس کی طلب مٹ سکتی ہے۔ چھوٹی چھوٹی بستیوں میں علم کے ادارے کہاں کہ جہاں وہ جا کر اپنے ارمان پورے کرے۔ بغداد قرطبہ، قیروان، بصرہ اور کوفہ کے حالات تاریخ میں پڑھئے کہ آغازِ اسلام میں جب وہاں حضریت اپنی معراج پر پہنچی تو علم و دانش کا سمندر موجیں مارنے لگا اور قسم قسم کے علوم و فنون ایجاد ہوئے۔ نئی نئی تحقیقاتِ علمیہ کی جانے لگیں تو حقیقت میں انہوں نے اگلوں کو بھی طاقِ نسیان میں بٹھا دیا اور ان سے بہت آگے نکل گئے۔ اب جب تاریخ نے اپنی کروٹ بدلی اور زمانہ کا رخ پلٹا، ان مذکورہ شہروں کی آبادی کم ہوئی، باشندے بدحال و خستہ حال ہونے اور پراگندہ و پریشان ہوئے۔ تو علم و صنعت کی بساط بھی الٹ گئی۔ اور علم دوسرے اسلامی شہروں میں جا پہنچا۔

اب ہمارے زمانہ میں بلادِ مصر میں قاہرہ علم کی ترقی میں ممتاز ہے۔ کیونکہ وہ آج سے نہیں ہزاروں برس سے کثرتِ آبادی میں بھی مشہور ہے اور حضریت کا بھی وہ مرکز ہے۔ اس لئے صنعتوں نے وہاں مضبوطی سے جڑ پکڑ لی ہے۔ اور ان کے ساتھ ساتھ علم و معرفت کا بھی بہت زور و شور ہے۔ اور خصوصاً ان پچھلے دو سال کے اندر اندر جبکہ دولتِ ترکیہ کا دور دورہ ہوا، علم کو بہت ہی فروغ ملا۔ یہ امر ایک خاص تاریخی حقیقت رکھتا ہے۔ وہ یہ کہ ترکی امراء اپنی پسماندہ اولاد کے لئے بڑے فکرمند رہا کرتے تھے۔ کیونکہ ان کے بادشاہوں کی یہ عادت جاری تھی کہ ادھر تو ان کے امراء کی آنکھ بند ہوئی اور ادھر انہوں نے پیسہ چھینا۔ کیونکہ امراء آخر ان کے غلام و خادم ہی تو ہوتے تھے۔ ان کا مال اپنا ہی مال سمجھتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ امراء کی اولاد ان کے مرنے کے بعد روٹیوں کو ترستی تھی۔ لہٰذا اس خطرہ سے بچنے کے لئے امراء نے یہ ترکیب سوچی کہ ہزارہا روپوں سے دینی مدارس کھول دیئے۔ سرائیں بنوا دیں اور ان کے نام پر اوقاف مقرر کر دیئے جن کی آمدنی سے وہ ہمیشہ ہمیش چلا کریں۔ پھر ان اوقاف کا متولی یا نگران اپنی اولاد کو کر گئے۔ اور اس عمل سے دونوں مقصد سامنے رکھے۔ ایک یہ کہ یہ چونکہ زبردست کارِ خیر ہے اور ایک قسم کا صدقہ جاریہ۔ اس سے ان کو ہمیشہ ہمیش اجر و ثواب بھی ملتا رہے۔ دوسرے یہ کہ ان اوقاف کی آڑ میں ان کی اولاد کی گذر بسر ہوتی رہے۔ اور وہ کم از کم بھوکے نہ مریں۔ اور ادھر سلاطین کی دست درازی کا دروازہ بھی بند ہو جائے۔ لہٰذا یوں اوقاف کی کثرت ہو گئی۔ طلبہ و معلمین کثرت سے ملنے لگے۔ طلبہ و معلمین کے وظیفے بیش از بیش مقرر ہوئے۔ جب حالات کا یہ رنگ ہوا تو پھر کیا تھا عراق و مغرب سے بے شمار طلبۂ علم سمٹ آئے۔ اور علم و معرفت کا بازار گرم ہو گیا۔ اور علم و دانش کا سمندر موجیں مارنے لگا۔ وَاللّٰہُ یَخْلُقُ مَا یَشَاءُ۔

چوتھی فصل

(ہمارے زمانہ کے شہری علوم کی قسمیں)

سمجھ لیجئے کہ جو علوم انسان پڑھتا پڑھاتا اور اپنی فکر ان میں کھپاتا ہے وہ دو قسم کے ہیں۔ ایک طبعی جن کی طرف اس کی خود فکر رہنمائی کرتی ہے۔ دوسرے نقلی جو کسی واضع سے انسان تک پہنچتے ہیں۔ پہلی نوع کے علوم مثلاً علوم حکمیہ فلسفیہ کہ ان کی واقفیت میں انسان خود اپنی فکر سے کام لیتا ہے۔ خود اپنے قوائے عقلیہ سے ان کے موضوعات، مسائل، دلائل اور وجوہ و تعلیم کی معلومات بہم پہنچاتا ہے۔ غرض خود اپنی ذہنی طاقتوں سے کام لے کر ان علوم میں مہارت پیدا کرتا ہے اور ان میں ہر چیز کی خطا و صواب میں تمیز حاصل کرتا ہے۔ دوسرے علوم نقلیہ تو ان کا دارومدار واضع شرعی سے نقل و روایت پر ہے عقل انسانی کو اس میں کوئی دسترس حاصل نہیں۔ مگر اسی حد تک کہ اصول شرعیہ سے فروع کا استنباط کرے اور ان کو اصول کے حکم میں شامل کرے کیونکہ یہ واقعات جزئیہ جو وقتاً فوقتاً وقوع پذیر ہوتے ہیں وضعاً نقل کلی کے تحت میں نہیں آسکتے۔ تاوقتیکہ ان کو قیاس کی رو سے اصول سے ملحق نہ کیا جائے۔ مگر اس قیاس کا مدار بھی نقل ہی پر ہے کیونکہ یہ موقوف ہے اس پر کہ اصل میں حکم کا ثبوت بذریعہ خبر ہم تک پہنچے۔ تو گویا قیاس بھی ایک حیثیت سے نقلی ہوا۔

علوم نقلیہ کا سرچشمہ کتاب اللہ و سنت رسول ہیں۔ جن سے ہماری شرع متعلق ہے اور ہمارا مذہب وجود میں آتا ہے۔ اور یہ جو علوم ہیں کتاب اللہ و سنت رسول کی فہمائش میں مددگار ہوں انہیں علوم نقلیہ میں شمار ہوتے ہیں جیسے عربی علم ادب بھی جو قوم عرب کی زبان ہے اور قرآن کی زبان بھی انہیں علوم نقلیہ کے تحت آتا ہے۔ جب علوم نقلیہ کا دائرہ اس قدر وسیع ہو تو ان کے ماتحت بہت سے علوم آئے۔ کیونکہ ہر مکلف پر واجب ہے کہ وہ ان احکام الٰہی کو جانے جو اس پر اور بنی نوع انسان پر فرض ہوئے۔ اور جو کتاب اللہ و سنت رسول سے ماخوذ ہیں۔ خواہ بروے نص و اجماع خواہ بصورت الحاق و قیاس۔ تو ضروری ٹھہرا کہ کتاب اللہ کے الفاظ و معنی کو بخوبی سمجھا جائے۔ اور ان کی صحیح حیثیت کو ذہن نشین کیا جائے۔ اور ایسے علم کو جو اس قسم کی معرفت بخشے علم تفسیر کہتے ہیں۔ پھر یہ بھی ضروری ہوا کہ کتاب اللہ کی قراءت کے بارے میں حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایات و نقول ہم تک پہنچی ہیں ان کی بھی معرفت مع سند و اختلاف سند حاصل کریں اب جو علم اس قسم کی معرفت بہم پہنچائے اس کو علم قراءت کہتے ہیں۔

اور یہ بھی ضروری قرار پایا کہ احادیث نبویہ کی اسناد کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک پتہ لگایا جائے۔ اور بیچ میں جو راویان حدیث ہیں ان کے حالات کی بھی چھان بین کی جائے۔ اور ان کی عدالت و غیر عدالت کی خوب دیکھ بھال کی جائے تاکہ ان اخبار و روایات کے ذریعہ جو حکم شرعی ملتا ہے اس کی صحت پر وثوق کلی حاصل ہو سکے۔ اب جس علم میں اس قسم کی تحقیق ہو وہ علم حدیث ہے۔ پھر یہ بھی لابدی ہے کہ احکام الٰہی سے خاص خاص قانون اور اصول کلی مستنبط کئے جائیں تاکہ پھر ان کی مدد سے اور ان کی روشنی میں مختلف اور گوناگوں جزئیات و واقعات کے لئے احکام تلاش ہوں۔ جس علم میں اس قسم کی بحث و تحقیق ہو وہ اصول فقہ کہلاتا ہے۔ آخر میں یہ بھی ناگزیر ہے کہ علوم بالا کے ذریعہ جو کچھ احکام شرعیہ مکلفین کے بارے میں ملتے اور دستیاب ہوتے ہیں وہ یکجا علم و فن کی شکل میں منضبط ہوں۔ لہٰذا جو علم ان تمام احکام کو شامل ہو اس کو فقہ کہتے ہیں۔

پھر احکام کے واسطے سے جو تکالیف بندہ کو دی جاتی ہیں وہ دو قسم کی ہیں۔ بدنی اور قلبی۔ ان کا تعلق ایمان سے ہے۔ یعنی عقائد ایمانیہ ذات و صفات باری کے متعلق۔ حشر و نشر کے بارے میں یا نعیم جنت و عذاب دوزخ اور قدر وغیرہ کے متعلق۔ اور جس علم میں ان عقائد مذکورہ پر دلیلیں لائی جاتی ہیں اس کو علم کلام کہتے ہیں۔ نیز ساتھ ہی ساتھ قرآن و حدیث کو سمجھنے کے لئے علوم لسانیہ سے واقفیت حاصل کئے بغیر بھی چارہ نہیں۔ ان علوم لسانیہ کی کئی قسمیں ہیں۔ مثلاً علم لغت، علم نحو، علم بیان، علم ادب وغیرہ۔ ان سب علوم پر آگے چل کر تفصیلی بحث آئے گی۔

یہ جملہ بیان کردہ علوم نقلیہ ملت اسلامی اور مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ گو دوسری ملتوں میں بھی ان کا وجود ہے اور وہ ان علوم نقلیہ اسلامیہ کے ساتھ اس خیال کے ماتحت شریک صنف ہیں کہ وہ بھی صاحب شریعت منزلہ من اللہ تھے اور یہ بھی۔ لیکن اس لحاظ سے ہر دو میں فرق و تفاوت ہے کہ یہ ان کے ناسخ ہیں اور وہ منسوخ۔ اور اب مسلمانوں کو ان میں غور و خوض کرنا منع ہے۔ آنحضرت شارع علیہ السلام نے قرآن مجید کے علاوہ دیگر کتب منزلہ کے مطالعہ سے روکا اور باز رکھا ہے۔ اور آپ نے فرمایا کہ اہل کتاب کی نہ تصدیق کرو نہ تکذیب۔ بلکہ یوں کہو کہ ہم ایمان لائے اس چیز پر بھی جو ہم پر اتری اور اس پر بھی جو تم پر اتری۔ اور ہمارا تمہارا خدا ایک ہے۔ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ آنحضرت نے حضرت عمر رض کے ہاتھ میں توریت کا کچھ حصہ دیکھا۔ آپ سخت خفا ہوئے کہ چہرہ مبارک سے غصہ نمودار ہوتا تھا۔ اور فرمایا کہ کیا میں تمہارے لئے صاف اور واضح قرآن یا دین نہیں لایا ہوں۔ قسم بخدا اگر موسیٰ بھی آج زندہ ہوتے تو ان کو بھی میری اتباع کے بغیر چارہ نہ ہوتا۔

یہ مذکورہ علوم شرعیہ نقلیہ آج مسلمانوں میں اس قدر رواج پذیر ہوگئے ہیں اور اس قدر ان کا چلن ہو گیا ہے کہ حد و نہایت سے باہر ہے۔ ہر ایک علم کی اصطلاحات مقرر ہو گئیں۔ اور ہر ایک کی ترتیب ایک باقاعدہ فن کی شکل میں لی گئی۔ غرض ہر علم و فن نہایت حسن و خوبی سے زیر تعلیم و تعلم ہے۔ ہر فن کا ایک خصوصی ماہر و عالم ہے کہ دنیا اسی کی طرف تکتی ہے۔ اگلے زمانہ میں مشرق و مغرب ہر دو ملکوں میں ان علوم کی بڑی گرم بازاری تھی۔ لیکن فی زمانہ مغرب کی آبادی و تمدن اجڑ گئی، علوم و فنون کا چرچا بھی وہاں سرد پڑ گیا۔ اور مشرق کی حالت خدا جانے اب کیسی ہے۔ لیکن چونکہ وہاں کی آبادی ابھی تک بحال ہو۔ بڑھتی ہوئی ہے اور حضریت و تہذیب کا بڑا زور ہے۔ اس لئے گمان غالب یہی ہے کہ وہاں بھی ان علوم نقلیہ کا بہت رواج ہوگا۔ کیونکہ وہاں اوقاف بہت ہیں۔ اور ان سے طلبہ کو بیش از بیش وظائف ملتے ہیں۔ وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰى اَعْلَمُ۔

پانچویں فصل

(تفسیر و قراءت کا بیان)

قرآن اللہ تعالیٰ کی وہ مقدس کتاب ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اتری۔ اور اب وہ کتابی شکل میں مسلمانوں کے پاس موجود ہے۔ اس کی نقل تواتر سے ہوئی ہے مگر اس کے الفاظ کی ادائیگی اور حروف کی کیفیات کے لحاظ سے صحابہ کرام مختلف الروایت ہیں۔ روایات کے اختلاف سے مختلف قراءتیں بن گئیں۔ اب ان میں صرف سات قراءتیں بہت مشہور ہیں جن کی نقل تواتر کی حد تک پہنچ گئی ہے۔ اور ہر قراءت ایک خاص قاری کی طرف منسوب ہے۔ یہ سات قراءتیں گویا قراءت کے لئے اصول مانی گئی ہیں۔ بعض نے ان پر چند اور قراءتوں کی بھی زیادتی کی ہے۔ لیکن ائمہ قراء کے نزدیک

ان کی قراءت سبع کی نقل کی طرح باوثوق نہیں۔

قراءتوں کے تواتر و عدم تواتر میں لوگوں کا اختلاف ہے۔ بعض تواتر سے انکار کرتے ہیں۔ کیونکہ قراءت کیفیاتِ ادا سے عبارت ہے اور وہ ناقابلِ ضبط ہے۔ البتہ قرآن متواتر ہے۔ بعض تواتر کے قائل ہیں۔ اور کچھ کہتے ہیں کہ تواتر بغیر ادا کے ہے۔ یعنی روایت قراءت تو ان کو تسلیم ہے لیکن ادائیگی مثلاً مد و تسہیل کا تواتر تسلیم نہیں۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ خالی سُن لینے سے کیفیتِ ادا سے واقفیت نہیں ہوتی۔ ہمارے نزدیک یہی قول صحیح ہے۔

جب تک علوم و فنون کتابی و تدوینی شکل میں نہیں آئے قراءت کی تعلیم بھی دیگر علوم کی طرح زبانی جاری رہی۔ اور جب تمام علوم ضبط تحریر ہوئے تو علم قراءت کی تالیف و تصنیف بھی عمل میں آئی۔ اور اس نے ایک مستقل فن کی شکل اختیار کر لی۔ پھر اس کی نقل ملک بہ ملک چلتی رہی۔ یہاں تک کہ مشرقی اندلس میں مجاہد موالئے عامریین بادشاہ ہوا۔ یہ اس علم کی بہت بڑی معلومات رکھتا تھا۔ کیونکہ اس کے آقا منصور بن ابی عامر نے بہت شوق ذوق اور کوشش سے اس کو اس کی تعلیم دلائی تھی۔ اور اس کے لئے جید قاری جمع کر کے اس علم میں ماہر بنایا تھا۔ چنانچہ جب دانیہ اور جزائر شرقیہ کا مجاہد امیر قرار پایا تو اس کے اثر سے وہاں علم قراءت کا بہت فروغ ہوا۔ یوں تو مجاہد کو دیگر علوم سے بھی کافی دلچسپی تھی لیکن علم قراءت کا تو وہ خاص طور سے دلدادہ تھا۔ ابو عمرو الدانی اسی کے عہد میں قراءت کا ماہر بن کر چمکا اور یکتائے روزگار ہوا۔ اس نے اس علم میں کئی کتابیں لکھیں جو لوگوں کی مرکز توجہ بن گئیں۔ ان میں کتاب تیسیر نے خاص طور سے شہرت حاصل کی اور مرجع خلائق ہوئی۔ پھر اس کے چند روز بعد ابوالقاسم بن فیرہ شاطبی اس فن میں چمکا۔ اس نے ابو عمرو کی کتابوں کا خلاصہ نظم میں کیا۔ اور یوں کہنا چاہیے کہ سارے علم کو سمیٹ کر گویا سمندر کو کوزہ میں بند کر دیا۔ قراءِ سبعہ کے نام ا، ب، ج، د کی شکل میں لکھے۔ لوگوں نے اس کو بہت ہی پسند کیا۔ اور ہر طالبِ قراءت کے ہاتھ میں وہ دکھنے لگی۔ مغرب اور اندلس میں وہ داخلِ نصاب ہوئی۔ اور لوگ اسی کو پڑھنے پڑھانے لگے۔

قراءت ہی کے ساتھ فن رسم الخط بھی شامل کر لیا گیا۔ اس میں قرآن کریم کے حروف کے رسم الخط سے بحث ہوئی۔ اور ان کی ہجے رسم الخط متعین کی گئی۔ چونکہ بعض حروفِ قرآنیہ کی رسم الخط مروجہ رسم الخط سے بہت کچھ مختلف پائی گئی اس نے اس علم کی تدوین کی ضرورت پیش آئی۔ مثلاً بِاَیْیدٍ میں "یا" کی زیادتی اور لَا اَذْبَحَنَّهٗ میں "الف" کا اضافہ اور جَزٰٓؤُا والظّٰلِمِیْنَ میں "و" اور "ی" کی کتابت کشی۔ غرض اسی طرح بہت سے اختلافات دیکھے گئے۔ لامحالہ رسم الخط کے اصول و قواعد ضبط ہوئے۔ اور کتابی شکل میں ان کو یکجا ترتیب دیا گیا۔ لوگوں نے اس میں بہت سی کتابیں لکھیں۔ ادھر مغرب میں ابی عمر الدانی نے بھی اس پر قلم اٹھایا۔ اور مقنع نامی ایک کتاب لکھ ڈالی۔ اور دیگر تصانیف بھی اس بارے میں اس کے قلم سے نکلیں۔ مقنع نے بہت شہرت پکڑی اور اس کو قبولیتِ عامّہ نصیب ہوئی۔ پھر اسی کتاب کے مطالب کو ابوالقاسم شاطبی نے ایک قصیدہ کی شکل میں نظم کیا۔ جس کو لوگوں نے بہت شوق و ذوق سے یاد کیا۔ اس کے بعد چند دیگر کلمات و حروف کی رسم الخط میں پھر اختلاف پڑا۔ اور ابوداؤد سلیمان بن نجاح نے اپنی کتاب میں اس کی وضاحت کی۔ یہ ابوداؤد مجاہد کے غلاموں میں سے تھا۔ اور ابو عمرو الدانی کا شاگرد رشید بھی تھا۔ مشہور ہے کہ یہی صحیح معنی میں اپنے استاد کے علوم کا حامل اور اس کی کتابوں کا راوی تھا۔ اختلاف کا دروازہ اب بھی بند نہ ہوا۔ اور چند اور اختلافات رونما ہوئے تو مغرب میں علمائے متاخرین میں سے خرّاز نے ایک نظم لکھی اور مقنع کے بیان کردہ اختلافات میں چند اور اختلافات کی زیادتی کی۔ مغرب میں اس نظم کو اس قدر شہرت نصیب ہوئی

کہ اس کے مقابلہ میں ابو داؤد، ابی عمرو اور شاطبی کی کتابوں کو بھی پس پشت ڈال دیا گیا۔ اور لوگوں نے اسی کو اپنے حافظہ میں جگہ دی۔

تفسیر:-

جان لیجئے کہ قرآن چونکہ عرب ہی کے لغت میں اور انہیں کے اسالیب بلاغت پر نازل ہوا ہے اس لئے وہ اس کے الفاظ مفردہ کے معانی و مطالب اور ان کی تراکیب کے مقاصد و منشاء کو خوب جانتے پہچانتے تھے۔ پھر یہ بھی آپ کو معلوم ہے کہ قرآن یک بارگی نہیں اترا ہے۔ بلکہ رفتہ رفتہ کبھی جملوں کی شکل میں اور کبھی آیتوں کی صورت میں۔ کبھی میں توحید کی وضاحت ہوتی تھی اور کسی میں موقع بموقع دینی احکام فرض کئے جاتے تھے۔ بعض میں عقائد ایمانیہ کی تشریح ہوتی تھی اور بعض میں جسمانی عبادات کی تلقین۔ کبھی ایسا ہوتا کہ ایک آیت نازل ہو کر اپنی پہلی آیت کی ناسخ بنتی۔ ساتھ ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جہاں جہاں مناسب خیال فرماتے مجمل آیات کی تشریح و وضاحت فرماتے جاتے۔ ناسخ و منسوخ میں تمیز کرتے جاتے۔ صحابہ کرام آنجناب کی صحبت میں رہ کر ان تمام باتوں سے باخبر رہتے۔ وہ آیات کے شان نزول سے خوب واقف رہتے اور خوب جانتے کہ کون کونسی آیت کس کس موقع و محل اور کس ماحول میں اتری اور نازل ہوئی ہے۔ غرض صحابہ کے دور میں قرآن مجید کی تعلیم و تعلم کا یہی طریق رائج رہا۔ پھر تابعین کا دور آیا تو انہوں نے صحابہ ہی کی باتیں نقل کیں۔ اور صدر اول میں نقل و روایت کا سلسلہ اسی طرح چلتا رہا۔ تا آنکہ معارف دینیہ نے علوم کی شکل اختیار کی اور ان میں تالیف و تصنیف کا سلسلہ شروع ہوا تو علم تفسیر میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ اور جو کچھ آثار و روایات صحابہ و تابعین سے پہنچی تھیں وہ سب ان میں درج کی گئیں۔ چنانچہ طبری و واقدی اور ثعالبی جیسے مفسرین کا نام مفسرین کی فہرست میں صفحہ اول پر آتا ہے۔ پھر متصل ہی وہ دور آگیا کہ علوم لسانیہ ایک صناعت بن گئے اور لغت، اعراب اور بلاغت پر بحثیں چھڑیں۔ اور یہ علم بھی کتابی شکل میں منضبط ہوئے۔ عرب کے لئے یہ علوم ملکہ تھے۔ ان کو نہ ان کی نقل و روایت کی ضرورت تھی نہ کتاب وغیرہ کی۔ وہ ان سب پابندیوں سے بے نیاز تھے۔ لیکن جب تمام علوم نے کتابی جامہ پہنا تو لغت و بلاغت بھی ایک فن کی شکل اختیار کر کے تفسیر قرآن کا جزو بن گئے۔ اور اس میں کلام عرب اور ان کے اسلوب بلاغت کو پیش نظر رکھا گیا۔ اب یہاں سے تفسیر کی دو بڑی شاخیں نکل آئیں۔ ایک تفسیر نقلی جس کا مدار سلف سے منقولہ آثار و روایات پر تھا۔ اور جس میں اس کی تشریح ہوتی کہ کون کونسی آیت ناسخ ہے اور کونسی منسوخ ہے۔ اسباب نزول کیا کیا ہیں۔ اور کن کن مقاصد کے تحت آیات اتری ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اور ان سب امور کا دارومدار نقل ہی پر تھا۔ جب تک صحابہ و تابعین کے آثار و اقوال کی تحقیق نہ کی جاتی ان کا پتہ کیسے لگتا۔ غرض متقدمین نے اپنی تفسیروں میں ان سب منقول کو تمام و کمال بیان کیا۔ مگر افسوس انہوں نے اس میں تحقیق و تدقیق سے کام نہیں لیا۔ رطب و یابس سب کچھ جمع کر لیا۔ مقبول و مردود سب کو یکجا اکٹھا کر دیا۔ اور اس عمل کی وجہ درحقیقت یہ تھی کہ عرب نہ اہل کتاب تھے اور نہ علم و معرفت سے چنداں وابستگی رکھنے والے۔ تھیٹ بدو تھے اور نرے امی۔ ان کو جب شوق ہوتا کہ مثلاً حقائق عالم معلوم کریں۔ یا ابتدائے خلقت کا کچھ پتہ لگائیں تو اہل کتاب یہود و نصاریٰ سے ہی ان کی معلومات بہم پہنچاتے۔ اور انہیں سے اپنے سوالات کو حل کرتے۔ اور یہ اہل کتاب خود انہیں کی طرح بدو تھے۔ ان کو وہی موٹی موٹی معلومات ہوتی تھیں جو عام اہل کتاب کو ہوتیں۔ اس سے زائد یہ کچھ نہیں جانتے تھے۔ ایسے لوگوں میں زیادہ تر طبقہ قبیلہ حمیر کا تھا جو یہودی المذہب تھا۔ جب یہ دائرہ اسلام میں آئے تو اپنی قدیم معلومات کو جن کو احکام شرع سے کوئی تعلق نہ تھا اپنے حافظہ میں جگہ دیئے رہے۔ مثلاً پچھلے تاریخی واقعات و حادثات ابتدائی

خلقت انسانی کی کیفیات یہ سب کچھ ان کو جوں کی توں رٹی ہوئی اور یاد رہیں۔ چنانچہ کعب الاحبار، وہب بن منبہ اور عبداللہ ابن سلام وغیرہ اسی زمرہ میں شمار ہوتے ہیں۔ یہ سب لوگ اس قسم کی گذشتہ حکایتوں کا سرچشمہ بنے۔ اور مفسرین نے جب تفسیر کے لئے قلم اٹھایا تو یہ خیال کرتے ہوئے کہ یہ کوئی احکام شرعیہ کی باتیں تو ہیں نہیں کہ جن پر عمل کا دارومدار ہو اور ان کی صحت کی چھان بین کی جائے، ان کو جیسا سنا ویسا ہی لکھ مارا۔ ادھر کچھ ان کی شخصیتوں پر بھی بھروسہ کیا۔ اور ان کی ہر بات پر اٰمَنَّا وَصَدَّقْنَا کہا۔ کیونکہ اسلام لانے کے بعد ان کی قدرومنزلت بڑھ گئی تھی۔ ان کا شمار صحابہ میں ہوتا تھا اس لئے ان کی بات کو بے چون وچرا مان لیا گیا۔ اس کے بعد پچھلا دور آیا جب کہ لوگوں نے تفاسیر کی منقول روایات کو تحقیق و تفتیش کی کسوٹی پر گسا اور دودھ کا دودھ پانی کا پانی صحیح کو باطل سے چھانٹ کر رکھ دیا۔ صواب کو خطا سے ممتاز کر دکھایا۔ ان میں ابو محمد ابن عطیہ مغربی کا نام نامی سرورق آتا ہے جنہوں نے تمام تفاسیر کو سامنے رکھ کر ناقدانہ پہلو سے سب پر نظر ڈالی۔ اور تمام رطب و یابس کو چھانٹ کر خود ایک تفسیر لکھی۔ اور باوثوق روایات ونقول سے اس کو آراستہ کیا۔ چنانچہ ان کی تفسیر نے مغرب اور اندلس میں مقبولیت عامہ حاصل کی۔ پھر ان کے بعد قرطبی آئے انہوں نے بھی اسی تحقیقی پہلو کو مدنظر رکھتے ہوئے تفسیر لکھی جس کی آج مشرق میں دھوم ہے۔

تفسیر کی دوسری شاخ یا قسم کا تعلق لغت۔ اعراب اور بلاغت سے ہے۔ اس قسم تفسیر کو کوئی جدا حصہ نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہ قسم اول ہی کا ایک حصہ ہے۔ قسم اول کو مقصد اصلی کا درجہ حاصل ہے۔ کیونکہ قرآن کریم کے معانی کی شناخت کے ساتھ واقعات وحادثات اور قصص وحکایات کی معلومات نہایت ضروری ہے۔ بغیر اس کے تو چارہ نہیں۔ اب لغت اعراب اور بلاغت کی بحثوں نے اس وقت تفسیر میں جگہ لی جبکہ علوم لسانیہ نے ایک صنعت کی شکل اختیار کی۔ لیکن پھر بھی ان کا شمار تفسیر کے مقصد ثانوی میں رہا البتہ بعض تفاسیر ایسی ہیں جن میں تحقیق لغت۔ صرف ونحو اور بلاغت کا عنصر زائد ہے۔ اس قسم کی تفسیروں میں تفسیر کشاف کا نام سب سے پہلے لئے جانے کے قابل ہے جو علامہ زمخشری کی مایہ ناز تصنیف ہے۔ اس میں ایک خلش یہ ضرور ہے کہ زمخشری چونکہ معتزلی ہیں، جگہ جگہ اپنے مذہب کی پچ کرتے جاتے ہیں اور انصاف سے ان کا قدم ہٹ جاتا ہے یہی سبب ہے کہ محققین اہل سنت والجماعت ان کی تفسیر سے کنارہ کش رہتے ہیں اور اس کے مطالعہ کو نقصان سے خالی نہیں سمجھتے۔ گو اس کا بھی اقرار سب کو ہے کہ بلحاظ زبان وبلاغت کی حیثیت سے کشاف کا درجہ دیگر تفاسیر میں بہت بلند ہے۔ اور اس میں وہ اپنی مثال آپ ہی ہے۔ ہاں اگر اس کا مطالعہ کرنے والا اہل سنت کے مذاہب سے بخوبی واقف ہو اور ساتھ ساتھ ان کے دلائل وحجج کی بھی معلومات رکھتا ہو تو اس کا دامن البتہ اس تفسیر کے خراب اثر سے بچا رہے گا اور وہ بے خوف وخطر اس کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ اور اس سے نایاب نکات علمیہ حاصل کر سکتا ہے۔ اگر انسان اس کے خطرات سے مامون ہو تو نفس لغت و اعراب کے پہلو سے اس کا مطالعہ بسا غنیمت ہے۔

اور اب ہمارے ہاتھوں میں شرف الدین الطیبی عراقی کی شرح کشاف ہے۔ انہوں نے الفاظ میں زمخشری ہی کا تتبع کیا ہے۔ مگر ساتھ ساتھ مذہب معتزلہ کی زبردست دلائل سے تردید کرتے گئے ہیں اور ثابت کرکے دکھایا ہے کہ بلاغت قرآن کو اہل سنت نے سمجھا ہے نہ کہ معتزلہ نے۔ سچ تو یہ ہے کہ فاضل مصنف نے تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے۔ پھر فن بلاغت کی نایاب بحثیں بھی اس میں شامل ہیں۔ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ۔

چھٹی فصل

(علم حدیث)

حدیث کا علم بہت پھیلا ہوا ہے اور کثیر الاقسام ہے۔ کبھی ناسخ و منسوخ احادیث سے بحث ہوتی ہے۔ کیونکہ ہماری شریعت میں نسخ مانا گیا ہے۔ اور یہ اللہ تعالےٰ کا اپنے بندوں پر بڑا احسان ہے کہ اس نے بعض بعض احکام کو مختلف مصالح کی بناء پر خفیف تر و سہل تر کر دیا ہے۔ اور ایک حکم کی جگہ دوسرا حکم واجب العمل قرار دیا ہے۔ اور یوں نسخ کا دروازہ کھلا۔ خود قرآن کریم میں ارشاد فرمایا۔ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ۔ اب جب دو حدیثیں مثبت و منفی آکر آپس میں ٹکرائیں اور جمع بین الحدیثین کسی تاویل سے ممکن نہ ہو۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی معلوم ہو جائے کہ فلاں تاریخ میں پہلے ہے اور فلاں بعد میں تو لا محالہ ان میں متاخر کو ناسخ مانیں گے۔ اسی ناسخ و منسوخ کی بحث علم حدیث کا اہم ترین و صعب ترین حصہ ہے۔ چنانچہ امام زہری کا کہنا ہے کہ جس تحقیق نے فقہاء کو تھکایا اور عاجز کیا وہ یہ ہے کہ آنحضرت کی احادیث میں ناسخ کونسی حدیث ہے اور منسوخ کونسی۔ امام شافعی رح کو اس میں بڑا درک تھا۔

علم حدیث میں سند حدیث پر بھی غور و خوض ہوتی ہے۔ اور پتہ چلایا جاتا ہے کہ کون کون سی حدیثیں کامل الشروط سندیں رکھتی ہیں اور وہ واجب العمل ہیں۔ کیونکہ حدیث جب ہی قابل عمل بنتی ہے کہ حقیقت میں اس کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہونا ثابت ہو جائے۔ اور اس کا ثبوت اس پر موقوف ہے کہ سند ٹھکانے کی ہو۔ اور اس کے راوی تمام عدالت میں کھرے ہوں۔ کسی پر بھی قسم کی جرح قدح نہ ہوئی ہو۔ اگر ان پہلوؤں سے سند ٹھیک بیٹھتی ہے تو حدیث قابل عمل ہے اور قابل قبول ورنہ قابل ترک اور ناقابل عمل۔ اور اس چھان بین کے لئے علمائے دین سے جو اقوال منقول ہیں، انہیں پر اعتماد کیا جاتا ہے اور راوی کو پرکھنے کے لئے انہیں کو معیار و کسوٹی مقرر کیا جاتا ہے۔

پھر راویوں کے مراتب قائم کئے جاتے ہیں خواہ صحابہ ہوں یا تابعین۔ بعض کا قدم تحقیق و تدقیق میں آگے ہے اور بعض کا پیچھے بعض علم و معرفت میں بیشتر ہیں اور بعض کمتر۔

اسانید کی تقسیم اتصال و انقطاع کے اعتبار سے بھی ہوتی ہے۔ اور ان کی بحث بھی علم حدیث میں آتی ہے۔ وہ یہ کہ مثلاً ایک راوی دوسرے راوی سے حدیث نقل کرتا ہے تو اس میں یہ غور طلب بات ہوگی کہ پچھلے راوی نے اگلے راوی کا زمانہ پایا ہے یا نہیں۔ اگر زمانہ پایا ہے تو اس کی اور اس کی ملاقات بھی ہوئی ہے یا نہیں۔ پھر اگر زمانہ بھی پایا ہے اور ملاقات بھی ہوئی ہے تو ہر دو راوی عدالت میں کیسے ہیں غرض جس حدیث کی سند ان تمام شروط پر پوری اترتی ہے وہ قابل قبول سمجھی جاتی ہے ورنہ قابل رد۔ پھر اعلیٰ و ادنیٰ درجہ کی حدیث کے درمیان بھی مدارج ہیں۔ اس کے لئے ائمہ حدیث نے اپنی اصطلاحات مقرر کی ہیں اور مختلف ناموں سے حدیث کے مدارج قائم کئے ہیں۔ مثلاً کوئی حدیث صحیح ہے اور کوئی حسن و ضعیف۔ کوئی مرسل و منقطع ہے تو کوئی معضل، شاذ اور غریب وغیرہ وغیرہ۔ علمائے حدیث ہر نوع حدیث کے لئے علیحدہ باب مقرر کرتے ہیں۔ اور پھر ائمہ کا جو کچھ اختلاف ہوتا ہے اس کو واضح کرتے ہیں۔ ساتھ ساتھ اس پر بھی غور کیا جاتا ہے کہ ایک راوی نے دوسرے راوی سے روایت کس کیفیت سے لی۔ حدیث پڑھ کر نقل کی یا لکھ کر۔ یا کسی اور طریقہ سے۔ پھر ان کے رد و قبول میں علماء کا جو کچھ مذہب ہوتا ہے، اس کو بھی بیان کیا جاتا ہے۔ ان سب تحقیقات کے ساتھ الفاظ حدیث پر بھی بحث چھڑتی ہے کہ وہ غریب ہیں یا مشکل۔ اگر تصحیف ہوگئی ہو تو اس

کو دکھاتے ہیں۔ یا دو راویوں نے دو جداگانہ لفظ یا ملتے جلتے ایک ہی حدیث میں روایت کئے ہوں تو ان کی بابت کوئی خاص اشارہ کرتے ہیں۔ غرض ان سب پہلوؤں پر علم حدیث میں بحثیں چھڑتی ہیں۔

زمانہ سلف یعنی صحابہ و تابعین کے دور میں راویانِ حدیث کے تمام حالات اہلِ شہر اور اہلِ وطن کے سامنے آئینہ کی طرح صاف اور روشن تھے۔ ان کے لئے شک و شبہ کی گنجائش ہی نہ تھی۔ راویانِ حدیث کے بڑے بڑے مراکز حجاز، بصرہ، کوفہ، شام اور مصر تھے۔ ان میں رہ پھیلے پڑے تھے۔ اور عدالت وغیر عدالت میں اِن کی جو کچھ حالت تھی وہ طشت از بام تھی۔ اہلِ عصر سے چھپی نہیں تھی۔ ان میں اہلِ حجاز کا طریق سندِ اعلیٰ و ارفع مانا جاتا تھا۔ اور وہ صحت سے قریب تر سمجھا جاتا تھا۔ کیونکہ راویوں کی عدالت و ضبط میں انہوں نے سخت شرطیں مقرر کر رکھی تھیں۔ اور مجہول الحال راوی سے وہ ہرگز ہرگز روایت نہیں لیتے تھے۔ سلف کے بعد حجاز میں سلسلۂ سند حضرت امام مالک رح سے چلتا ہے۔ آپ ہی سب سے بڑے عالم مدینہ تھے۔ پھر آپ کے شاگردوں امام محمد بن ادریس الشافعی اور امام احمد بن حنبل جیسے بزرگوں نے آپ کی جگہ لی۔ ابتدائی زمانہ میں حدیث کا تمام تر دارومدار نقل و روایت پر تھا۔ اور اسلاف صحیح و ضعیف احادیث کی دیکھ بھال و چھان بین پر اپنی بہت کچھ توجہات صرف کرتے اور ایک ایک صحیح حدیث کو ضعیف حدیث سے چھانٹ کر رکھ دیتے۔ حضرت مالک رح نے کتاب موطا لکھی۔ اور اس میں متفق علیہ صحیح احادیث کے اصول ضبط کئے اور اس کی ترتیب فقہی ابواب پر رکھی۔ پھر حفاظِ حدیث نے طرقِ احادیث اور ان کی مختلف اسانید پر توجہ دی۔ کیونکہ بسا اوقات ایک حدیث متعدد طرق اور مختلف راویوں سے منقول ہوتی۔ اور ایک حدیث مختلف مسائل پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کئی کئی ابواب میں لائی جاتی۔ اس لئے محمد بن اسمٰعیل بخاری اپنے زمانہ کے امام المحدثین نے ایک مسند صحیح مرتب کی جس میں آپ نے حجازی، عراقی اور شامی تمام طرق کو یکجا جمع کیا۔ اور صرف ان احادیث کو قلمبند کیا جن پر سب کا اتفاق تھا۔ مختلف فیہ احادیث کو نظر انداز کیا۔ اور چونکہ بعض احادیث کئی کئی مسائلِ شرعیہ پر مشتمل تھیں اس لئے مجبوراً وہ کئی کئی ابواب کے تحت میں لائی گئیں۔ اور یوں احادیث کی تکرار ہوئی۔ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ صحیح بخاری میں ۷۲۰۰ احادیث ہیں۔ ان میں سے تین ہزار مکرر ہیں۔ ہر ایک کا طریق، حدیث و اسناد علیحدہ علیحدہ باب میں جداگانہ ہے۔ امام بخاری کے بعد امام مسلم بن الحجاج القشیری نے آپ نے بھی صحیح مسند لکھی جس میں احادیث کو ضبط فرمایا جن کی صحت پر سب کا اجماع تھا۔ اور مکررات کو حذف فرما کر طرق روایت و اسناد کو یکجا جمع کر دیا۔ آپ نے اپنی کتاب کی ترتیب فقہی ابواب پر رکھی۔ لیکن بہت سی صحیح احادیث ان بزرگوں سے ترک ہو گئیں اس لئے مختلف علمائے حدیث نے ان کو اپنی اپنی کتابوں میں ضبط کیا۔ مثلاً ابوداؤد سجستانی، ابوعیسیٰ ترمذی، ابوعبدالرحمٰن النسائی نے اپنی اپنی سنن میں ان کا استیعاب کیا۔ اور صحیح احادیث کا اضافہ کیا۔ اور ان میں ان بزرگوں نے ان شروط کا لحاظ رکھا جن سے حدیث قابلِ عمل ٹھہرتی ہے۔ مثلاً یا تو صحیح احادیث کو لیا یا حسن احادیث کو اپنی کتابوں میں جگہ دی۔ یہی مذکورہ پانچ تصانیف امہات کتب حدیث کہلاتی ہیں۔ کیونکہ اور کتب حدیث جو کچھ بھی لکھی گئیں وہ انہیں سے اخذ کی گئیں۔ اور یہی ان کا اصل اصول قرار پائیں۔ اب ان تمام مذکورہ شروط و اصطلاحات کا ذکر و بیان جس علم میں آئے وہ علم حدیث کہلاتا ہے۔

بعض علماء نے ناسخ و منسوخ اور غریب احادیث کی بحث و تحقیق کو ایک علیحدہ فن شمار کر کے اس میں جدا کتابیں لکھی ہیں جو آج مشہور ہیں۔ بعض نے مختلف و مؤتلف احادیث کو چھانٹ لیا ہے اور ان کو یکجا جمع کر دیا ہے۔ علوم حدیث پر بڑے بڑے ماہرینِ فن نے قلم اٹھایا اور تصنیفات کیں۔ اور ان میں ابوعبداللہ الحاکم کا شمار بھی صفِ اول میں ہے۔ آپ کی مسند بھی بہت مشہور رہی۔ اور علم حدیث کی تہذیب و ترتیب کا سہرا آپ ہی کے سر ہے۔ ساتھ ساتھ ابی عمرو بن الصلاح کی کتاب

کا مرتبہ بھی کچھ کم نہیں۔ وہ بھی شہرت کے بلند پایہ پر فائز ہے۔ یہ ساتویں صدی کے شروع میں ہوئے ہیں۔ ان کے بعد محی الدین نووی آئے۔ اور وہ بھی علم حدیث میں ستارہ بن کر چمکے۔

آج ہمارے زمانہ میں تخریج حدیث کا باب بند ہے۔ اور متقدمین کے جمع کردہ ذخیرہ حدیث پر زیادتی کا دروازہ مسدود ہے کیونکہ حالات و واقعات شاہد ہیں کہ متقدمین نے جمع احادیث و تفتیش و تحقیق حدیث میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ اور اس میں ذرہ برابر غفلت کو روا نہیں رکھا۔ اور اس لئے کوئی حدیث بھی ان کی نظر و تقادسے اوجھل نہ رہی کہ متاخرین اس کا کھوج لگائیں اور اس کی جدید معلومات بہم پہنچائیں۔ گویا حدیث کے باب میں تو اگلے بزرگ متاخرین کے لئے ایک گوشہ کی گنجائش نہیں چھوڑ گئے۔ اب ہم پچھلوں کے لئے کوئی کام رہ جاتا ہے تو صرف یہ کہ جو لکھی ہوئی کتابیں اب موجود ہیں، ان کی تصحیح اور روایات کو ازبر یاد کریں اور دیکھیں کہ سلسلۂ اسناد ٹھیک پہنچتا ہے یا نہیں۔ اور سندیں حدیث کی مقررہ شروط و احکام کے موافق ہیں یا نہیں۔ اس سے غرض صرف یہ ہے کہ سلسلۂ اسانید بغایت محکم و مضبوط ہو جائے۔ اس مقصد کے لئے ہماری بیان کردہ پانچ کتب کافی وشافی ہوتی ہیں۔ اور مشکل ہی سے کسی دوسری حدیث کی کتاب کی ضرورت پیش آتی ہے۔

کتب حدیث میں صحیح بخاری کا درجہ و مرتبہ بہت بلند ہے۔ اور اسی لئے اس کی شرح کما حقہ نہ ہو سکی اور اس کی گہرائیوں تک رسائی نہ مل سکی۔ کیونکہ اس کے لئے ضرورت ہے کہ طرق متعددہ اور ان کے رجال سے خواہ وہ حجازی اور شامی ہوں خواہ عراقی واقفیت حاصل کی جائے۔ اور ان کے حالات اور ان کے بارے میں لوگوں کا جو اختلاف ہے اس کا بھی پتہ لگایا جائے جب کہیں جاکر صحیح بخاری کی شرح کما حقہ ترتیب دی جا سکتی ہے۔ بلکہ تراجم باب کا سمجھ لینا بھی اسی حقیقت کے سمجھ لینے پر موقوف ہے۔ وہ ایک حدیث ایک باب کے تحت میں ایک طریق سند سے لاتے ہیں۔ پھر دوسرے باب کا ترجمہ باندھتے ہیں اور اس کے ماتحت پھر وہی حدیث بعینہ لے آتے ہیں۔ کیونکہ اس حدیث کا تعلق معنی کے لحاظ سے دوسرے ترجمۂ باب سے بھی ہوتا ہے۔ اس طرح ایک ہی حدیث کئی ابواب کے ماتحت آجاتی ہے اور حدیث مکرر سہ کرر بیان میں آجاتی ہے۔ ابن البطال، ابن المہلب، ابن التین نے گو شرحیں لکھیں مگر درحقیقت شرح کا حق ادا نہیں کر سکے۔ چنانچہ ہم نے اپنے شیوخ سے بارہا سنا ہے کہ صحیح بخاری کی شرح کا بوجھ اب تک امت کے کندھوں پر ہے اور ایک واجب الادا قرض ہے جو اب تک ان کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوا ہے۔ گویا ان کا مطلب یہی ہے کہ اب تک جو شرحیں اس کی لکھی گئی ہیں وہ درحقیقت شرح کہلانے کی مستحق نہیں۔ رہی صحیح مسلم تو مغرب میں اس کو بہت ہی قبولیت حاصل ہے اور لوگ اس پر بڑے ہوئے ہیں اور اہل مغرب متفق الرائے ہیں کہ یہ صحیح بخاری سے افضل ہے۔ فقہائے مالکیہ میں امام مازری نے اس کی شرح لکھ کر اس کا نام اَلْمُعْلِمُ بِفَوَائِدِ مُسْلِمٍ رکھا۔ فاضل مصنف نے اس میں حدیث و فقہ کو یکجا جمع کیا ہے۔ اس کے بعد قاضی عیاض نے اِکْمَالُ الْمُعْلِمِ کے نام سے صحیح مسلم کی شرح تصنیف کی۔ اور مازری کی شرح میں تھوڑی بہت جو کچھ خامی رہ گئی تھی اس کی بھی تلافی کی۔ ان ہر دو شارحین کے بعد محی الدین نووی کا زمانہ آیا۔ اور انہوں نے تو حقیقت میں قلم توڑ دیا۔ اور دونوں مذکورہ شارحین کی رہی سہی کمی کو پورا کر کے اپنی طرف سے ایک قابل قدر علمی ذخیرہ کا اضافہ کیا۔ اب صحیحین کے علاوہ جو اور کتب حدیث ہیں جو اکثر فقہاء کا ماخذ سمجھی جاتی ہیں، ان میں سے اکثر کی شرح کتب فقہ میں آچکی ہے۔ البتہ نفس حدیث کی رو سے بھی لوگوں نے ان کی شرحیں لکھی ہیں۔ اور علم حدیث کی تمام ضروری باتوں کو زیر بیان لائے ہیں۔

آج حدیث کے مختلف مراتب مثلاً صحیح، حسن، ضعیف، معلول وغیرہ قائم کر کے قوی، کمزور اور کمزور تر حدیث کی ۳۰

شناخت کی ہے۔ مگر تنقیح حدیث کے باب میں ہمارے اگلے ائمہ نے کوئی گوشہ ایسا نہیں چھوڑا ہے جو اب تحقیق طلب ہو۔ اُن بزرگوں نے تو حدیث میں اس قدر مہارت بہم پہنچائی تھی کہ احادیث کے ساتھ سلسلہ ہائے روایت اور ان کے طُرق سند بھی ان کو ازبر یاد تھے۔ اگر سلسلۂ سند میں ذرا سی تبدیلی کی جاتی تو فوراً پتہ لگا لیتے۔ ان کو کوئی چکمہ نہیں دے سکتا تھا۔ چنانچہ امام بخاری کے ساتھ ایک ایسا ہی واقعہ بغداد میں پیش آیا کہ آپ جب بغداد گئے تو محدثین نے آپ کا امتحان لیا۔ اور جانچا کہ آپ کتنے پانی میں ہیں۔ چند حدیثیں سند بدل کر بیان کیں۔ آپ نے کہا کہ ان طُرق سند سے تو میں ان کو نہیں جانتا۔ البتہ ان سلسلوں سے یہ حدیثیں مجھ تک پہنچی ہیں۔ آپ نے پورے سلسلے پڑھ دیئے۔ اور لوگ حیران و ششدر رہ گئے۔ آخر سب آپ کی امامت کے قائل و معترف ہو گئے۔

یہ امر بھی ذہن نشین کر لیجئے کہ ائمۂ مجتہدین سے بعض ائمہ سے بہت سی روایتیں منقول ہیں اور بعض سے بہت کم۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ رح کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان سے صرف سترہ احادیث مروی ہیں یا اس کے قریب قریب۔ اور امام مالک رح کی صحیح احادیث یہی ہیں جو کتاب مؤطا میں مذکور ہیں۔ جن کی تعداد تین سو تک پہنچتی ہے یا اس کے کچھ قریب۔ اور امام احمد بن حنبل رح کی مسند میں پچاس ہزار احادیث موجود ہیں۔ غرض ان میں ہر ایک امام کے اجتہاد نے جہاں تک ان کی رہنمائی کی اُسی حد تک ان کی روایت کا دائرہ محدود رہا۔ بعض حاسدوں کی یہ خام خیالی ہے کہ جس امام سے روایات کم مروی ہوں وہ حدیث میں قلیل البضاعۃ ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا لغو تخیل کبار ائمہ کے متعلق قائم کرنا سخت گستاخی اور بے عقلی ہے۔ کیونکہ شریعت کا سرچشمہ کتاب اللہ و سنت رسول ہیں۔ اور جس کے پاس ذخیرۂ حدیث کم ہو اس کے لئے لازمی و ضروری ہے کہ وہ علم حدیث حاصل کرے۔ اور روایات کا کافی ذخیرہ فراہم کرے۔ اور اس راہ میں جدوجہد عمل میں لائے تاکہ دین اصول صحیحہ کے ماتحت مرتب ہو۔ اور شارع علیہ السلام سے احکام دین پورے پورے اخذ کئے جا سکیں۔ پھر امام مجتہد سے ایسی کوتاہی کب متصور ہو سکتی ہے کہ وہ علم حدیث میں قاصر و عاجز ہو۔ اور اس میں اس کی معلومات کوتاہ ہوں۔ قلتِ روایت کی وجہ دراصل یہ ہے کہ طُرقِ روایت میں مطاعن اور جرح و قدح اخذِ روایت میں حارج ہوتی ہے۔ اور وہ روایت کو مسترد کرنے پر مجبور کرتی ہے مثلاً اکثر ائمہ کے نزدیک جرح تعدیل پر مقدم ہوا کرتی ہے۔ اور اسی شرط سے بہت سی احادیث نظر انداز کر دینی پڑتی ہیں۔ لہٰذا جس امام کے نزدیک اخذِ روایت کی شرطیں زائد و سخت ہوتی ہیں اس کے اجتہاد کی رُو سے کثیر التعداد روایات ساقط الاعتبار اور ناقابلِ قبول ٹھہرتی ہیں۔ اور یوں اس کا ذخیرۂ روایت بھی کم ہو جاتا ہے۔ خدا کی پناہ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ علم حدیث میں وہ امام کوتاہ نظر ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ اہل حجاز اہل عراق سے زیادہ صاحب روایت ہیں۔ کیونکہ حجاز آنحضرت کا دار الہجرت ٹھہرا اور صحابہ کرام کا مسکن۔ یہیں روایت کا چرچا نہیں ہوگا تو کہاں ہوگا۔ البتہ یہاں سے جو اصحاب عراق گئے تو وہ بجائے روایتِ حدیث میں مشغول ہونے کے جہاد و غزا میں زیادہ منہمک رہے۔ اب رہا امام ابو حنیفہ رح کی روایت کے کم ہونے کا مسئلہ تو اس کا راز یہی ہے کہ انہوں نے تحملِ روایت کی شرطیں سخت کر دی تھیں۔ حدیث یقینی کے فعل و عمل اگر معارض ہوتا تھا تو اس حدیث کو ضعیف ٹھہرا کر رَد کر دیا کرتے تھے۔ اور انہیں پابندیوں اور قیدوں سے ان کی روایت کم ہو گئی۔ یہ نہیں کہ نعوذ باللہ آپ نے قصداً و عمداً حدیث کی روایت سے اعراض کیا۔ جب آپ ہی کی صحیح مانی ہوئی حدیث کو مجتہدین نے صحیح مانا جس کو آپ نے رَد کیا انہوں نے بھی رَد کیا جس کو آپ نے قبول کیا انہوں نے بھی قبول کیا۔ تو اب آپ کو کبارِ مجتہدین میں شمار کرنے سے کس کو انکار ہو سکتا ہے۔ اور یوں انصاف کا خون کون کر سکتا ہے۔ ادھر دوسرے مجتہدین نے نقلِ روایت کی شرطیں

کمی کر دیں۔ اور اس طرح ان کی احادیث کا دائرہ وسیع تر ہوتا گیا۔ بہر حال ان سب حضرات نے اپنے اپنے حد اجتہاد سے کام لیا۔ حضرت امام ابو حنیفہ رح کے بعد جب اُن کے تلامذہ نے شروط روایت کو کچھ نرم کیا۔ تو اُن کی [illegible] کا دائرہ بھی وسیع ہو گیا چنانچہ طحاوی سے بہت احادیث منقول ہیں اور ان کی مسند بلند پایہ کتب حدیث میں [illegible] ہے [illegible] صحیحین کے ہم پلہ نہیں کیونکہ شیخین کی شروط روایت ائمہ میں مجمع علیہ ہیں اور طحاوی کی شرطیں ایسی نہیں [illegible] سے الحال [illegible] کی روایت لے لی ہے۔ حالانکہ شیخین اس کی روایت رد کر دیتے ہیں۔ اور اسی بناء پر صحیحین [illegible] حاصل ہوئی۔ جب [illegible] وقت و حقائق آپ کے سامنے آ گئے تو اب کبھی ائمہ مجتہدین کے بارے [illegible] یہ تو در حقیقت وہ بزرگ ہیں کہ ان کے متعلق بُرا خیال قائم کرنا انصاف کا خون کرنا ہے [illegible]

ساتویں فصل

(فقہ اور اس کے [illegible])

جس علم سے افعالِ مکلفین کے متعلق احکام الٰہی کی [illegible] خواہ [illegible] وجوب [illegible] مندوب مکروہ یا مباح۔ تو وہ فقہ کہلاتا ہے [illegible] تمام کتاب و سنت [illegible] شارع علیہ السلام نے ان احکام پر [illegible] انہیں احکام مستنبط کیا کرتے۔ [illegible] اور اختلاف کا پیدا ہونا بھی ضروری تھا کیونکہ [illegible] قرآن [illegible] کئی کئی معانی کی محتمل ہیں اور [illegible] اختلاف پیدا ہو گیا [illegible] ہے۔ اور اکثر متعارض ہوتی [illegible] پھر نظر ان باتوں [illegible] مشابہت سے ان کو منصوص ہی کے [illegible] سے اختلاف کے [illegible] آپس میں مختلف الرائے رہے۔ اور ان کے بعد ائمہ مجتہدین بھی۔

پھر صحابہ بھی سب کے سب صاحب فتویٰ نہ تھے اور سب سے دین نہیں سیکھا جاتا تھا۔ [illegible] معلمین خصوصی حاملین قرآن تھے۔ جو ناسخ و منسوخ اور متشابہ و محکم آیات سے بخوبی واقف تھے۔ یا تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست تعلیم پا کر یا کبار صحابہ سے سُن سنا کر۔ اور ان معلمین یا حاملین قرآن کو قراء کے نام سے یاد کیا جاتا۔ یعنی کتاب اللہ کو پڑھنے والے [illegible] عرب اُمّی اور اَن پڑھ تھے۔ قراءت و کتابت سے ان کو [illegible] کا تعلق بھی نہ تھا۔ لہٰذا ان میں سے جو قرآن پڑھ جاتا وہ [illegible] قوم سمجھا جاتا اور فردِ کامل شمار ہوتا۔ اسی لئے وہ قاری کا معزز لقب پاتا۔ اور [illegible] اسلام میں [illegible] سلطنتِ اسلامی کو وسعت نصیب ہوئی، عرب سے جہالت دور ہوئی، کتاب اللہ نے ان کو عالموں کی صف میں لا کھڑا کیا، وہ استنباطِ احکام کے طریقے سیکھ گئے۔ اور فقہ نے تکمیل پا کر ایک مستقل علم و فن کی شکل اختیار کر لی تو قراء کا لقب فقہاء [illegible] امتیازی القاب سے بدل گیا۔ یہیں سے فقہ کی دو شاخیں نکل آئیں۔ ایک قسم کے فقیہ اہل الرائے والقیاس کہلائے۔ [illegible] اہلِ عراق کا شمار تھا۔ دوسری نوع کے اہلِ حدیث کہلانے جو اہلِ حجاز تھے۔ اور اہلِ عراق کے پاس ہمارے بتلائے ہوئے سبب کی بنا پر حدیث کا ذخیرہ کم تھا۔ چنانچہ وہ قیاس میں سرآمد روزگار ہوئے۔ اور اس میں اُن کو مہارتِ تامہ حاصل ہو گئی۔ اور اسی بنا پر ان کو اہل الرائے

کے نام سے یاد کیا گیا۔

قائلینِ قیاس میں وہ پیشوا جن کا خیال باقاعدہ مذہب کی صورت میں رواج پذیر ہوا حضرت امام ابو حنیفہ رح ہیں۔ جو اس فرقہ کے سرتاج اور سرگروہ ہیں۔ ادھر حجاز میں حضرت امام مالک رح کا نام نامی اور ان کے بعد حضرت امام شافعی رح کا اسمِ گرامی سب سے پہلے سامنے آتا ہے۔ انہیں بزرگوں کے مذاہب دنیا میں بہت رائج ہوئے۔ اس کے بعد منکرینِ قیاس کا طائفہ پیدا ہوا جنہوں نے قیاس پر عمل کرنے کو سراسر لغو بتایا۔ ان منکرینِ قیاس کو "ظاہریہ" کے نام سے پکارا گیا۔ انہوں نے تمام احکامِ شرعیہ کو نصوص و اجماع میں منحصر کر دیا حتیٰ کہ قیاس جلی اور علتِ منصوصہ کو بھی انہوں نے نص ہی میں شامل کر لیا۔ اس مذہب ظاہریہ کے امام داؤد بن علی اور اس کی اولاد و اصحاب ہوئے۔ امت میں تو یہی تین مذاہب حنفی، مالکی اور شافعی زور پکڑ گئے۔ مگر اہل بیت نے اپنا فقہ جدا مدون کیا اور اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھی۔ اس میں بعض صحابہ پر قدح و زد، ائمہ کی معصومیت اور ان کے اقوال کا ناقابلِ اختلاف ہونا جیسے مسائل اصولی حیثیت سے شامل تھے جو سراسر بے معنی تھے۔ اسی طرح خوارج نے بھی اپنا فقہ علیحدہ گھڑ لیا۔ جمہور امت نے ان ہر دو فقہوں کو کوئی اہمیت نہیں دی بلکہ ان کو زد و قدح کا نشانہ بنایا۔ اور سوائے ان خاص جگہوں کے جہاں ان اہل مذاہب کا رہنا سہنا تھا اور کہیں ان کے فقہ کا نام نشان نہیں ملتا تھا مثلاً شیعہ کا فقہ مغرب، مشرق اور یمن میں محصور و محدود تھا جہاں ان کی حکومت قائم تھی۔ ایسے ہی خوارج کا فقہ ان کے ملکوں میں جانا پہچانا جاتا تھا۔ اور اہل ظاہر کا تو یہ حشر ہوا کہ ان کے ائمہ کے ختم ہوتے ہی ان کا مذہب صفحۂ ہستی سے ایسا مٹا کہ اب تک اس میں کوئی جان نہیں پڑی۔ محض کتابوں میں لکھا پڑا ہے جو کیڑوں کی غذا بن رہا ہے۔ اور اب آج اگر کوئی طالب علم ان کی کتابوں سے ان کا فقہ اور ان کا مذہب سیکھنے بیٹھتا ہے تو وہ حقیقت میں وقت کو رائگاں کھوتا ہے۔ اور جمہور امت کو مخالفت کے لئے چیلنج دیتا ہے اور امت کی طرف سے بدبختی کا نام بد حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ ابن حزم کے ساتھ ایسا ہی معاملہ پیش آیا کہ گو حفظِ حدیث میں اس کا پایہ بلند تھا مگر وہ مذہب اہلِ ظاہر کی طرف ڈھل گیا۔ اور اس میں اس نے وہ مہارت و حذاقت حاصل کی کہ امام فرقہ داؤد سے بھی جا بجا اس نے خلاف کیا۔ ادھر ائمۂ مسلمین سے اس کی نوک جھونک رہی۔ ائمۂ اسلام نے اس کو بری نظر سے دیکھا اور اس کے مذہب کو لغو ثابت کر کے توڑ مروڑ کر رکھ دیا۔ اس کی کتابوں کو کوئی ہاتھ تک نہ لگاتا اور ان کو چھوتا نہیں۔ بازار میں بکنے آتیں تو کوئی خریداری پر راضی نہیں ہوتا۔ اور کبھی ہاتھ پڑ جاتیں تو پھاڑ دی جاتیں۔ اور اب دو ہی مذہب رواج پذیر رہے یا تو اہل الرائے کا مذہب عراق میں یا اہل حدیث کا مذہب حجاز میں۔ اہل عراق کے امام اور مذہبی پیشوا امام ابو حنیفہ النعمان بن ثابت ہیں جن کا مقام فقہ میں اتنا عالی وارفع ہے کہ کوئی اس تک نہ پہنچ سکا۔ یہاں تک کہ ان کے ہم مشرب حضرات بھی خصوصاً امام مالک و شافعی رح کھلے الفاظ میں کہہ گئے کہ فقہ میں امام ابو حنیفہ رح کا کوئی مثیل و نظیر نہیں۔ دوسری طرف اہل حجاز کے امام حضرت مالک ابن انس اصبحی رح تھے جو امام دار الہجرۃ کہلانے کے مستحق ہیں۔ آپ نے دیگر اصول احکام میں عمل اہل مدینہ کو خصوصیت کے ساتھ اصل و معیارِ احکام ٹھہرایا۔ کیونکہ آپ نے اپنے زمانہ کے لوگوں کو فعل و ترک میں اپنے اگلوں کے نشاناتِ قدم پر چلتے ہوئے پایا۔ اور وہ اپنے ان اسلاف کرام کے لکیر کے فقیر رہے جن کو آنحضرت ﷺ سے شرفِ صحبت حاصل تھا۔ اور جنہوں نے براہِ راست آنجناب سے دین سیکھا۔ غرض اہل مدینہ کے عمل کو آپ نے معیار قرار دے کر ان پر احکام کی بنیاد رکھی۔ بعض لوگوں کو یہ دھوکا لگا کہ آپ نے اہل مدینہ کے عمل کو اجماع کا درجہ دیا ہے۔ مگر آپ نے اس خیال کی تردید فرمائی۔ اور فرمایا کہ اجماع صرف اہل مدینہ سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ ساری امت سے تعلق رکھتا ہے۔ حقیقت اس کی یوں ہے کہ اجماع دراصل نام ہے اتفاق امت کا کسی امر

مبنی پر اجتہاد کی روشنی میں۔ اور امام مالک رحہ نے عمل اہل مدینہ کو اس معنی کر کے اجماع ہرگز نہیں جانا۔ بلکہ انہوں نے عمل اہل مدینہ کو صرف یہ حیثیت دی کہ چونکہ اہل مدینہ قرناً بعد قرنٍ زمانۂ آنحضرت تک فعل و ترک میں حرف بحرف آنحضرت ﷺ کی پیروی و اتباع کرتے رہے اس لئے ان کا اتفاق ہوا۔ اور سب امت کو باتفاق ان کی پیروی کرنی چاہئے۔ اور اتفاق چونکہ اجماع میں بھی ہوتا ہے اس لئے عمل اہل مدینہ بدیں پہلو اجماع سے مشابہ ہو گیا اور اسی خیال کے پیش نظر اس کو باب اجماع میں لائے۔ ورنہ اگر دیکھا جائے تو اجماع میں اتفاق اہل دین کا غور و اجتہاد سے ہوتا ہے اور اہل مدینہ کا اتفاق فعل و ترک میں مشاہدہ پر مدار رکھتا ہے نہ اجتہاد و غور و خوض پر۔ [illegible] ایک سلسلہ بسلسلہ پہلے اگلے کو ایک خاص نبوی طریق و سنت پر دیکھتا اور اس کو برتتا چلا آیا۔ اور یوں وہ اتفاق ذی شکل [illegible] گیا۔ گو یہی فعل و ترک کا مسئلہ [illegible] فعل نبوی کے ضمن میں بیان ہوتا۔ یا مثلاً مذہب صحابی کے تحت میں لایا جاتا تو [illegible] مناسب ہوتا۔ [illegible] یہ خیالی اُلجھن ہی پیدا نہ ہوتی۔

حضرت امام مالک رحہ کے بعد امام محمد بن ادریس المطلبی الشافعی [illegible] کی جگہ لی۔ امام مالک رحہ کی وفات کے بعد آپ عراق پہنچے۔ اور وہاں امام ابوحنیفہ [illegible] کے شاگردوں سے استفادہ فرمایا۔ اور اہل عراق و اہل حجاز کے مسلکوں کو ملا کر اپنا ایک جدا مسلک بنایا۔ اور امام مالک رحہ سے چند در چند مسائل میں اختلاف کیا۔ ہر دو ائمہ کے بعد امام احمد بن حنبل رحہ کا دور آیا۔ ان کا پایہ علم حدیث میں بہت بلند تھا۔ اور آپ کے شاگردوں نے امام ابوحنیفہ رحہ کے شاگردوں سے استفادہ بھی کیا۔ گو ان کا خود کا رتبہ حدیث میں بہت اونچا تھا، مگر پھر بھی فقہ حنفی ہی کے خوشہ چیں ہوئے۔ امام احمد بن حنبل رحہ کے بعد تمام شہروں میں تقلید کا [illegible] انہی چار مذاہب میں محصور و محدود [illegible] مذاہب کے مقلدین مٹ گئے۔ اور یہیں سے اختلاف طرق و مذاہب کا باب بند ہو گیا اور اجتہاد کی راہ بھی مسدود ہو گئی۔ کیونکہ اگر اجتہاد کا دروازہ پھر بھی کھلا رہتا تو سخت خطرہ تھا کہ نااہل بھی اجتہاد کا دعویٰ کر بیٹھیں اور مجتہد ہونے کا دم بھریں۔ اس لئے لوگوں نے انہیں مجتہدین میں سے کسی کی تقلید کو جائز رکھا بلکہ یہاں تک روا نہ رکھو کہ ایک کی تقلید اختیار کر کے پھر کسی دوسرے امام مجتہد کی تقلید کی جائے۔ ورنہ یوں دین کا ایک کھیل بنایا جائے۔ چنانچہ اب فقہ کا ماحصل یہی ہے کہ بیان کرنے کو تو سب ہی ائمہ کے مذاہب بیان کئے جائیں۔ لیکن ہر مقلد تقلید صرف ایک ہی امام کی کرے۔ اور تصحیح اصول و اتصال سند روایت کا پورا پورا لحاظ رہے۔ اور اب اجتہاد کی راہ ایسی بند ہو چکی ہے کہ اگر آج کوئی اجتہاد کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ اس کے منہ پر مار دیا جائے۔ اور کوئی اس کی تقلید کی طرف رُخ تک نہ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ سارے ممالک اسلامیہ میں اب انہیں مذاہب اربعہ کا چلن ہے۔

امام احمد بن حنبل رحہ کے مقلدین بہت کم تعداد میں ہیں۔ کیونکہ ان کا مذہب اجتہاد سے دور ہے۔ اور اس کا اعتماد زیادہ تر اخبار و روایات پر ہے۔ جو ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں بہرحال حنبلی مذہب کے پیرو شام و عراق اور بغداد میں اور اس کے گرد و نواح میں ملتے ہیں۔ یہ لوگ حدیث و روایت کو زیادہ پیش نظر رکھتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحہ کے مقلدین آج عراق، ہند، چین، ماوراء النہر اور بلاد عجم میں بکثرت پھیلے پڑے ہیں۔ ان کی کثرت کی وجہ در اصل یہ ہوئی کہ اوّل تو اس مذہب حنفی نے دار الاسلام عراق میں جنم لیا۔ جس کو قدرۃً مقبولیت عامہ نصیب ہونی چاہئے۔ پھر ان کے شاگردوں نے خلفائے عباسیہ کی صحبت میں رہ کر تالیفات کے تودے لگا دیئے اور شافعیوں کے ساتھ ان کے زبردست مناظرے رہے۔ اور خلافی مسائل میں اچھی اچھی بحثیں ان کے قلم سے نکلیں۔ یوں وہ علم میں منجھ گئے اور عمیق النظر بن گئے۔ اور جو کچھ ان کی فضیلت و برتری تھی وہ منظر عام پر آ گئی۔ حنفیوں

کے کچھ علمی کارنامے قاضی ابن العربی اور ابو الولید الباجی کے توسط سے مغرب میں بھی پہنچ گئے۔ امام شافعی رحمہ کے مقلدین مصر میں زیادہ تر رہتے ہیں۔ اور ایک وہ وقت تھا کہ عراق و خراسان اور ماوراء النہر میں بھی مذہب شافعی پھیل گیا تھا۔ اور فتوے اور درس تدریس میں شافعیوں نے حنفیوں کے ساتھ برابر کا حصہ بٹایا تھا۔ ہر دو میں مناظروں اور علمی بحثوں کی مجلسیں خوب گرم رہیں اور ہر ایک فریق نے اختلافی مسائل پر اپنے استدلالات سے کتابوں کو بھر ڈالا۔ لیکن پھر جب مشرق پر بربادی و تباہی کی آندھی چلی تو یہ ساری علمی چہل پہل تیار پارہ ہو گئی اور شافعی مذہب نے بھی وہاں سے بستر باندھا۔

امام شافعی رحمہ جب مصر میں تشریف فرما تھے وہیں عبد الحکم کے بیٹے حکومت پذیر تھے۔ تو بنی عبد الحکم کی ایک جماعت نے آپ سے استفادۂ علمی کیا۔ تو اشہب، ابن القاسم اور ابن المواز اور دوسروں نے خاص طور سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ پھر حارث بن مسکین اور اس کی اولاد نے بھی آپ کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا۔ اس کے بعد جب مصر، شیعوں کے زیر تسلط آیا تو اہل سنت والجماعت کا فقہ مٹا اور اس کی جگہ فقہ اہل بیت نے لی۔ تا آنکہ صلاح الدین یوسف بن ایوب کے ہاتھوں رافضیوں کی سلطنت مٹی۔ اور فقہ شافعی کا پھر دور دورہ ہوا۔ بلکہ پہلے سے بھی زیادہ چمکا اور اس کی خوب خوب گرم بازاری رہی۔ شام میں محی الدین النووی اور عز الدین بن عبد السلام نے اپنی شہرت کا ڈنکا بجا دیا۔ ادھر مصر میں ابن الرفعہ نے اپنا نام پیدا کیا۔ اور تقی الدین بن دقیق العید اور تقی الدین السبکی نے بھی اپنی قابلیت کا سکہ بٹھا دیا۔ یہاں تک کہ آخر میں آج شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی کے سر شہرت و ناموری کا سہرا بندھا۔ جن کو صحیح معنی میں سب سے بڑا شافعی المذہب عالم مانا جاتا ہے۔ اور اہل مصر آج ان پر ناز کرتے ہیں۔

امام مالک رحمہ کا مذہب مغرب اور اندلس میں پھیلا۔ اگرچہ دوسرے مقامات میں بھی مالکی المذہب لوگ ملتے تھے، لیکن قدرِ قلیل۔ اس حقیقت کی وجہ یہ ہوئی کہ اہل مغرب اور اندلس کی پہنچ زیادہ تر حجاز تک تھی۔ اور یہیں ان کا سفر ختم ہو لیتا تھا اور مدینہ ان دنوں دار العلم تھا یہیں سے سب جگہ علم کی آبیاری ہوتی تھی۔ اس لئے انہوں نے جو کچھ علم و معرفت کی خوشہ چینی کی وہ حجاز ہی سے کی۔ عراق سے ان کو کوئی سروکار نہ تھا چنانچہ امام مالک رحمہ ہی ان کے شیخ اکمل امام مجتہد تھے۔ ان سے پہلے اہل مغرب و اندلس نے ان کے شیوخ سے وابستگی رکھی۔ پھر یہ جب مسند علم پر آئے تو ان کا دامن پکڑا۔ اور جب یہ بھی وفات پا گئے تو ان کے شاگردوں کو اپنا مقتدا جانا۔ دوسرا سبب ان کے مالکی المذہب ہونے کا یہ تھا کہ اہل مغرب و اندلس بدوی تھے اہل عراق کی حضریت و شہریت سے کوسوں دور ادھر حجاز میں بھی بدویت کا دور دورہ تھا۔ یوں اہل مغرب و اندلس اور اہل حجاز میں مذہبی اتفاق و میل پیدا ہو گیا۔ اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ مالکی مذہب بنسبت اور مذاہب کے حضریت کے رنگ و اثر سے دور ہی رہا۔ اب جب چار مذاہب ممالک اسلامیہ میں رائج ہو گئے۔ اور ہر مذہب ایک مستقل حیثیت پکڑ گیا۔ اور ادھر اجتہاد کا باب بھی مسدود تھا۔ تو لا محالہ متبعین مذہب کو ضرورت پیش آئی کہ جزئیہ مسائل کے پیش آنے پر تصریح و تنظیر اور الحاق مسائل سے کام لیا جائے تاکہ بغیر اجتہاد جدید کے صاحب مذہب ہی کے اصول و قواعد کے موافق مسئلۂ پیش آمدہ کو کسی مسئلۂ مقررہ کے تحت لے لیا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ توفیق و تطبیق کسی مذہب میں ملکۂ راسخہ کے حصول کے بغیر ممکن نہیں۔ یہی ملکہ حاصل کرنا آج کل علم فقہ کہلاتا ہے۔

اہل مغرب تو سب ہی امام مالک رحمہ کے مذہب کے پیرو تھے۔ مگر آپ کے شاگرد مصر و عراق میں بھی پھیل گئے تھے۔ مثلاً عراق میں قاضی اسماعیل یا ان کے طبقہ کے علماء جیسے ابن خویز منداد، ابن اللبان، قاضی ابوبکر الابہری، قاضی ابی حسین

بن القصار اور قاضی عبدالوہاب وغیرہ۔ اور مصر میں ابن القاسم، اشہب، ابن الحکم اور حارث بن مسکین یا ان کے زمرہ کے لوگ تھے۔ عبدالملک اندلسی اپنے ملک سے نکل کر جب ابن القاسم کی شاگردی میں پہنچے۔ اور اخذ علم کر کے اندلس میں واپس آئے تو انہوں نے وہاں مالکی مذہب پھیلا دیا اور اس میں ایک کتاب واضحہ نامی لکھی۔ پھر ان کے شاگردوں میں سے عتبی نے کتاب العتبیہ تصنیف کی۔ ادھر افریقہ سے اسد بن الفرات چلے۔ اور پہلے امام ابوحنیفہ رحمہ کے شاگردوں کے حلقہ درس میں بیٹھے پھر مذہب مالکی کی طرف جھکے اور ابن القاسم سے فقہ مالکی سیکھی۔ پھر اسدیہ نامی کتاب لے کر یہ قیروان میں آئے اور سحنون کو ان سے نسبت تلمذ حاصل ہوئی۔ سحنون ان سے استفادہ کر کے ابن القاسم کے پاس جا پہنچے۔ اور ان سے اخذ علم کیا۔ اس کے بعد سحنون نے اسد سے بہت سے مسائل میں اختلاف کر کے ایک کتاب لکھی جو کتاب اسدیہ کے مسائل پر بھی مشتمل تھی اور ان مسائل پر بھی جن میں سحنون کو اسد سے اختلاف تھا۔ اور اس کتاب کو سحنون نے اسد کو بھیجا کہ اس کو زیر عمل لائیے۔ اسد نے اس سے ناک بھوں چڑھائی۔ اور اس کو اپنے لئے باعث توہین جانا۔ لیکن کیا کیجئے لوگوں کا رجحان مدونہ سحنون کی طرف ہو گیا۔ اور اسی کو انہوں نے سینہ سے لگا لیا۔ گو ابواب پر مسائل کی تقسیم میں اس میں سخت اختلاط تھا۔ چنانچہ اس کا نام مدونہ مختلطہ پڑ گیا تو گویا اہل قیروان تو مدونہ پر جھک پڑے۔ اور اہل اندلس واضحہ اور عتبیہ پر۔ پھر ابن ابی زید نے مدونہ مختلطہ کا اختصار لکھ کر اس کا نام مختصر ہی رکھا۔ اور ابو سعید البرادعی نے اس کی تلخیص کی اور اس کا نام تہذیب رکھا۔ چنانچہ جب تہذیب ہاتھوں میں آئی تو اہل افریقہ کے مشائخ نے اسی کو زیر عمل رکھا۔ اور تمام کتابوں سے اپنی نظر پھیر لی۔ اسی طرح اہل اندلس نے سارا اعتماد عتبیہ کو دیا اور واضحہ کو نظر اعتبار سے گرا دیا۔ پھر علما انہیں ہر دو معتمد علیہ کتابوں کی تشریح و توضیح اور جمع میں لگے رہے۔ اہل افریقہ میں سے ابن یونس صقلی، ابن محرز تونسی، ابن بشیر جیسے علماء نے مدونہ پر قلم اٹھایا اور بہت کچھ لکھا۔ دوسری طرف اہل اندلس میں ابن رشد وغیرہ نے عتبیہ پر بہت کام کیا۔ اس کے بعد ابن ابی زید نے انہیں کتابوں کے تمام مسائل کو یکجا جمع کیا اور اپنی کتاب کا نام "کتاب النوادر" رکھا۔ اور یہ کتاب واقعی زبردست جامعیت میں فقہ مالکی میں بے بدل ہے۔ ابن یونس نے اسی کتاب سے اکثر مسائل لے کر مدونہ کی تعلیق کی۔ الغرض دولت قرطبہ و قیروان کے خاتمہ تک مغرب و اندلس میں مذہب مالکی کا دور دورہ بہت زور پر رہا۔ جب قیروان و قرطبہ میں علم کا بازار ٹھنڈا پڑا تو مغرب میں گرم بازاری ہوئی اور فقہ کی طرف لوگوں نے اپنی ذہنی طاقتیں لگا دیں۔ تا آنکہ ابی عمرو بن الحاجب کا زمانہ آیا اور انہوں نے اہل مذہب کے تمام طرق کو الگ الگ باب میں اور تمام اقوال کو مسائل کی شکل میں ترتیب دیا۔ گویا مالکی مذہب کی ایک بہترین انڈیکس تیار کی۔

مصر میں مالکی مذہب کا رواج حارث بن مسکین، ابن المبشر، ابن اللیث، ابن الرشیق اور ابن شاش کے زمانہ سے چلا آتا تھا۔ اور اسکندریہ میں بنی عوف و بنی سند کے اشخاص فقہ مالکی میں مہارت رکھتے تھے۔ ابن عطاء اللہ کا بھی فقہ مالکی میں بڑا درجہ تھا۔ یہ پتہ تو نہ چل سکا کہ ابو عمرو بن الحاجب کو کس سے تلمذ تھا۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ دولت عبیدیین کے مٹنے کے بعد اور اہل بیت کے فقہ کا رواج اٹھنے کے بعد جب فقہ اہل سنت فقہ شافعی و فقہ مالکی کی شکل میں ظہور میں آیا تو ابو عمرو میدان علم میں آ گئے۔ ساتویں صدی کے آخر میں جب ان کی کتاب مغرب پہنچی تو مغربی طلبہ اور خصوصاً اہل بجایہ نے اسی کو سینہ سے لگا لیا۔ کیونکہ اہل مغرب سب سے بڑے شیخ ابو علی ناصر الدین الزواوی نے ابو عمرو بن الحاجب کے شاگردوں سے مصر میں اخذ علم کیا تھا۔ وہیں سے ان کی کتاب کا خلاصہ لکھ کر مغرب میں لے آئے تھے۔ پھر ان کے شاگردوں کے ذریعہ اس کتاب کا رواج سارے مغرب میں پھیل گیا۔ اور اب تک طلبہ مغرب اسی کو پڑھتے پڑھاتے ہیں۔ اور اسی پر اپنی نظر محصور رکھتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ

شیخ ناصر الدین کے اثر و رسوخ سے ہوا۔ متعدد علماء نے اس کی شرحیں لکھی ہیں جن میں ابن عبد السلام، ابن رشد اور ابن ہارون کا نام صف اول میں آتا ہے۔ اور ان میں بھی ابن عبد السلام کو خاص امتیاز حاصل ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ کتاب التہذیب بھی مغرب میں رواج سے نہیں نکلی ہے۔ اور اب تک حلقہ ہائے درس کی زیب و زینت بنی ہوئی ہے۔ وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ۔

آٹھویں فصل

(علم الفرائض)

علم الفرائض اس علم کو کہتے ہیں جس سے فروض وراثت اور تصحیح سہام ورثاء کی معرفت حاصل ہو۔ اس علم کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے کہ تقسیم وراثت کا معاملہ درپیش ہو یا "مناسخہ" کی صورت پیش آئے۔ علم فرائض میں بغیر حساب دانی کے چارہ نہیں۔ کیونکہ حساب ہی کے ذریعہ ہر وارث کو اس کا حصہ بغیر تجزیہ و کسر کے ٹھیک ٹھیک پہنچتا ہے۔ پھر تقسیم وراثت میں تعدد ورثاء اور ان کے مختلف سہام ہونے کے باعث کئی کئی بار مناسخہ کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے حساب ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے کہ فروض واجبہ کی تقسیم صحیح صحیح بیٹھ سکے۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ورثاء کسی کو وارث حقیقی تسلیم کرتے ہیں اور کسی کو نہیں۔ تو علم فرائض ہی کے اصول پر ان کا جھگڑا چکایا جاتا ہے۔ اور ہر ایک کو اپنا سہام واجب ملتا ہے۔ لہٰذا انہیں مختلف حالات کے پیش آنے کی بناء پر فرائض کو ایک مستقل فن و علم کی حیثیت دے دی گئی۔ اور لوگوں نے اس پر بیش از بیش کتابیں لکھیں۔ علمائے مالکیہ میں سے ابن ثابت اندلسی نے علم فرائض پر ایک کتاب لکھی۔ پھر قاضی ابوالقاسم الحوفی نے مختصر لکھی اور جعدی نے بھی اس میں تصنیف کی۔ علمائے افریقہ میں ابن النمر الطرابلسی وغیرہ نے بھی اس علم پر قلم اٹھایا۔ پھر شافعی، حنفی اور حنبلی علماء نے بھی اس علم پر بیش قدر تصانیف شائع کیں جن سے صاف پتہ چلتا ہے کہ علم فقہ اور حساب میں ان بزرگوں کا پایہ بہت ہی بلند اور اعلیٰ و ارفع تھا۔ ان میں ابو المعالی وغیرہ کا نام زریں حروف سے لکھنے کے قابل ہے۔ الغرض علم فرائض ایک نہایت شریف فن ہے جو علم معقول و منقول ہر دو کی معرفت اپنے اندر رکھتا ہے۔ اور اسی کی مدد سے ورثاء کو اپنے اپنے حقوق صحیح و یقینی اصول و قواعد کی بناء پر ملتے ہیں۔ لوگوں کو مال کی تقسیم میں اور ترکہ کے بانٹنے میں جب مشکلات پیش آتی ہیں اور دقتیں لاحق ہوتی ہیں تو اسی علم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور چونکہ اس علم کی بنیاد ہی حساب پر کھڑی ہیں اس لئے علم فرائض کی کتابیں فنون حساب مثلاً جبر، مقابلہ اور جذر سے پر ہیں۔ گو ایسی تصانیف کی حاجت بار بار اور عام طور پر نہیں پڑتی۔ کیونکہ ہر وقت مسئلہ وراثت نہیں الجھتا کہ اس میں حساب کی گہرائیوں تک پہنچا جائے۔ لیکن پھر بھی اس علم میں مہارت حاصل کرنے کے لئے اور ایک خاص ملکہ پیدا کرنے کے لئے یہ کتابیں بہت کام آتی ہیں۔

علمائے فرائض اس علم کی فضیلت کے بیان میں حضرت ابو ہریرہ رض کی یہ حدیث اکثر و بیشتر نقل کرتے ہیں کہ اَلْفَرَائِضُ ثُلُثُ الْعِلْمِ یعنی فرائض علم کا تیسرا حصہ ہے۔ اور ایک روایت میں نِصْفُ الْعِلْمِ بھی ہے۔ حافظ ابو نعیم نے اس کی تخریج کی ہے۔ ہر حال وجہ حجت یہ ہے کہ یہاں "فرائض" سے مراد "فروض وراثت" ہیں۔ مگر میرا یہاں تک خیال ہے کہ فرائض کے بعید تر معنی ہیں۔ یہاں دراصل فرائض تکلیفیہ مراد ہیں۔ مثلاً عبادات، عادات یا مواریث وغیرہ۔ اور اسی معنی پر نصف یا ثلث کا لفظ بھی چسپاں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ تکالیف شرعیہ کا دائرہ وسیع ہی وسیع ہے۔ بخلاف فروض وراثت کے کہ یہ تو پورے علم

شریعت سے نصف کی نسبت رکھتے ہیں دو ثلث کی۔ اس حقیقت کی دلیل ایک اور بھی ہے۔ وہ یہ کہ "فرائض" کا اطلاق خاص علم فرائض پر بہت پچھلے فقہاء کے زمانہ کی ایجاد ہے۔ جبکہ فنون نے اپنی علیحدہ علیحدہ حیثیت قائم کی۔ اور نئی نئی اصطلاحات مقرر ہوئیں۔ باقی صدر اسلام میں لفظ فرائض اپنے عمومی معنی رکھتا تھا۔ اور وجود "اصل" فرض "سے مشتق ہے بمعنی تقدیر و قطع۔ لہذا عقل کا تقاضا ہے کہ جو عمومی معنی اس لفظ کے صدر اسلام میں لئے جاتے تھے وہ اب بھی لینے چاہئیں۔ واللہ اعلم۔

نویں فصل

(اصول فقہ اور اس کے متعلقات جدل و مناظرہ)

سمجھ لیجئے کہ علوم شرعیہ میں اصول فقہ کو بڑا رتبہ حاصل ہے اور وہ اپنے اندر بڑے فائدے رکھتا ہے۔ یہ علم ادلہ شرعیہ میں اس طور پر نظر و غور کرنے کے قواعد بتاتا ہے جس سے احکام کا استنباط کیا جا سکے۔ ادلۂ شرعیہ میں اصل اصول کتاب اللہ و سنت رسول ہیں۔ عہد نبوی میں احکام کے حصول کی شکل یہ ہوتی تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کی جو کچھ وحی نازل ہوتی آپ اس کی قول و فعل سے وضاحت فرماتے۔ اور ایک ایک حکم شرعی کو بتاتے۔ اس میں سب مسلمانوں کو نہ عقل و نقل کی ضرورت پیش آتی نہ نظر و قیاس کی۔ جب آنجناب کی وفات ہوئی تو فہم کثیر کا راستہ تو بند ہوا۔ البتہ مسلمانوں نے قرآن کو یاد کر لیا تاکہ احکام شرعیہ اس سے معلوم ہوتے رہیں۔ اب رہی سنت نبوی تو اس کے بارے میں صحابہ کرام نے اتفاق کیا کہ جو قول یا فعل نبوی ہم تک ایسے طریق سے پہنچا ہو جس کے صدق پر ہمارا ظن غالب ہو تو وہ واجب العمل ہے۔ بہرحال پوری شریعت کا تمام تر مدار کتاب و سنت پر ہوا۔ پھر اجماع صحابہ کو کتاب و سنت کا درجہ دیا گیا۔ کیونکہ صحابہ اجماع کی خلاف ورزی کرنے والے کو بھی زجر و توبیخ کیا کرتے۔ اور اجماع صحابہ ظاہر ہے کہ کسی معقول دلیل شرعی کی بنا پر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جب صحابہ کرام کی عصمت ثابت ہے تو اس کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ بغیر دلیل کے وہ کسی امر پر اتفاق کر لیں۔ لامحالہ اجماع کو بھی کتاب و سنت کے برابر اہمیت حاصل ہوگی۔ اور اس کا شمار ادلۂ شرعیہ میں ہوگا۔ اس کے ساتھ ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ صحابہ اور بعد کے سلف صالحین کی استدلالی کیفیت یہ تھی کہ وہ اشباہ کو اشباہ پر اور امثال کو امثال پر قیاس بھی کیا کرتے تھے اور اس کو سب مانتے تھے کیونکہ بہت سے ایسے واقعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہوئے جن کا نصوص شرعیہ میں کہیں بالخصوص ذکر نہ تھا کہ ان کے بارے میں کوئی حکم شرعی معلوم ہوتا اس لئے ناچار ان بزرگوں نے منصوص مشابہ مسائل پر پیش آمدہ واقعات کو قیاس کیا۔ اور انہیں مسائل ثابتہ کے ساتھ جدید واقعات کو ملحق کیا۔ مگر اس الحاق کے لئے خاص خاص شرطیں رکھیں جن سے پتہ چلے کہ ہر دو شبیہ آپس میں صحیح مساوات رکھتے ہیں اور اسی لئے گمان غالب ہے کہ اللہ تعالٰی کا جو حکم ایک کے بارے میں ہے وہی دوسرے کے لئے بھی ہے۔ یہی صورت قیاس کی ہے۔ اور اس کا شمار بھی ادلۂ شرعیہ میں ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ کل چار ادلۂ شرعیہ ہیں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس۔ جمہور علماء کا یہی مسلک ہے۔ بعض نے اجماع اور قیاس کو ادلۂ شرعیہ سے خارج کیا ہے اور بعض نے اس میں اور اضافہ کیا ہے۔ مگر یہ دونوں مذاہب چونکہ شاذ ہیں، اس لئے ہم ان پر مزید قلم فرسائی نہیں کرنا چاہتے۔

اب اصول فقہ میں سب سے پہلے بحث اس پر پڑتی ہے کہ چاروں چیزیں دلیل شرعی کس طرح ہیں۔ ان میں کتاب اللہ چونکہ قطعی الثبوت ہے اس لئے اس میں تو کسی کو لب کشائی کی تاب ہی نہیں۔ اور کسی احتمال و شک کو اس میں گنجائش ہی نہیں

اسی طرح سنت بھی باتفاقِ امت واجب العمل ہے۔ چنانچہ آنجناب کے عہدِ حیات میں اطراف و جوانبِ ملک میں جب آپ کے مرسلہ احکام و اوامر و نواہی پہنچے تو سب واجب العمل ٹھہرائے گئے۔ اور کسی میں کسی کو چون و چرا کی تاب نہ ہوئی۔ تو آج بھی بعد ثبوت سنت کا یہی درجہ رہے گا۔ اجماع کا واجب القبول ہونا بھی صحابہ سے ثابت ہے۔ صحابہ کرام اجماع کے منکر کو ملامت کا نشانہ بناتے۔ اور یہ ہے بھی قرینِ قیاس کہ جب صحابہ طعن و تشنیع سے پاک ثابت ہوئے تو ان کے اجماع پر کون مومن ذرہ برابر شک لاسکتا ہے۔ یعنی یہ کہ بغیر دلیلِ شرعی وہ نعوذ باللہ متفق القول والعمل ہوگئے ہوں گے۔ اب باقی رہا قیاس تو اس کا قابلِ حجت ہونا بھی صحابہ کے اجماع سے ثابت ہے۔ پس شریعت کے یہی چار اصل اصول ہیں۔

جو احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں، ان کو تسلیم کرنے سے پہلے اس امر کی تحقیق و چھان بین لابدی ہے کہ ان کا طریق کیسا ہے اور ناقلینِ روایت عادل ہیں یا غیر عادل وغیرہ وغیرہ تاکہ کم از کم اس کا گمانِ غالب پیدا ہو کہ حدیث صحیح ہے اور پھر واجب العمل قرار پائے۔ اگر دو حدیثوں میں تعارض پڑ جائے تو اس تحقیق کی ضرورت پیش آتی ہے کہ ان میں سے ناسخ کونسی ہے اور منسوخ کونسی۔ انہیں بحثوں کے ساتھ ہی ساتھ دلالتِ الفاظ پر بھی نظر و غور کی سخت حاجت ہوتی ہے۔ کیونکہ تراکیبِ کلام سے معانی کا استفادہ کرنا دلالاتِ وضعیہ مفردہ و مرکبہ کی معرفت پر موقوف و مبنی ہے۔ اور انہیں کے لئے جو قوانینِ لسانیہ بنے ہیں وہ علوم نحو، صرف و بیان کی شکل میں منضبط ہیں۔

تاریخ بتاتی ہے کہ جب تک عرب کو اپنی زبان میں ملکہ حاصل رہا نہ ان کو ان علوم موضوعہ کی ضرورت ہوئی اور نہ وہ قوانین کی روشنی میں کلام کو سمجھا کرتے تھے۔ اور نہ ہی اس وقت فقہ ان چیزوں کا محتاج تھا۔ اب جب زبان کا ملکہ رفو چکر ہوا تو ماہرین و حاذقینِ فن نے صحیح صحیح نقول و قیاسات سے قوانینِ لسانیہ وضع کر کے ان کو مستقل علوم کی شکل دے دی اور اب فقہ کے لئے ناگزیر ہوا کہ وہ احکام شرعیہ کی معرفت میں ان قوانینِ علمیہ کو پیشِ نظر رکھے۔ پھر تراکیبِ کلام سے خاص خاص ادلہ کے ماتحت احکام شرعیہ کا استفادہ ہوتا ہے جس کو فقہ کہتے ہیں۔ اس میں محض دلالتِ وضعیہ کی معرفت کافی نہیں بلکہ چند اور خصوصی امور کی شناخت بھی ضروری ہے جن کو ماہرین علمائے شریعت نے قوانین کی شکل میں ضبط کر دیا ہے اور جن پر دلالاتِ خاصہ موقوف ہیں۔ مثلاً یہ کہ لغت کے قیاسی معنی قابلِ اعتبار نہیں۔ مشترک لفظ ایک ہی وقت میں دو معنی نہیں دے سکتا۔ واؤ (حرف عطف) ترتیب کو نہیں چاہتا۔ عام میں سے جب خاص فرد نکل جائیں تو وہ دوسرے افراد میں حجت رہتا ہے یا نہیں امر وجوب کے لئے ہوتا ہے یا ندب کے لئے، فوری تعمیل کے لئے ہوتا ہے یا تراخی کے ساتھ۔ نہی فساد کو مقتضی ہے یا صحت کو۔ مطلق مقید کے حکم میں بھی آسکتا ہے یا نہیں۔ کسی ایک جگہ علت پر نص کا موجود ہونا تعدد کے لئے بھی کافی ہے یا نہیں یا ان جیسے اور قوانین و ضوابط۔ بہر حال یہ سب کچھ اسی اصولِ فقہ میں آنے والی بحثیں ہیں۔ قیاس کی بحث اس علم میں بہت طویل ہے کیونکہ اسی سے اصل و فرع کا پتہ چلتا ہے اور اس وصف کی معلومات ہوتی ہیں جس سے حکم اصل میں ثابت ہے۔ اور پھر فرع بھی اس کے سلسلہ حکم میں شریک ہوتی ہے۔

اصولِ فقہ کا علم دراصل زمانۂ حال کی پیداوار ہے۔ سلف اس سے بے نیاز تھے۔ الفاظ سے استفادۂ معانی کے لئے فطری ملکۂ لسانی سے زیادہ ان کو کسی چیز کی ضرورت نہیں ہوتی تھی۔ احکام الٰہی کے استنباط کے لئے جن جن قوانین کی اب ضرورت پیش آتی ہے وہ سب اُن کی گھٹی میں پڑے تھے۔ اسی طرح وہ اسانید احادیث پر غور و خوض کرنے کے حاجتمند بھی نہ تھے۔ کیونکہ یا تو یہ سب ہم عصر تھے یا قریب العصر۔ اور یوں ناقلینِ خبر کے حالات ان کے سامنے آئینہ کی طرح روشن تھے۔ اب جب سلف کا

دور گذر ا اور صدر اول ختم ہوا اور تمام علوم صناعت کے درجہ میں آئے تو فقہاء اور مجتہدین نے ضروری ضروری قواعد اور قوانین کے ضبط کرنے کی ضرورت محسوس کی تاکہ ان کی روشنی میں اَدِلّہ سے احکام کا استفادہ کیا جا سکے۔ اور اب یہ قوانین ایک مستقل علم و فن کی شکل پکڑ گئے جن کا نام اصول فقہ قرار پایا۔

سب سے پہلے امام شافعی رحمۃ نے اس علم پر قلم اٹھایا اور اس میں ایک مشہور رسالہ لکھا جس میں آپ نے اوامر و نواہی و بیان و خبر اور نسخ کے بارے میں تفصیلی بحثیں کیں۔ پھر فقہائے حنفیہ نے اس میدان میں قدم رکھا تو قواعد پر بصیرت افروز بحثیں اٹھائیں اور کلام کو بہت طول دیا۔ اُدھر متکلمین نے بھی اسی علم پر قلم فرسائی کی۔ مگر فقہاء کا طرز بحث فقہ سے زیادہ جوڑ کھاتا ہے۔ اور استنباط فروع کے لئے زیادہ معین و مددگار ہے۔ کیونکہ وہ ہر مسئلہ کے ذیل میں امثلہ و شواہد پیش کر کے اس کی وضاحت تام کرتے ہیں۔ پھر ساتھ ساتھ فقہی نکات بھی حل کرتے جاتے ہیں۔ بخلاف متکلمین کے کہ وہ جب مسائل پر بحث اٹھاتے ہیں تو فقہ سے نظر بچا جاتے ہیں اور زیادہ تر استدلال عقلی کی طرف مائل رہتے ہیں جو در اصل ان کے فن و طریقہ کا تقاضا ہے۔ بہرحال ماننا پڑتا ہے کہ فقہائے حنفیہ کو اس میں بے نظیر مہارت ہے کہ نکاتِ فقہ کی گہرائیوں تک خوب پہنچتے ہیں۔ اور مسائلِ فقہ سے اصولِ فقہ کے قواعد خوب نکالتے ہیں۔ اس فن میں ابو زید الدبوسی امام حنفی کا نام خصوصیت سے لیا جا سکتا ہے۔ انہوں نے قیاس پر ایک مبسوط کتاب لکھی جو سب کتب پر فوقیت لے گئی۔ اور اس میں قابلِ قدر بحثیں اٹھا کر وہ تمام شروط پر بیان لائے جن کی حاجت محسوس ہوتی ہے اور جن کے بغیر چارہ نہیں۔ غرض اصولِ فقہ کے مسائل کی تہذیب عمل میں آئی۔ اس کے قواعد ترتیب دیئے گئے۔ اور وہ درجۂ کمال کو پہنچا۔ پھر لوگوں نے متکلمین کے رنگ پر بھی اسی علم پر قلم اٹھایا اس نوع میں سب سے بہتر امام الحرمین کی کتاب البرہان ہے یا امام غزالی کی مُستصفیٰ۔ ہر دو فاضل مصنفین اشعری تھے اور عبد الجبار کی کتاب العہد اور ابی الحسین بصری کی شرح کتاب العہد بھی خراج تحسین لئے بغیر نہیں رہتیں۔ یہ ہر دو مؤلفین معتزلی تھے۔ اِن چاروں کتابوں کو وہ بلند درجہ نصیب ہوا کہ ان کو فنِ اصولِ فقہ کا رکن رکین اور اصلِ اصول سمجھا گیا۔ اس کے بعد متاخرین متکلمین میں سے امام فخرالدین بن الخطیب نے کتاب المحصول میں اور سیف الدین آمدی نے کتاب الاحکام میں ان چاروں کتابوں کا خلاصہ لکھا۔ مگر دونوں بزرگ طریقِ تحقیق اور طرز بحث میں ایک دوسرے سے مختلف تھے ابن الخطیب نے ادلہ کی زیادہ بھرمار کی اور احتجاج کا رنگ ان پر غالب رہا آمدی کو تحقیق مذاہب سے بڑی دلبستگی رہی اور تفریعِ مسائل کی طرف وہ زیادہ جھکتے رہے۔ پھر اس کتاب المحصول کا خلاصہ بھی امام فخرالدین کے شاگرد سراج الدین ارموی نے کتاب التحصیل میں اور تاج الدین ارموی نے کتاب الحاصل میں کیا۔ بعد ازاں شہاب الدین قرافی نے ان دونوں کتابوں سے مقدمات و قواعد اخذ کئے اور ان کو ایک چھوٹی سی کتاب میں ضبط کیا جس کا نام "تنقیحات" رکھا۔ اسی طرح بیضاوی نے کتاب المنہاج میں یہی طرز اختیار کیا۔ ان دونوں کتابوں کو مقبولیت عامہ نصیب ہوئی اور لوگوں نے ان پر شرحیں لکھیں۔ اُدھر آمدی کی کتاب الاحکام (جو مسائل کی پاکیزہ تحقیقات پر مشتمل تھی) کا خلاصہ ابو عمرو بن الحاجب نے اپنی کتاب "مختصر الکبیر" میں کیا۔ پھر اس کا بھی خلاصہ ایک دوسری کتاب کی شکل میں لکھا جس کو طلبہ نے بہت ہی پسند کیا۔ اہلِ مشرق و مغرب نے اس کو بڑی اہمیت دی شوق و ذوق سے اس کے مطالعے ہوئے اور اچھی اچھی اس پر شرحیں لکھی گئیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ فقہائے احناف نے علمِ اصولِ فقہ پر بیش از بیش کتابیں لکھیں۔ اور اس علم کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا متقدمین میں ابو زید الدبوسی کی کتاب سب سے بڑھ چڑھ کر ہے اور متاخرین میں سیف الاسلام بزدوی کی کتاب۔ بزدوی

نے مسائل کا خوب استیعاب کیا ہے۔ اس کے بعد ابن الساعاتی کا زمانہ آیا تو انہوں نے کتاب الاحکام اور کتاب بزدوی کو جمع کر کے ایک کتاب ترتیب دی جس کا نام "بدائع" رکھا۔ واقعی کتاب خود اپنے نام کی ترجمانی کرتی ہے۔ کیونکہ نادر و نایاب تحقیقات وہ اپنے اندر چھپائے ہوئے ہے۔ علمائے امت نے اس کو اپنے نصابوں میں داخل کر رکھا ہے۔ اور زیادہ تر اسی کو پڑھتے پڑھاتے ہیں اور اسی کو زیر بحث رکھتے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ اکثر علماء نے اس کی شرح کے لئے قلم اٹھایا۔ اور اس کی باریکیوں اور خوبیوں کو بے نقاب کیا۔ غرض اصولِ فقہ کی مشہور تصانیف یہی ہیں جن کو ہم نے قلمبند کیا ہے۔

اختلافات:۔

یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ احکام فقہ ادلہ شرعیہ سے ماخوذ ہیں جن کو مجتہدینِ امت نے غور و خوض سے استنباط کیا ہے۔ چونکہ ہر امام مجتہد کی نظر و رائے اور اس کا زاویہ نگاہ دوسرے سے جدا تھا اس لئے احکام مستنبطہ میں بھی اختلاف رونما ہونا چاہئے تھا۔ اور آخر ہوا۔ اب جس قدر احکام کا دائرہ وسیع ہوا اختلاف بھی اس کے ساتھ وسیع تر ہوتا گیا۔ تاآنکہ ائمہ اربعہ کا زمانہ آیا۔ ان کی وسعت علمی اور قابلیتِ اجتہادی کا لوہا امت چونکہ مان چکی تھی۔ اور ان کے علاوہ دوسروں پر سے اعتماد اٹھ چکا تھا اس لئے باتفاقِ مسلمین تقلید کا سلسلہ انہیں چار ائمہ مجتہدین پر ختم مانا گیا۔ اور مقلدین کے لئے جائز رکھا کہ ان میں سے کسی ایک کی تقلید کریں۔ اور اس تحلیل کی وجہ صاف ظاہر تھی کہ علوم اور ان کی اصطلاحات کا دائرہ اس قدر وسیع ہو چکا تھا کہ ان پر احاطہ کرنا اور اپنے میں اجتہادی قابلیت پیدا کرنا ہر ایک کے بس کا نہیں تھا۔ گویا یہی مذاہب اربعہ اصولِ ملت قرار پائے اور ہر صاحب مذہب نے اپنے مذہب کے احکام و اصول منضبط کئے۔ اور اسی پر حقانیت اور صداقت کی مہر لگا کر اس کی صحت پر وثوق لایا۔ یوں مذاہب اربعہ کے متبعین میں مناظرہ کی شکل پیدا ہو گئی۔ غرض ابوابِ فقہ میں سے کوئی باب۔ مسائل شرعیہ سے کوئی مسئلہ مشکل سے ایسا ہوگا جس میں اس مذہبی رد و کد و بحث و مباحثہ نے راہ نہ پائی ہو۔ ہر فریق اپنے مذہب کی بنیاد اصولِ صحیحہ پر رکھ کر اس کو مضبوط و قوی دکھانے کی کوشش کرتا اور دوسرے مذہب کو کمزور و ضعیف۔ کبھی شافعی و مالکی آپس میں گتھ جاتے اور حنفی ان میں سے کسی ایک کی تائید پر ہوتے۔ اور کبھی مالکی اور حنفی برسرِ نزاع ہوتے اور شافعی ان میں سے کسی ایک کی پشت پناہی پر ہوتے۔ کسی وقت شافعی اور حنفی آپس میں الجھتے اور مالکی ان میں سے کسی ایک کے ساتھ ہم آہنگی کرتے۔ ان مناظروں میں ہر صاحبِ مذہب اپنے مذہب کا ماخذ بتاتا، وجہ اختلاف کھولتا اور مواقعِ اجتہاد کو بیان کی روشنی میں لاتا۔ بس اسی قسم کے مباحث کا نام "خلافیات" پڑا۔

ان مناظروں میں ہر مناظر ان قواعد و اصول کو بخوبی جانتا و پہچانتا تھا۔ جن کے ماتحت احکام مستنبط کئے گئے تھے جس طرح ایک مجتہد کے لئے ان کا جاننا لابدی تھا بس فرق صرف اس قدر ہوتا کہ مجتہد کی ان سے واقفیت استنباطِ احکام کی خاطر ہوتی اور مناظر کی اس غرض کے ماتحت کہ مسائلِ مستنبطہ ان کو خوب رٹ جائیں اور مخالف ان کے ادلہ کو نہ توڑنے پائے اس میں واقعی شک نہیں کہ یہ علم اپنے اندر زبردست فائدے رکھتا ہے۔ کیونکہ اسی کے ذریعہ ائمہ مجتہدین کے ماخذ اور ان کے طریق استدلال سے شناسائی ہوتی ہے۔ حنفی اور شافعی علماء نے مالکیوں سے زیادہ اس فن میں کتابیں لکھیں۔ اور یہ اسی بنا پر کہ حنفیوں کے نزدیک قیاس اکثر فروعات کی اصل ہے اس لئے ان کی نظر بھی عمیق ہوگئی۔ اور بحث میں بھی وہ طاق و ماہر ہوگئے۔ بخلاف مالکیوں کے کہ ان کا زیادہ تر اعتماد آثار و احادیث پر تھا۔ اس لئے یہ اہلِ نظر و قیاس نہ رہے پھر ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ مالکی زیادہ تر مغربی ہیں اور وہ ٹھیٹ بدو ہیں۔ ان کو اس قسم کی صنعتوں سے کیا سروکار رہ گیا واسطہ

امام غزالی رح کی کتاب المآخذ، ابو زید دبوسی رح کی کتاب التعلیقہ اور ابن القصار مالکی کی عیون الادلۃ اس علم میں مشہور کتابیں ہیں۔ پھر ابن الساعاتی نے اپنی مختصر میں اس فن کے تمام بنیادی اصول کو بیان کیا ہے۔ اور مسائل کے تحت میں جہاں جہاں خلاف تھا اس کی وجہ و بنا بھی ساتھ ساتھ کھولتے گئے ہیں۔

جدل یا فن مناظرہ

مناظرین جب کسی فقہی مسئلہ یا کسی اور چیز پر بحث و مباحثہ کا سلسلہ چھیڑتے ہیں تو ان کو جن اصول و قواعد کی مراعات لازمی ہو تی ہیں ان کے مجموعہ کا نام جدل ہے۔ مناظر کے سامنے دراصل رد و قبول کے دروازے کھلے ہوتے ہیں اور امتحان و استدلال و جواب وہی کی اس کو پوری آزادی ہوتی ہے خواہ وہ صحیح ہو خواہ غیر صحیح۔ اس لئے علماء نے کچھ آداب و احکام ایسے رکھے ہیں جن کی پابندی ہر مناظر کے لئے ضروری اور لابدی ہے۔ اور رد و قبول میں ایسی حدود قائم کر دی ہیں جن سے باہر مناظر قدم نہیں نکال سکتا۔ مثلاً یہ کہ مستدل کیسا ہو اور مجیب کیسا۔ مجیب کہاں اور کب استدلال کرے اور کہاں خاموش و ساکت رہے۔ نیز کب وہ اعتراض و معارضہ کر سکتا ہے اور کب اور کہاں وہ ساکت رہے گا۔ اس قسم کے سلسلہ کلام در استدلال کو پیش نظر رکھ کر اس فن کی وضاحت و تشریح کی گئی ہے۔ لحاظ بھی کی گئی ہے کہ فن جدل سے ان تمام قواعد و حدود و آداب کی معرفت نصیب ہوتی ہے۔ جن کی رعایت بوقت استدلال لازمی و ضروری ہے اور جن کو سامنے رکھ کر ایک رائے کو توڑا یا بنایا جا سکتا ہے۔ خواہ یہ امر زیر بحث کوئی فقہی مسئلہ ہو یا کچھ اور۔

علم جدل کے دو طریقے رائج ہیں۔ ایک طریق بزدوی کہلاتا ہے دوسرا عمیدی۔ طریق بزدوی کا دائرہ کچھ تنگ ہے کیونکہ وہ ادلۂ شرعیہ نص و اجماع اور استدلال شرعیہ کے ساتھ خاص ہے۔ بخلاف طریق عمیدی کے کہ وہ ہر دلیل میں قابل عمل ہے خواہ کسی علم پر وہ دلیل لائی جائے۔ اس کا اکثر حصہ استدلال پر مشتمل ہے۔ اور اس میں مغالطات بکثرت ہیں۔ اگر ہم منطقی اصطلاح میں اس کی وضاحت کرنا چاہیں تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ طریق قیاس مغالطی اور سوفسطائی سے بہت کچھ مشابہ ہے۔ لیکن اس میں ادلہ و قیاسات کی صورتیں بجنسہا محفوظ ہیں اور استدلال کے طریقے خوب بیان ہوئے ہیں۔ عمیدی سب سے پہلے وہ شخص ہیں جنہوں نے اس علم پر قلم اٹھایا۔ اسی لئے ان کی طرف اس طریقہ کی نسبت کی گئی۔ چنانچہ ارشاد ان کی مایۂ ناز کتاب ہے۔ پھر متاخرین میں نسفی وغیرہ نے انہیں کا تتبع کیا اور انہیں کے مسلک پر چلے۔ تو تالیف و تصنیف کا سلسلہ بھی اس میں بہت چلا مگر آج جب کہ تعلیم و تعلم کا چرچا بہت کچھ اٹھ سا گیا ہے۔ اس فن کا ذکر فکر بھی ٹھنڈا ہو گیا یہ تو یہ فن ورنی علوم ہی کا شوق و ذوق جاتا رہا۔ پھر یہ تو کمالی اور غیر ضروری ٹھہرا۔ اس کی طرف کون نظر اٹھا کر دیکھنے لگا۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ وَبِهِ التَّوْفِيْقُ۔

دسویں فصل

(علم کلام)

اس علم میں عقائد ایمانیہ پر دلائل عقلیہ سے حجت لائی جاتی ہے۔ اور وہ بدعتی جو مذہب سلف سے پھر کر عقائد ایمانیہ میں شک لانے لگے ہیں۔ ان کی تردید مقصود ہوتی ہے۔ ان عقائد میں سب سے بڑا عقیدہ توحید کا ہے۔ اس لئے ہم یہاں پورے علم کلام پر بحث اٹھانے سے پہلے ایک پر لطف دلیل عقلی بیان کرتے ہیں جو بہت سہل اور آسان طریقہ سے توحید پر سے پردہ اٹھا

کا پردہ اٹھا دیتی ہے۔ پھر اس کے بعد ہم اپنا روئے سخن اس کی طرف پھیریں گے کہ امت میں علم کلام کن حالات کے تحت وجود میں آیا۔ اور اس کی ایجاد کی وجہ کیا ہوئی۔

دلیل کا بیان یہ ہے کہ عالم کائنات میں جس قدر حوادث وجود پذیر ہوتے ہیں خواہ وہ ذوات کی قسم سے ہوں یا افعالِ بشری وحیوانی کی قسم میں سے، اُن کے وجود سے پہلے اسباب ہونے چاہئیں۔ جن سے اُن کا وجود تکمیل پائے اور وہ عالم کون میں قدم رکھ سکیں۔ اب یہ اسباب چونکہ حادث ہیں اس لئے ان کے وجود کے لئے بھی کوئی اور اسباب درکار ہیں جو ان کو کتم عدم سے عالم وجود میں لائیں۔ اسی طرح اسباب کے لئے اسباب کی حاجت ہوتی رہے گی۔ تا آنکہ یہ سلسلہ مسبب الاسباب پر جا کر ختم ہوگا جو تمام اسباب کا موجد و خالق ہے۔ سُبْحَانَهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ۔ پھر یہ اسباب بھی ایک دوسرے پر موقوف ہوتے ہوئے جب اوپر چڑھتے ہیں تو ان میں پھیلاؤ اور وسعت آتی جاتی ہے۔ اور ان کا دائرہ اس قدر فراخ ہو جاتا ہے کہ عقل ان کے اندازہ لگانے اور گننے سے تھک رہتی ہے اور سپر ڈال دیتی ہے۔ بس ان کا صحیح اندازہ خدا تعالےٰ کے علم محیط ہی کے ذریعہ لگ سکتا ہے خصوصاً افعالِ بشریہ وحیوانیہ میں کہ ان کے اسباب کا میدان نہایت وسیع ہے۔ مثلاً مشاہدہ میں آتا ہے کہ افعال کے ان کے اسباب میں سے ایک قصد و ارادہ بھی ہے۔ جب تک قصد و ارادہ نہ ہو۔ کوئی فعل بھی وجود میں آ سکتا ہے۔ اور انسان کے سارے قصد و ارادے امور نفسانیہ میں سے ہیں۔ جن کا وجود سابق تصورات پر مبنی ہے جو سلسلہ وار ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں اور یہ تصورات بھی دوسرے تصورات پر موقوف ہیں۔ اب ابتداء میں جن تصورات نے نفس میں وجود لیا ان کا سبب قطعاً مجہول ہے۔ کیونکہ کسی کو نہیں معلوم کہ امورِ نفسانی کے مبادی کیا کیا ہیں۔ اور کیا اُن کی ترتیب ہے۔ حقیقت میں ان سب کا اللہ تعالےٰ کی طرف سے فکر میں سلسلہ وار القا ہوتا ہے جن کے مبادی و غایات سے انسان بے بہرہ ہے اور محض عاجز۔ انسان کی رسائی تو زیادہ تر انہیں اسباب تک ہے جو طبعی ہیں اور ظاہر اور مدارک نفسانی میں نظام و ترتیب سے وجود میں آتے ہیں۔ اس لئے کہ طبیعت نفس اور اس کے اطوار کے زیر اثر ہے۔ لیکن تصورات کا تو معاملہ ہی جدا ہے۔ وہ تو نفس کی رسائی سے باہر ہیں۔ دراصل تصورات کا تعلق عقل سے ہے۔ اور عقل چونکہ نفس سے بالاتر درجہ پر فائز ہے اس لئے تصورات بھی احاطۂ نفس سے بالاتر ہوئے۔ بہت سے تصورات آپ ایسے پائیں جن کے ادراک سے نفس عاجز و قاصر ہے۔ تو احاطہ کا تو ذکر ہی کیا۔ چنانچہ شریعت میں اسباب پر نظر نہ رکھنے کا جو حکم آیا ہے اس کا بھید و راز بھی یہی ہے کہ ان اسباب کا ایسا لق و دق میدان ہے جس میں فکر انسانی گم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اور کسی صحیح نتیجہ پر نہیں پہنچتی اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِيْ خَوْضِهِمْ يَلْعَبُوْنَ۔ اور بعض وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ فکر سبب غیر حقیقی کو سبب حقیقی سمجھ بیٹھتی ہے۔ اور یوں گمراہی کے گڑھے میں جا گرتی ہے۔

ساتھ ساتھ یہ بھی ذہن نشین کر لیجئے کہ اسباب میں اپنی فکر لگانا یا اس سے دست کشی آپ کی قدرت و بس میں ہرگز نہیں۔ اسباب میں بار بار غور و خوض کرنے سے نفس پر کچھ ایسا رنگ چڑھ جاتا ہے اور وہ اسباب پرستی کا ایسا بندہ بن جاتا ہے کہ پھر وہ خود اپنے قابو سے باہر ہو جاتا ہے۔ اور اس بے بسی کا نفس کو علم تک نہیں ہوتا۔ اگر اس کو اس کا علم ہو سکتا تو اس میں پڑتا ہی کیوں۔ اسی لئے بہتر اور مناسب یہی ہے کہ اسباب پر قطعاً نظر نہ ڈالی جائے کہ پھر ان کے جال سے نکلنا دشوار ہو

اس کے علاوہ اگر اسباب تک ایک حد تک رسائی بھی ہو جائے تو اس کا پتہ لگنا مشکل ہے کہ ان اسباب کا اثر حوادث پر کس طرح کا ہے اور کیونکر ہے۔ اور اس کے دریافت میں انسانی فکر گم ہے۔ اگر ظاہری اشیاء کو ہم کسی اسباب

سے ہوتا دیکھیں تو اسباب کی حقیقی تاثیر اور اس کی کیفیت پھر بھی تاریکی میں رہتی ہے۔ کیونکہ انسان کی عقل بہت ہی محدود طاقت رکھتی ہے۔ نہ۔ آگے چل کر علم اسباب میں کھو جاتی ہے جیسا کہ فرمایا ہے وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا۔ اور در اصل انسان کی اسی کوتاہی عقل پر نظر رکھتے ہوئے شریعت سے حکم ملا ہے کہ اسباب سے قطعاً نظر پھیر لی جائے۔۔ ورنہ ان کو تحقیق نہ کیا جائے۔ اور اپنی ساری توجہ اور پوری فکر اس ذاتِ حقیقی کی طرف پھیر دی جائے جو سب کا مسبب الاسباب ہے اور ہر ایک کا فاعل و موجد۔ تاکہ نفس میں توحید کا پاک عقیدہ پیوست ہو جائے اور رچ جائے شارع علیہ السلام جو ہمارے مصالح دنیوی و اخروی سے بخوبی واقف ہیں کیا خوب فرماتے ہیں کہ جو شخص لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ (کلمۂ توحید) کا اقرار کرتا ہوا مرا وہ جنت میں داخل ہوا۔

اسباب میں پڑنے والے کے لئے یا تو یہ صورت ہوگی کہ وہ اسباب پر بھروسہ کر بیٹھے گا تو وہ ایمان سے نکلا اور کافر ہوا۔ یا اسباب کے سمندر میں غوطہ زنی کرتا رہے گا۔ اسباب اور ان کی تاثیرات میں گھس کر ایک ایک کی بال کی کھال نکالتا رہے گا تو اس کے بارے میں وثوق اور بھروسہ سے نہ کہہ سکتا ہوں کہ یہ نتیجہ ہے وہ ناکام و نامرادی رہے گا۔ لہٰذا انہیں خطرات سے بچانے کے لئے ہم کو شرع سے حکم ملا ہے کہ ہم اسباب کی کرید اور ٹوہ میں نہ لگیں۔ اور اس توحید حقیقی سے اپنا قدم نہ ہٹنے دیں جس کی تعلیم یوں فرمائی ہے قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ اور یہ انسان کی سراسر خام خیالی ہے اور نہایت غلط گمانی کہ اس کی فکر کائنات اور ان کے اسباب پر احاطہ کر سکتی ہے اور اس کو ان کے وجود تفصیلی سے واقفیت مل سکتی ہے۔ تو یہ تو یہ کہاں انسان کی ناچیز فکر اور کہاں یہ کائنات کا ناپیدا کنار سمندر۔ انسان درحقیقت جانتا ہے کہ موجودات عالم اس کے قواعد مدرکہ سے باہر نہیں۔ لیکن یہ امر دھوکہ ہے۔ بہرے کو دیکھ لیجئے کہ اس کے نزدیک چار ہی محسوسات اور معقولات ہیں۔ وہ انہیں میں عالم وجود کو محدود و محصور سمجھتا ہے مسموعات اس غریب کے شمار سے نکل جاتی ہیں۔ اور اسی طرح اندھا کہ وہ مرئیات کو شمار سے نکال دیتا ہے۔ البتہ یہ بیچارے آباء و اجداد اور بزرگوں کی تقلید میں اپنی غیر محسوسہ اشیاء کا علم محض تقلیدی رکھتے ہیں ورنہ ان کی فطرت اور طبیعت اور ادراک ان کو تسلیم کرنے سے پیچھے ہٹتی ہے۔ اگر بے زبان جانور فرض کیجئے بولنے لگیں اور ان سے معقولات کے بارے میں پوچھا جائے تو وہ یقیناً ان سے انکار کریں۔ لہٰذا جب ہمارے ادراکات کی کوتاہی طاقت اس حد تک ہے تو بہت ممکن ہے کہ ایسے مدرکات بھی عالم میں ہوں جو ہمارے ادراکات کے احاطہ میں نہ آسکتے ہوں۔ اور ان تک ادراکات کی رسائی قطعاً نہ ہو سکی ہو۔ ظاہر بات ہے کہ ہمارے ادراکات مخلوق و حادث ہیں۔ اور مخلوق خدا مخلوق انسانی سے کہیں زیادہ ہے۔ اور موجودات کا دائرہ بھی بے اندازہ ہے۔ تو کیا ہمارے ناقص ادراکات اور کہاں مدرکاتِ عالم۔ سچ تو یہ ہے کہ اللہ ہی کی ذات ان کا احاطہ کر سکتی ہے انسان کا کیا یارا کہ ان کا احاطہ کر سکے۔ اگر کسی وقت آپ کا ادراک حصر کا دھوکہ کھائے اور دعویٰ کرے کہ وہ موجودات کا احاطہ کر سکتا ہے تو آپ مذکورہ حقائق کے پیش نظر اس کے دھوکے میں نہ آئیے۔ اور شارع علیہ السلام کے بتائے ہوئے عقیدہ و عمل پر قائم رہیے۔ کیونکہ حضرت شارع آپ کی بھلائی کے لئے حریص ہیں اور آپ کے نفع کو بھی آپ سے زیادہ جانتے ہیں اور کیوں نہ ہو کہ ان کو وہ ادراک و عقل نصیب ہے جس کی آپ کے ادراک و عقل کو ہوا بھی نہیں لگ سکتی۔

پھر عقل کی طاقت کی کوتاہی عقل کی ذات پر حرف نہیں لاتی۔ عقل کو تو بمنزلہ ایک ٹھیک ترازو کے سمجھ لیجئے جو اپنا کام صحیح صحیح انجام دیتی ہے۔ لیکن اگر آپ چاہیں کہ اسی عقل کے ترازو سے امورِ توحید و آخرت، حقیقت نبوت اور حقائق صفاتِ

الٰہی تولنے اور جانچنے لگیں تو یہ ایک محض محال طمع ہے اور خیالِ خام۔ اس کی بالکل مثال ایسی ہے کہ ایک شخص نے کانٹے سے سونا تُلتے دیکھا تو وہ لگا اس خیال میں کہ چلو اس سے پہاڑ بھی تولیں۔ تو گیا اس کا یہ خیال عقل کے دائرہ میں ہے۔ کانٹا تو بہرحال اپنا کام کر سکتا ہے مگر اپنی طاقت کے اندر اندر۔ اسی طرح عقل بھی اپنی قوت کے دائرہ کے اندر اندر ٹھیک ٹھیک کام دیتی ہے اور اللہ اور اس کی صفات کے اندازہ لگانے میں وہ محض بیکار اور بے وقعت ہے۔ بلکہ ایک ذرہ ناچیز ہے۔ جو کسی شمار میں نہیں اب جو لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ عقل احکام شرعیہ سماعیہ پر مقدم ہے سراسر غلطی پر ہیں۔ اور حقیقت سے بہت دور جا پڑے ہیں۔

اب توحید حقیقی کا اقرار لازم ہے اور اس کا اعتراف کہ اسباب اور ان کی کیفیات کے ادراک سے عقل اپنی حد سے باہر عاجز ہے۔ اور بدیں صورت اس کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ بتا کہ ما وراء العقل کا علم اللہ کے سپرد کیا جائے جو خالق عالم ہے اور ہر چیز کا قابل تحقیق سبب۔ چیز کو وہی جانتا بوجھتا ہے۔ اور اسی کے قبضہ و قدرت میں عالم کا ذرہ ذرہ ہے۔ ہم تو اس کے بارے میں محض بے علم رکھیں کہ اس سے ہمارا صدور ہوا ہے۔ اور ہم کو وجود اسی نے بخشا ہے اور ہم خود اس کے سامنے بے حقیقت و عاجز ہیں۔ بلکہ یہ عجز ہی ہمارے علم و دانائی کی نشانی ہے۔ چنانچہ بعض صدیقین نے کیا خوب کہا ہے اَلْعَجْزُ عَنِ الْاِدْرَاکِ اِدْرَاکٌ ساتھ ساتھ یہ بھی سمجھ لیجئے کہ توحید سے محض ایمان مراد نہیں۔ جس کی ترجمانی ہم اقرار باللسان اور تصدیق بالقلب سے کر سکتے ہیں بلکہ کمالِ توحید مراد ہے۔ گویا نفس کا صفات ایمانیہ سے متصف بھی ہونا۔ جس طرح اعمال و عبادات سے مقصد اس ملکہ کا حاصل کر لینا ہے جس سے انسان طاعت و انقیاد پر جما رہے۔ اور دل کو ما سوی اللہ سے بالکل خالی کر لے۔ تاکہ صنائک کو ربانیت کا درجہ نصیب ہو۔ گویا یہ خیال فرما لیجئے کہ عقائد میں علم و حال میں ایسا ہی فرق ہے جیسا کہ اعمال میں قول و اتصاف میں۔ توحید کے اقرار کے ساتھ اگر اس کی حالت بھی نفس میں رچ جائے تو سمجھئے کہ اب توحید درجۂ کمال کو پہنچی۔ بدنی عبادات میں اگر خشیۃ اللہ کا رنگ نفس پر چڑھ جائے تو جان لیجئے کہ اب عبادت کارگر ہوئی اور درجۂ کمال کو پہنچی۔

اسی حقیقت کی مثال سے یوں وضاحت ہو سکتی ہے کہ مثلاً ایک شخص بخوبی جانتا ہے کہ یتیم و مسکین پر شفقت و رحمت قربِ الٰہی کا سبب ہے۔ اور باعث اجر و ثواب۔ یہ علم بھی دل میں رکھتا ہے اور اس کا اقرار بھی زبان سے کرتا ہے اور اس کو شرعی پہلو سے اہمیت دیتا ہے۔ لیکن حال اس کا یہ ہے کہ جب کوئی یتیم یا مسکین خستہ حالی میں اس کے سامنے آتا ہے تو اس سے گھبرا کر بھاگتا ہے۔ اس کے ساتھ میل جول سے ناک بھوں چڑھاتا ہے۔ بس سمجھ لیجئے کہ اس کو اس بات کا علم ہی علم ہے عمل نہیں، وہ کورا ہے۔ اس کا علم نظر کی حد تک ہے اس نے حال و اتصاف کا جامہ نہیں پہنا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ یہ خالی جانتا ہی ہے کہ یتیم پر شفقت کرنی چاہیئے۔ لیکن اس خیال کے رنگ میں رنگا نہیں کہ جو کہتا ہے کر کے دکھائے اسی کے مقابلہ میں ایک دوسرا شخص ہے جو اس علم کے ساتھ ساتھ عمل سے اپنے علم کی ترجمانی کر سکتا ہے کہ جب کسی یتیم اور مسکین کو دیکھتا ہے بے تاب ہو کر اس کی طرف لپکتا ہے۔ اس کے سر پر ہاتھ پھیرتا ہے اور اس کی دلجوئی کرتا ہے۔ غرض ہر طریقہ سے اس پر شفقت کرتا ہے اور اس کو باعثِ اجر و ثواب جانتا ہے۔ بالکل یہی حال توحید اور اس کے ساتھ اتصاف کا ہے ظاہر ہے کہ علم اتصافِ صفت سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ علم کورے علم سے جس کے ساتھ اتصاف نہ ہو بہت بالاتر ہے اور صرف علم سے اتصاف کا درجہ نصیب نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ علم کے مطابق عمل نہ کیا جائے۔ اور وہ بھی بار بار تا آنکہ ملکہ پیدا ہو جائے۔ اور علم و عمل کا جامہ پہن لے۔ اور آخرت میں بھی وہی علم کارآمد ثابت ہوگا جس کے ساتھ اتصاف ہے

گویا علم بجائے فائدہ مند ہونے کے وبالِ جان ہے۔ متاخرین کا علم اکثر عمل سے خالی ہوتا ہے۔ حالانکہ قدر و قیمت عمل کی ہی صرف علم کی نہیں۔ بلکہ شرع میں جس قدر تکالیفِ شرعیہ ہیں ان میں یہی کمالی درجہ مراد ہے۔ یعنی علم بالعمل مقصود ہے۔ کیونکہ اعتقادات کی تکمیل بھی عمل سے ہی ہوتی ہے۔ اور عبادات کی تکمیل بھی عمل سے جیسے کہ ہم نے ابھی بتایا کہ عبادت سے طاعت کا جذبہ نفس میں رچ جائے اور دل شواغلِ دنیوی سے خالی ہو جائے۔ چنانچہ زیادہ عبادت کرنے سے یہ مرتبہ حاصل ہو کر رہتا ہے جیسا کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں ہے۔ تو گویا نماز آپ کے لئے صرف عبادت کے درجہ سے نکل کر آپ کا حال و صفت بن گئی تھی۔ اور آنجنابؐ کو اس سے بہت ہی لذت نصیب ہوتی تھی۔ اور دوں کی نماز ایسی کہاں بلکہ بعض کی تو اس درجہ کی ہوتی ہے کہ فرمایا فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ۔

اوپر کے سارے بیان کا خلاصہ و ماحصل یہ نکلا کہ تمام تکالیفِ شرعیہ میں مقصدِ اصلی ملکۂ راسخہ کا حصول ہے۔ جو نفس میں علمِ اضطراری بخشتا ہے جس کو توحید کہہ سکتے ہیں۔ یا اس کو عقیدۂ ایمانیہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ ساری سعادت کا دارومدار اسی توحید و عقیدۂ ایمانیہ پر ہے۔ تکالیف خواہ قلبیہ ہوں خواہ بدنیہ، سب میں اسی توحید کی کارفرمائی ہے۔ اوپر کے بیان سے اس کا بھی علم ہوا کہ ایمان جو تکالیف کا اصل، اصول اور جڑ و بنیاد ہے اس کے کئی درجے ہیں۔ اوّل تصدیقِ قلبی موافقِ اقرارِ لسانی کے۔ اس کا کامل درجہ یہ ہے کہ اعتقادِ دلی عمل پر اثر انداز ہو، دل پر پورے طور سے چھا جائے۔ ہاتھ پیر و اعضائے جسمانی سے جو عمل بھی صادر ہو وہ اسی اعتقاد کے موافق اور اسی کی روشنی میں گویا سارے عمل تصدیقِ ایمانی کا سچا ثبوت دے جائیں۔ تو یہ درجۂ ایمان کا نہایت ہی اعلیٰ و ارفع ہے اور اسی کو ایمانِ کامل کہتے ہیں۔ اس درجہ پر پہنچ کر مومن سے نہ گناہِ صغیرہ صادر ہوتا ہے نہ کبیرہ۔ کیونکہ ایمان کی بدولت جو ملکۂ عملِ خیر اس کو نصیب ہوتا ہے وہ اس کے قدم کو جادۂ حق سے ایک لمحہ کے لئے ہٹنے نہیں دیتا۔ چنانچہ آنجنابؐ نے فرمایا ہے کہ زنا کار نہیں زنا کرتا اس حال میں کہ وہ مومن ہو۔ ہرقل کے قصہ میں یوں آیا ہے کہ جب اس نے ابوسفیان بن حرب سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات دریافت کئے تو اثنائے سوال میں اس نے اصحاب کے بارے میں یہ بھی پوچھا کہ ان میں سے کوئی دین سے بددل ہو کر دین سے پھر بھی جاتا ہے۔ ابوسفیان نے جواب دیا نہیں۔ تو اس پر وہ بولا کہ واقعی ایمان کی یہی کیفیت ہے جب کہ وہ رگ و پے میں سرایت کر جائے۔ اور دل اسی سے سرشار ہو۔ مطلب اس کا یہی ہے کہ ملکۂ ایمانی حاصل ہونے کے بعد نفس کے لئے مخالفت و انحراف کا احتمال اٹھ جاتا ہے۔ تمام ملکات کا یہی حال ہے کہ وہ جبلت و فطرت بن جاتے ہیں۔ گو ایمان کا یہ مرتبہ عالی و ارفع ہے لیکن عصمت کا درجہ اس سے بھی بالاتر ہے۔ کیونکہ وہ انبیاء کے لئے مخصوص ہے۔ جو قدرۃً ان کو نصیب ہوتی ہے۔ اور یہ درجۂ ایمانی جس کا ذکر ہوا مومنین کو تصدیق کے بعد عملی ملکہ حاصل کرنے سے ملتا ہے۔

اسی ملکہ کے رسوخ میں کمی بیشی سے ایمان میں تفاوت واقع ہوتا ہے۔ اور اس تفاوت کا پتہ سلف کے اقوال سے بھی چلتا ہے۔ اور صحیح بخاری کی احادیث سے بھی اس کا ثبوت ہے۔ مثلاً باب الایمان میں ہے کہ ایمان قول و عمل کا نام ہے اور وہ گھٹتا بڑھتا رہتا ہے۔ یا یہ کہ نماز روزہ ایمان سے ہیں، حیا ایمان سے ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہاں ایمان سے مراد ایمانِ کامل ہے۔ گویا وہ ایمان مقصود ہے جو فعل کے درجہ میں آکر ملکہ بنتا ہے۔ اور ایمان جب تصدیق سے عبارت ہو جو ایمان کا پہلا مرتبہ ہے تو اس میں کوئی تفاوت نہیں اور اس میں کوئی کمی زیادتی نہیں۔ حاصل یہ نکلا کہ جس نے ایمان کو تصدیق کے معنی میں لیا اس نے ایمان کے تفاوت سے انکار کیا۔ مثلاً ائمہ متکلمین۔ اور جس نے ایمان کا اطلاق ایمانِ کامل پر کیا اور اس

ملکہ مراد لیا تو اس نے ایمان میں تفاوت کا قول کیا۔ اگر ملکہ میں کمی زیادتی آتی رہی تو اس سے تصدیق میں کمی زیادتی لازم نہیں آتی۔ وہ تمام درجات میں بدستور قائم رہتی ہے کیونکہ وہ رہنی ہی چاہیئے اور وہی کفر سے نکال کر ایمان میں لاتی ہے۔ وہی کافر و مسلم میں امتیازی خط کھینچتی ہے اس لئے وہ تو مومن سے نکل ہی نہیں سکتی۔ پھر وہ تو حقیقت واحدہ ہے اس کا تجزیہ کیسے ہو۔ البتہ عمل سے جو حالت پیدا ہوتی ہے اس میں کمی زیادتی کا احتمال ضرور ہے۔

سمجھ لیجئے کہ شارع علیہ السلام نے ایمان کے پہلے مرتبہ تصدیق میں چند امور کی تخصیص فرما کر ان پر دل سے عقیدہ رکھنا اور زبان سے اقرار کرنا لازم قرار دیا ہے۔ اور یہ وہ عقائد ہیں جو دین میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جب سوال کیا گیا کہ آپ ایمان کی تعریف فرمائیں تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ ایمان لانا اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر، اس کے رسولوں پر اور قیامت کے دن پر اور قدر پر خواہ بھلی ہو یا بری۔ یہی وہ عقائد ایمانیہ ہیں جن کا ذکر علم کلام میں آتا ہے۔ ہم ان کو مجملاً بیان کرتے ہیں تاکہ آپ کو علم کلام کی حقیقت سے بھی شناسائی ہو اور اس کا بھی آپ صحیح اندازہ لگا سکیں کہ یہ علم کس طرح ایجاد ہوا۔

یوں سمجھئے کہ شارع علیہ السلام نے جب ہم کو ایسے خالقِ یکتا پر ایمان لانے کا حکم دیا جو تمام افعال کا خالق و موجد ہے اور ساتھ ساتھ اس کی بھی ہم کو معرفت کرا دی کہ یہ ایمان موت کے بعد آنے والی زندگی میں نجات بخشے گا تو ہماری عقل اس خالق بے ہمتا کی حقیقت و کنہ سمجھنے سے عاجز رہی۔ کیونکہ اس کی ذاتِ مقدس عقل کی رسائی و پہنچ سے بہت ہی بالاتر تھی، اس کو وہاں کی ہوا بھی نہیں لگ سکتی تھی۔ ایسے حالات میں لامحالہ مومن کو چند ضروری عقائد رکھنے پر مجبور کیا تاکہ خالق کی ایک گونہ شناخت ہو جائے اور عقل ادھر ادھر نہ بھٹکے۔ اول یہ عقیدہ رکھنا کہ خالق بے بدل اپنی مخلوقات کی مشابہت سے پاک و منزہ ہے۔ اگر ایسا نہ مانا جائے تو اس کی خالقیت کا ثبوت گمنامی میں پڑ جائے۔ کیونکہ خالق و مخلوق میں آخر فرق و تمیز ہونی چاہیئے دوسرے یہ عقیدہ کہ وہ صفاتِ نقص سے پاک ہے۔ اگر ایسا نہ مانیں تو وہ اپنی مخلوق کے ساتھ مشابہ ہو جائے۔ اور یہ بھی خالق کے لئے زیبا نہیں۔ تیسرے یہ کہ وہ ایجاد میں تن تنہا ہے کوئی اس کا معاون و مددگار یا شریکِ کار نہیں۔ ورنہ اختلافِ آراء کی وجہ سے مخلوق کا وجود متصور نہ ہو۔ چوتھے یہ کہ وہ عالم و قادر ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو افعال تکمیل تک نہ پہنچ سکیں۔ پانچویں یہ کہ وہ صاحبِ ارادہ ہے ورنہ مخلوقات کی تخصیص کی صورت متصور نہ ہو۔ چھٹے یہ کہ وہ ہر موجود کا پہلے سے اندازہ لگا لیتا ہے۔ ساتویں یہ کہ وہ ہم کو مرنے کے بعد پھر اٹھائے گا تاکہ ایجاد کو غایت و غرض تک پہنچائے۔

انبیاء کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا ہمارے لئے لازم ٹھہرا کہ ان کو اللہ تعالیٰ نے اس لئے بھیجا ہے کہ آخرت کی بدبختی سے نجات حاصل کرنے کے راستے ہم کو بتائیں کیونکہ آخرت کی زندگی میں بدبختی سے بھی سابقہ پڑے گا اور خوش بختی سے بھی۔ اور ہم دونوں سے قطعی ناواقف ہیں۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے حضرات انبیاء علیہم السلام کے توسط سے ہر دو طرح کی زندگی سے معرفت بخشی۔ یہ عقیدہ رکھنا بھی ضروری ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے نعمتوں کے لئے جنت کو بنایا ہے اور عذاب کے لئے دوزخ کو۔ غرض یہ سارے وہ بنیادی عقائد ایمانیہ ہیں جن پر عقلی دلیلیں لائی گئی ہیں اور ان کا ثبوت دیا گیا ہے۔ کتاب و سنت ان کے دلائل سے پر ہیں۔ چنانچہ سلفِ صالحین، علمائے متقدمین اور آئمہ محققین نے انہیں اور کو پیشِ نظر رکھا مگر آگے چل کر ان عقائد کی تفاصیل میں آپس میں اختلاف پڑ گیا اور اختلاف کا باعث زیادہ تر آیاتِ متشابہات ہوئیں۔ یہ اختلاف علماء کو بحث و مباحثہ اور مناظرہ کی طرف کھینچ لایا۔ ہر ایک نے عقلی دلائل پیش کئے اور ساتھ ساتھ نقل سے بھی استدلال کیا

پس یہیں سے علمِ کلام کی بنیاد پڑی۔

اس اجمال کی تفصیل یوں سنیے! اور اس حقیقت کو مثال سے یوں ذہن نشین کیجئے کہ قرآن شریف میں بہت سی آیتیں ظاہر الدلالت اور ظاہر المعنی ایسی وارد ہیں جو صاف طور سے اللہ تعالٰے کو ہر عیب و نقص سے پاک و بری بتاتی ہیں جن پر ہمارا ایمان لانا واجب ہے۔ حضرت شارع علیہ السلام اور صحابہؓ و تابعینؒ سے ان آیات کی وہی تفسیر ہم تک نقل ہوئی ہے۔ جو تفسیر بظاہر ان کی ہے۔ پھر ان کے علاوہ قرآنِ پاک میں چند آیات ایسی بھی ہیں جن سے کہیں تشبیہ فی الذات اور کہیں تشبیہ فی الصفات مفہوم ہوتا ہے۔ ان کے متعلق اسلاف سے ہم کو یہ حکم ملا کہ ہم ان کو کلام اللہ جانیں اور ان کے معنی کی کرید میں نہ لگیں اور نہ تاویلات کی الجھن میں پڑیں۔ کیونکہ ممکن ہے اللہ تعالٰے نے آزمائش کے لئے ایسی آیات نازل فرمائی ہوں۔ اس لئے مناسب یہی ہے کہ ہم ان کو بے چون و چرا مان لیں۔ اور تحقیقات کی گہرائیوں میں نہ پڑیں۔ اکثر اہل سنت والجماعت کا یہی عقیدہ ہے۔ اسی دور میں ایک مبتدعہ کا فرقہ پیدا ہوا جو ان آیات متشابہات کی تفسیر کی چھان بین کرنے لگے اور تشبیہ کی طرف جھک گئے۔ بعض نے تو اس قدر اس میدان میں آگے قدم بڑھایا کہ تشبیہ فی الذات کے قائل ہوئے اور اللہ تعالٰے کے لئے ید، قدم اور وجہ ماننے لگے۔ جن کو ایسی آیات سے بظاہر ثبوت مل رہا تھا۔ یہ لوگ تجسیم تصریح کے ماننے والے ٹھہرے اور انہوں نے ان صریح اور کثیر الورود آیات سے بالکل نظر پھیر لی جو تنزیہ مطلق ثابت کرتی تھیں۔ کیونکہ ان آیات کی رُو سے اللہ تعالٰے کی ذات میں جسمانیت کا قول کرنا نعوذ باللہ اس میں نقص و افتقار کو تسلیم کرنے کے مرادف ہے۔ پھر جب ان پر تعاقب پڑتی ہے کہ آخر تم نے اللہ تعالٰے کو مجسم کیسے ٹھہرایا تو کہنے لگے کہ وہ اور اجسام کی طرح نہیں۔ لیکن یہ جواب بھی ان پر سے الزام کو نہیں ٹالتا۔ کیونکہ اگر جسم کے متعارف معنی مراد لیتے ہیں تو یہ تناقض کا قول کرنا ہے اور نفی و اثبات کو ایک ساتھ جمع کرنا۔ اور اگر متعارف معنی نہیں مانتے تو گویا تنزیہ باری میں ہمارے ہم خیال ہوگئے۔ فرق ہم میں اور ان میں صرف اتنا رہا کہ انہوں نے لفظِ جسم کو بھی اسمائے الٰہی میں شمار کر لیا۔

ان میں ایک فریق وہ ہے جو تشبیہ فی الصفات کا قائل ہے۔ مثلاً ذاتِ باری کے لئے جہت، استواء، نزول، صوت اور حرف وغیرہ مانتا ہے۔ اس فرقہ کا عقیدہ بھی پھر کر تشبیہ فی الذات ہی کی طرف لوٹتا ہے۔ اور پھر اگر یہ بھی اسی طرح جواب کی آڑ پکڑتے ہیں کہ اللہ تعالٰے کی آواز ہے مگر اور آوازوں کی طرح نہیں۔ اس کے لئے جہت ہے مگر اور جہات کی طرح نہیں۔ نزول ہے مگر متعارف معنی میں نہیں۔ اس لئے جو جوابات ہماری طرف سے اُن کے لئے تھے وہی ان کے لئے ہیں۔

پس اس رد و کد کے بعد مذہب سلف ہی پایۂ ثبوت کو پہنچا اور حق نکلا کہ یہ آیات چونکہ قرآن کریم کی ہیں ہم ان پر جیسی ہیں ایمان لائیں گے۔ ان کے معانی کی کرید میں نہیں پڑیں گے۔ آپ ابوزید کے رسالہ کا مطالعہ کریں۔ اور اس کی کتاب مختصر اور حافظ ابن عبد البرؒ کی کتاب العقائد کو پڑھیں تو آپ دیکھیں گے کہ انہوں نے اسی پر زور دیا ہے۔ اب جب زمانہ نے اپنا رنگ بدلا، علوم و صناعات کی کثرت ہوئی۔ لوگوں کو تدوین و تالیف کا چسکا لگا۔ اور ہر علم میں بحث و تحقیق کا باب کھلا۔ اور متکلمین نے تنزیہ باری کے مضمون پر قلم اُٹھایا تو ساتھ ساتھ معتزلہ کا فرقہ پیدا ہوا جس نے تنزیہ کے خیال کو اس قدر عموم دیا کہ جسمانیت کے ساتھ ساتھ بہت سی صفات باری سے بھی انکار کر بیٹھے۔ مثلاً علم و قدرت، ارادہ و حیات جیسی صفات سے بھی منکر ہوئے بایں دلیل کہ اگر ان صفات کو زائد از ذات مانیں تو تعدد واجب لازم آتا ہے۔ حالانکہ یہ بالکل بے حقیقت و بے معنی بات ہے۔ کیونکہ صفاتِ الٰہی نہ غیر ذات ہیں نہ عین ذات کہ یہ محال لازم آئے۔ اور سمع و بصر

سے بھی انکار کر بیٹھے یہ حجت پیش کرتے ہوئے کہ اس صورت میں ذاتِ الٰہی میں جسمیت کا قول کرنا پڑتا ہے۔ کیونکہ یہ عوارضِ جسم ہیں۔ حالانکہ یہ بھی ان کی بے مغز بات ہے۔ ہم ان سے جسمانی آلات کیوں مراد لیں۔ بلکہ محض مسموع و مبصر شی کا ادراک مقصود کیوں نہ ہو۔ اسی طرح کلام کی بھی نفی کی۔ کہ یہ بھی سمع و بصر ہی کے مشابہ ہے۔ اور یہ کلام نفسی کو نہیں سمجھ سکے۔ پھر ایک یہ مسموم خیال انہوں نے پھیلا دیا کہ قرآن مخلوق ہے۔ حالانکہ تمام اسلاف نے اس کے خلاف تصریح کی ہے۔ اس بدعت نے تو مسلمانوں میں تہلکہ مچا دیا۔ بعض خلفاء نے ان کی ہم نوائی کی اور عام مخلوق کو بھی اپنا ہم خیال کرنا چاہا۔ لامحالہ ائمۂ سلف نے اس خطرناک بدعت کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ اور آخر بڑی خونریزی ہوئی اور سینکڑوں مسلمانوں کی جانیں تلف ہوئیں جب بدعات کا ایسا طوفان امت میں اٹھنے لگا تو اہلِ سنت قلم لے کر اٹھے اور عقائدِ ایمانیہ کو دلائلِ عقلیہ سے مدلل کر کے عقائدِ باطلہ کی تردید کی شیخ ابو الحسن الاشعری امام المتکلمین سب سے پہلے اس میدان میں اترے اور انہوں نے تشبیہ اور نفی تشبیہ کے مابین ایک مذہب کی بنیاد رکھی۔ صفاتِ معنویہ کا ثبوت دیا۔ اور تنزیہ کے عقیدہ کو اسی حد تک مانا جس حد تک سلف نے مانا تھا۔ ساتھ ساتھ وہ دلائل بھی پیش کئے جو تنزیہ کے عموم کی تخصیص کرتی ہیں۔ غرض دلائلِ عقلیہ و نقلیہ سے صفاتِ اربع معنویہ اور سمع و بصر اور کلامِ نفسی کا ثبوت بہم پہنچایا۔ اور بدعتیوں کے خیال کی جڑ کاٹ کر رکھ دی۔ ان کی تمہیدات کو ایک ایک کر کے توڑ ڈالا۔ بعثت، جنت، دوزخ، ثواب و عقاب کے عقائد کو دلائل سے آراستہ و پیراستہ کیا۔ اور ان کے ساتھ امامت کو بھی زیرِ بحث لائے۔ کیونکہ اس وقت فرقہ امامیہ نے بڑا سر اٹھایا تھا اور امامت کو بھی عقائد میں شمار کر لیا تھا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ نبی کے ذمہ واجب ہے کہ کسی امام کا تعین کر کے اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوں۔ اسی طرح امت کے کندھوں پر بھی اس کی ذمہ داری کا بوجھ ہے۔ اس لئے ان کے مقابلہ میں حضرت شیخ نے ثابت کیا کہ یہ امت کا ایک اجماعی اصلاحی مسئلہ ہے عقائد میں اس کا شمار نہیں۔ لہٰذا حالاتِ حاضرہ کے تقاضے سے امامت کی بحث نے علمِ کلام میں جگہ لے لی۔ اور اس کے مسائل میں اس کا شمار ہوا۔ اب جو علم ان تمام عقائدِ اسلامیہ کی بحثوں پر مشتمل ہوا اس کا نام علمِ کلام ہو گیا تو اس لحاظ سے اس کو کلام کہا گیا کہ اس میں اہلِ بدعت سے مناظرے تھے اور عقائد پر ان سے گفتگو و کلام تھا جس کو عمل سے تعلق کم تھا۔ یا بدیں وجہ کہ اس علم کی بنیاد اس وقت پڑی تھی کہ کلام نفسی کی بحث زوروں سے چھڑی ہوئی تھی۔ بہرحال شیخ ابو الحسن الاشعری کے مذہب نے مقبولیتِ عامہ حاصل کی۔ ان کے بعد جب ان کے شاگرد ابنِ مجاہد وغیرہ آئے تو وہ بھی اپنے شیخ کے طریقہ کے پیرو رہے۔ ان کے بعد قاضی ابوبکر الباقلانی کا زمانہ آیا تو انہوں نے بھی امامت کے مسئلہ کو بیان کیا اور اس میں اصلاحات کیں۔ پھر انہیں نے چند اہم مقدماتِ عقلیہ بھی وضع کئے جن پر ادلۂ عقلیہ کا مدار تھا۔ مثلاً جوہر فرد، خلاء اور عرض و جوہر کی بحثوں کا اضافہ کیا۔ اور ان کی معرفت عقائدِ ایمانیہ ماننے والوں کے لئے لازم قرار دی۔ ماحصل یہ کہ یہ علمِ کلام ایک باقاعدہ فن نظری اور علمِ دینی کی شکل اختیار کر گیا۔ البتہ شروع شروع میں اس کو فلسفی رنگ نہیں دیا گیا۔ کیونکہ ایک تو فلسفہ لوگوں میں بہت کم رواج میں آیا تھا۔ اور جو کچھ رواج پذیر تھا بھی تو اس کو متکلمین عقائدِ شرعیہ کے خلاف جان کر اس سے گریز کرتے تھے۔ اس دور کے بعد امام الحرمین ابو المعالی مسندِ علم پر فائز ہوئے اور انہوں نے اس فن میں کتاب الشامل لکھی۔ اور ہر امر کی بسط و شرح سے وضاحت کی۔ پھر اسی کا خلاصہ کتاب الارشاد میں کیا جس کو لوگوں نے عقائد میں فیصلہ کن کتاب مانا۔ یہ وہ وقت تھا کہ منطق کا بھی مسلمانوں میں رواج ہو چکا تھا۔ لوگوں نے منطق و فلسفہ میں فرق کیا۔ اور منطق کو ادلۂ عقلیہ کے لئے کسوٹی کی سی حیثیت دی۔ ساتھ ساتھ جب ان قواعد و ضوابط پر بھی تنقیدانہ

قطرۂ الی جو متقدمین مباحث علم کلام کے لئے مقرر کر چکے تھے۔ تو دلائل کی روشنی میں بہت سے تو اعد ان کی نظر میں ٹھیک نہیں بیٹھے۔ اس لئے انہوں نے بجائے ان کے منطقی استدلال سے کام لیا۔ اور نئے نئے دلائل پیش کئے۔ رہا یہ سوال کہ قدیم دلائل کے بطلان سے مدلولات (عقائد) کا بطلان لازم آئے گا جیساکہ قاضی ابوبکر کا خیال تھا تو وہ اس امر میں قاضی موصوف کے ساتھ متفق الرائے نہ تھے۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ دلیل غلط و باطل ثابت ہو اور مدلول اپنی جگہ حق و صحیح رہے غرض اب جدید طریقہ جس میں نئے نئے قواعد و نئے نئے دلائل تھے متاخرین کا طریقہ کہلایا۔ اس میں جگہ جگہ فلاسفہ کے خیالات کی تردید تھی۔ کیونکہ ان کے خیالات عقائد ایمانیہ سے کھلم کھلا ٹکراتے تھے اور ان کا مذہب بہت سی جگہ بدعتیہ کے مذہب سے ملتا تھا اس لئے متکلمین نے ان کو بھی ردّ و قدح کا نشانہ بنایا۔ طریق متاخرین کی پیشوائی کا سہرا حضرت امام غزالی رحمہ کے سر ہے۔ کیونکہ آپ نے اس پر سب سے پہلے قلم اٹھایا اور خوب لکھا۔ پھر امام ابن الخطیب آپ کے نشانات قدم پر چلے اور پھر ایک جماعت اسی مسلک پر چل پڑی۔ متاخرین نے تو علم کلام کو اس رنگ پر ڈھال دیا کہ کلام و فلسفہ میں تمیز کرنی مشکل ہو گئی۔ اور وہ رل مل کر ایک نظر آنے لگے۔

یہ آپ جانتے ہیں کہ متکلمین کائنات اور اس کے حالات سے وجود باری و صفات باری پر دلیل لاتے ہیں۔ ادھر فلاسفہ بھی طبعیات میں جسم طبعی پر بحث اٹھاتے ہیں مگر دیکھئے کہ دونوں کا طریق بحث اور نقطۂ نظر جدا جدا ہے۔ فلسفی جسم میں اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ مثلاً وہ متحرک ہے یا ساکن۔ اور متکلم اس زاویہ خیال سے اس میں گفتگو کرتا ہے کہ وہ اپنے جاعل و فاعل کو بتلاتا ہے اور اس کی شناخت کراتا ہے۔ اسی طرح فلسفی الہیات میں وجود مطلق سے بحث کرتا ہے اس کے ذاتی اقتضاءات کو سامنے رکھ کر۔ اور متکلم بھی اسی وجود کو زیر بحث لاتا ہے مگر اس جہت سے کہ وہ اپنے موجد کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ علم کلام کا موضوع وہ تسلیم شدہ عقائد ایمانیہ ہیں جن کا ثبوت پختہ دلائل عقلیہ سے بہم پہنچایا جائے تاکہ بدعت کی بیخ کنی ہو، شکوک رفع ہوں، اور عقائد میں تشبیہ کا لغو خیال سراسر باطل ثابت ہو۔ اگر آپ علم کلام کی ابتدائی تاریخ اٹھا کر دیکھیں گے اور ملاحظہ کریں گے کہ کس طرح اس کی بنیاد پڑی کس طرح اس نے تدریجی مراحل طے کئے اور عقائد کو صحیح مان کر کس نہج سے حجج و ادلہ کا ان پر زور ڈالا گیا، تو آپ کو پتہ چلے گا کہ موضوع علم اس حد سے باہر نہیں ہے۔ مگر جیسا کہ ہم نے ابھی کہا متاخرین نے علم کلام اور فلسفہ کے مسائل کو ایسا خلط ملط کر دیا ہے کہ اب تمیز مشکل ہو گئی ہے اور ان سے حسب منشا فائدہ کا دروازہ بھی بند ہو گیا ہے۔ چنانچہ علامہ بیضاوی کی کتاب طوالع اور بعد کے آنے والے عجمی علماء کی تصانیف اس دعوے کی کھلی اور صاف مثالیں ہیں۔ البتہ وہ طلبہ جو مختلف مذاہب کی معلومات کا شوق رکھتے ہیں اور حجج و ادلہ کی معرفت کی بھی ان کو طلب ہے تو ان کے مذاق کے لئے یہ کتابیں اچھا ذخیرہ مہیا کرتی ہیں۔ باقی اصل علم عقائد تو وہ آپ کو قدما کی تصانیف ہی میں ملے گا اور اس کے لئے کتاب الارشاد نہایت بہتر کتاب ہے۔ اور جو ساتھ ساتھ فلاسفہ کا رد بھی دیکھنا چاہے تو اس کے لئے مشورہ یہ ہے کہ امام غزالی اور امام ابن الخطیب کی تصانیف کا مطالعہ کرے۔ ان کی تصانیف میں گو اصطلاح قدیم سے تو اختلاف برتا گیا ہے لیکن کلام و فلسفہ کے مسائل و موضوع کو آپس میں گڑبڑ نہیں کیا ہے جیساکہ متاخرین کا عمل ہے۔

آخر میں یہ بات بھی ذہن نشین کر لیجئے کہ آج کل چونکہ ملاحدہ و بدتدعہ ختم ہو گئے ہیں اور ائمۂ اہل سنت عقائد کے بارے میں کافی لکھ گئے ہیں اس لئے اب علم کلام کا شمار علوم غیر ضروریہ میں ہو گیا ہے اور حقیقت میں ادلۂ عقلیہ کی ضرورت اسی

وقت پیش آتی ہے کہ کوئی دعویٰ کو ردو باطل کرے۔ اور جب میدان میں کوئی مدّ مقابل ہی نہ ہو تو ادلّہ عقلیہ کی کیا ضرورت۔ اور ایسے ہی علم کلام کی کیا حاجت۔ اب تو تنزیہ باری تعالےٰ ایک مسلّمہ چیز ہو گئی۔ جس میں ردّ وکدّ و بحث کا موقع ہی نہیں رہا منقول ہے کہ حضرت جنید رح متکلمین کی ایک جماعت پر گذرے جو تنزیہ باری کے متعلق آپس میں مصروف بحث تھے۔ آپ نے دریافت فرمایا یہ کون لوگ ہیں۔ عرض کیا گیا کہ یہ لوگ ذاتِ باری تعالےٰ کو ادلّہ کے زور سے ہر عیب و نقص سے پاک و بری ثابت کر رہے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ جہاں عیب محال ہو وہاں عیب کی نفی خود اپنی جگہ ایک عیب ہے۔ لیکن بہرحال اس نقطۂ نظر سے کہ حاملِ سنت کا عقائدِ ایمانیہ کے حجج و ادلّہ سے جاہل و ناواقف رہنا بھی کچھ زیب نہیں دیتا۔ اس لئے علمِ کلام اب بھی اپنے اندر فائدہ رکھتا ہے۔ اور طالب اس کے مطالعہ سے بے فیض نہیں رہ سکتا۔ وَاللّٰہُ وَلِیُّ الْمُؤْمِنِیْنَ۔

گیارھویں فصل

(علم تصوف)

علمِ تصوف بھی بعدید علوم شرعیہ میں شمار ہوتا ہے۔ اس کی اصلیت یہ ہے کہ طریقِ تصوف کو صحابہ رض و تابعین رح اور سلفِ صالحین کے دور میں ہمیشہ وقعت کی نظر سے دیکھا گیا۔ اور اس کو حق و ہدایت کا راستہ سمجھا گیا۔ تصوّف کے مقاصدِ اصلیہ یہ ہیں کہ انسان عبادتِ الٰہی میں جان کھپائے۔ پوری طرح اللہ کا ہو لے۔ اور دنیا اور دنیا کی لغویات و زخرفات سے بالکل منہ موڑ لے۔ اور عام دنیا دار جن چیزوں پر مٹے پڑے ہیں یعنی لذّاتِ دنیویہ مال و جاہ سے قطعی کنارہ کش ہو جائے۔ عبادت کے لئے عزلت نشینی و گوشہ نشینی پسند کرے۔ وغیرہ وغیرہ۔ صحابہ کرام و سلفِ عظام میں یہ خوبیاں عام تھیں۔ لیکن قرنِ ثانی میں یا اس کے بھی بعد جب لوگ دنیا کی طرف سمٹے اور دنیا سے پورا دل لگا بیٹھے تو اب عبادات میں اپنی زندگی گذارنے والے اور گوشہ نشین لوگوں کے لئے صوفیہ اور متصوفہ کا لفظ طرۂ امتیاز بنا قشیری رح کی تحقیق ہے کہ عربیت کے لحاظ سے لفظ صوفی کے اشتقاق کا پتہ نہیں چلتا نہ قیاس اس میں رہنمائی کرتا ہے۔ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لقب ہے۔ اب جو کہتے ہیں کہ صوفی صفا یا صفت سے مشتق ہے تو قیاسِ لغوی کے پیشِ نظر ان کا خیال بھی بعید از حقیقت معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کہا جائے کہ صوفیہ صوف (اُون) پوش تھے۔ اور یوں ان کو صوفیہ کہا جاتا تھا تو یہ بات بھی اپنے اندر وا قیمت نہیں رکھتی۔ کیونکہ اُون صوفیہ ہی نہیں پہنا کرتے تھے کہ یہ ان کی صفتِ امتیازی ٹھہرتی۔ مگر میرا جہاں تک خیال ہے اگر اس لفظ کو صوف (اُون) سے مشتق مانا جائے تو اس کا اس طرف اشارہ ہوگا کہ صوفیہ نے دنیا داروں کی طرح زرق برق لباس سے اجتناب کر کے اُن کے مقابلہ میں اپنا مخصوص لباس صوف یا موٹا جھوٹا لباس اختیار کیا تھا۔ اور یہی لباس ان کے لئے امر فارق ہو گیا تھا۔ اور طرۂ امتیاز۔ جب یہ دنیا سے بالکل کٹ کر زہد و عبادت کو اپنا شعار بنا کر فنا فی اللہ ہوئے تو معاملہ خاص خاص ادراکات ان کو حاصل ہونے لگے۔ اس حقیقت کا راز یہ ہے کہ انسان بحیثیتِ انسان حیوان سے ادراک کے ذریعہ ممتاز ہے! وہ اس ادراک کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ادراک وہ جو علم و معرفت سے تعلق رکھتا ہے مثلاً یقین، ظن، شک، وہم وغیرہ۔ دوسرے وہ جو حالات کی کیفیات سے وابستہ ہو۔ مثلاً خوشی، غمی، قبض و بسط، رضا مندی و ناراضگی، صبر و شکر وغیرہ۔ پس روح عاقل متصرف فی البدن انہیں ادراکات، ارادات و احوال سے پیدا ہوتی ہے۔ اور یہی ادراکات انسان کو حیوان سے ممتاز کرتے ہیں اور وہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً علم ادلّہ سے پیدا ہوتا ہے۔ خوشی خوشی کی چیز سے۔ غمی غم کی چیز سے۔ فرحت حمام سے۔ کسل

شکان کے کام ہے۔ اسی طرح سالک و مرید جب اپنی جان کو مجاہدہ و عبادت میں کھپاتا ہے تو لامحالہ مجاہدہ و عبادت سے ایک خاص حالت نتیجہ کے طور پر اس پر طاری ہو جاتی ہے۔ یہ حالت یا تو از قبیلِ عبادت ہوتی ہے جو اس میں راسخ و پیوست ہو کر اس کے لئے مقام بن جاتی ہے۔ یا از قبیلِ عبادت نہیں ہوتی بلکہ ایک صفت حاصلہ فی النفس ہوتی ہے۔ مثلاً اندوہ، مسرت نشاشی، پژمردگی وغیرہ۔ مرید انہیں مقامات سے گذرتا ہوا منزل بمنزل آخری منزل توحید و معرفت تک پہنچتا ہے۔ بس سعادت و نیک بختی کا یہی وہ آخری زینہ ہے جہاں مرید کی تمام آرزوئیں ختم ہوتی ہیں۔ اور اس کو خوش بختی کی سند عطا ہوتی ہے چنانچہ آنحضرتؐ نے فرمایا جو لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کا اقرار کرتا ہوا مرا وہ جنت میں داخل ہوا غرض جب مرید مدارج ارتقا طے کرتا ہوا توحید کی طرف جاتا ہے تو ان مدارج کے لئے اصل اصول طاعت و اخلاص ہوتا ہے اور ایمان ساتھ ساتھ رہتا ہے اور اس کی نگہبانی کرتا جاتا ہے۔ پھر اسی اثنا میں نتیجہ کے طور پر خاص خاص حالات و صفات طاری ہوتے رہتے ہیں اور ایک دوسرے کا سبب بنتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ سالک و مرید اپنی آخری منزل مقام توحید و عرفان پا لیتا ہے۔ ترقی کرتے کرتے اگر کسی نتیجہ میں خلل و قصور واقع ہو تو سمجھ لیجئے کہ پہلے والے مرحلہ و منزل میں کوئی خلل پیدا ہوا ہے جو یہاں رنگ لایا۔ ان مقامات کے طے کرنے میں نفس و قلب پر خاص خاص خطرات وارد ہوتے ہیں۔ اسی لئے مرید کے لئے ضروری ہے کہ اپنے تمام اعمال میں اپنے نفس کی پوری جانچ پڑتال کرتا رہے اور اعمال کے حقائق سے باخبر رہے۔ کیونکہ اعمال کے نتائج کا بہرحال حصول ضروری ہے اور نتائج کا قصور و نقص اعمال کے خلل و کوتاہی کا پتہ دیتا ہے۔ اور ان سب باتوں کا پتہ ذوق سے ہوتا ہے اور اسی ذوق کے ماتحت سالک اپنے نفس کے محاسبہ میں رہتا ہے۔ اور اس سے کبھی غفلت نہیں برتتا۔ گو ایسا ذوق رکھنے والے کمیاب ہیں زیادہ لوگوں پر غفلت چھائی ہوئی ہے۔ کیونکہ جن لوگوں کو تصوف کی ہوا نہیں لگتی وہ اپنی عبادات کی دیکھ بھال محض فقہی نقطہ نظر سے کر سکتے ہیں کہ اس لحاظ سے وہ عبادات قابل اجر و ثواب ہیں یا نہیں۔ بخلاف صوفیا کے کہ یہ اپنے ذوق کی روشنی میں اپنی عبادات کے صحیح حالات کا کھوج لگا لیتے ہیں اور دیکھ لیتے ہیں کہ اس میں کوئی قصور و خلل ہے یا نہیں۔ ہمارے کلام کا خلاصہ یہ نکلا کہ صوفیا کا اصل طریق یہی ہے کہ نفس کے اعمال کا محاسبہ کریں اور مجاہدہ سے جو وجد و ذوق حاصل ہو اس پر بحث و گفتگو کریں۔ کیونکہ انہیں باتوں سے مرید و سالک کو ترقیٔ مدارج نصیب ہوتی ہے۔

انہیں صوفیائے کرام کے کچھ خاص خاص آداب و اصطلاحات بھی ہیں جو انہیں میں رائج و مشہور ہیں۔ مروجہ اوضاع لغویہ چونکہ ان کے خاص معانی و مطالب کی تعبیر سے عاجز و قاصر ہے اس لئے انہوں نے چند اور الفاظ وضع کر لئے جو ان کے مطالب کو سہل تر طریقہ سے ادا کر سکتے ہیں۔ اور یوں ان کی اصطلاحات نے ایک علیحدہ مستقل علم کی حیثیت حاصل کر لی۔ اور اب علم شریعت کی دو نوعیں نکل آئیں۔ ایک وہ جو فقہاء اور اہل فتویٰ اصحاب سے مختص ہے اور اس میں اُن عام احکام سے بحث ہوتی ہے جو عبادات، عادات اور معاملات سے وابستہ ہیں دوسری نوع وہ جو اس گروہ صوفیا سے اختصاص رکھتی ہے جو مجاہدہ و مراقبہ میں مشغول رہتے ہیں۔ نفس کی جانچ پڑتال سے کبھی غافل نہیں رہتے۔ جو ذوق و وجد وہ مجاہدات میں حاصل کرتے ہیں اس علم میں وہ ان پر تفصیلی بحثیں کرتے ہیں۔ اور اس کی وضاحت بھی کرتے ہیں کہ سالک کس طرح ذوق کے مدارج طے کرتا ہوا اوپر تک چلا جاتا ہے۔ اور ساتھ ساتھ اُن اصطلاحات کی شرح و تفصیل بھی سامنے رکھتے ہیں جو صوفیا کی اپنی الگ مقرر کردہ ہیں۔

اب جس وقت علوم شریعت تالیف و تصنیف کا جامہ پہن کر کتابی شکل میں آنے لگے۔ اور فقہاء نے فقہ، اصول فقہ

کلام و تفسیر وغیرہ میں کتابوں کے ذریعے مرتب کرنے شروع کئے تو صوفیا نے بھی علم تصوف پر قلم اٹھایا۔ بعض نے ورع اور محاسبہ کے مضمون کو اٹھایا اور اس میں کتاب ترتیب دی۔ مثلاً قشیری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الرسالت لکھی۔ اور سہروردی رحمۃ اللہ علیہ نے عوارف المعارف تحریر کی۔ پھر امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب احیاء العلوم لکھ کر ہر دو امور کو جمع کیا۔ یعنی ورع و محاسبہ پر بھی تفصیلی بحث کی اور آداب و اصطلاحات صوفیہ پر بھی کافی شافی گفتگو کی۔ اس طرح وہ علم تصوف جو صرف طریق عبادت یا ان احکام سے عبارت تھا جو کہ سینہ بسینہ بزرگوں میں چلے آ رہے تھے۔ اب کتابی شکل میں آ گیا۔ اور یہ عمل اسی تصوف کے ساتھ مخصوص نہیں۔ ابتداء میں علوم تفسیر، حدیث و فقہ بھی سینہ بسینہ منتقل ہوتے تھے تاآنکہ ان میں تالیف و تصنیف کا سلسلہ شروع ہوا۔ پھر صوفیائے کرام کا یہ مجاہدہ و مراقبہ اور ذکر الٰہی اور ان کی عزلت نشینی ایک اور رنگ کھلاتی ہے۔ وہ یہ کہ حس سے ان کے لئے پردہ اٹھ جاتا ہے۔ اور وہ غیر مرئی عالم ان کو روشن ہو جاتے ہیں جن کی صاحب حس ہوا بھی نہیں پا سکتا۔

اس کشف کا راز در اصل یہ ہے کہ روح جب حس ظاہر کو چھوڑ کر حس باطن کی طرف رجوع کرتی ہے تو ظاہر ہے کہ حس کمزور پڑ جاتی ہے اور روح قوت پکڑ جاتی ہے اور روح میں جان سی پڑ کر اس کی قوت دو بالا ہو جاتی ہے۔ جب اس میں بیداری آتی ہے تو وہ ذکر و شغل میں اور مدد دیتی ہے۔ کیونکہ پھر یہی ذکر اس کے لئے غذا کا کام دیتا ہے جس سے اس کا نشوونما ہوتا ہے اور وہ روز بروز بڑھتی چلتی رہتی ہے۔ تاآنکہ وہ درجہ نصیب ہوتا ہے کہ علم شہود کے درجہ میں آ جاتا ہے۔ اور جو کچھ پہلے جانا جاتا تھا اب نظر آنے لگتا ہے۔ حس سے پردہ اُٹھ جاتا ہے اور نفس مکمل ہو کر عین ادراک بن جاتا ہے۔ مواہب ربانیہ اور علوم لدنیہ اور معرفت الٰہی کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ اور اس وقت نفس عالم بالا عالم ملائکہ میں پہنچ کر ذات الٰہی کی طرف قدم بڑھانے لگتا ہے۔ چنانچہ اس طرح کا کشف صوفیا کو مجاہدہ و مراقبہ سے اکثر و بیشتر حاصل ہو جاتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ عالم وجود کی اُن حقائق تک رسائی پا لیتے ہیں جن کا پتہ دوسروں کو نہیں لگ سکتا۔ اور قبل از وقوع واقعات کا پتہ چلا لیتے ہیں۔ اور اپنے نفوس کی طاقت و ہمت کے مطابق موجوداتِ سفلیہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں مگر اولیائے کبار اس قسم کے کشف کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ اور وہ تصرف فی الموجودات سے بھی دست کش رہتے ہیں اور جب تک ذاتِ باری سے ان کو اشارہ نہ مل جائے کسی چیز کی حقیقت کے بارے میں زبان نہیں کھولتے: بلکہ اگر اچانک ان کے منہ سے کوئی غیبی بات نکل جائے تو توبہ کرتے ہیں اور خدا تعالیٰ سے معافی کے خواستگار ہوتے ہیں۔ چنانچہ صحابہ کرام اسی ریاضت کے مجاہدہ پر کاربند تھے۔ اور وہ کرامت کے بہت بلند درجہ پر فائز تھے لیکن غیب کے بارے میں لب کشائی کو برا جانتے تھے۔ آپ خلفائے اربعہ کے حالات میں کرامت کے اثرات روزِ روشن کی طرح عیاں پائیں گے۔ ان کے بعد صوفیا کا بہت بڑا طبقہ اسی رنگ پر قائم رہا جن کا ذکر رسالہ قشیری میں بسط کے ساتھ آیا ہے۔

بعد میں متاخرین صوفیا کا دور آیا تو انہوں نے کشفِ حجاب کو بڑی اہمیت دی اور ادراکِ غیب کو بھی بہت وقعت سے دیکھا۔ اور اس راستہ میں ان کے طرقِ ریاضت مختلف رہے۔ ہر ایک نے اپنے جدا طریق تعلیم سے قوائے حسیہ کو مارنے اور روح کو ذکر سے غذا پہنچانے کی کوشش کی۔ تاکہ نفس پوری نشوونما پا کر اپنے ذاتی ادراک میں خوب طاق و چست ہو جائے جب ریاضات سے ان کو یہ درجہ نصیب ہوا تو سمجھ بیٹھے کہ سارا وجود اُن کے نفس کے مدارک و معلومات میں محدود و محصور ہے۔ اور عرش سے لے کر فرش تک تمام موجودات کا علم حقیقی ان کو حاصل ہو گیا۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیا میں اس کا ذکر کیا ہے یہ بھی واضح رہے کہ کشف اسی وقت صحیح و کامل متصور ہوتا ہے کہ وہ استقامت سے پیدا ہوا ہو۔ ورنہ یوں تو بھوک

اور خلوت سے بھی کشف ہو جاتا ہے جیسے کہ ساحر اور نصاریٰ مرتاض کہ اس کو کوئی اہمیت حاصل نہیں۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ مثلاً ایک صیقل شدہ آئینہ کہ جب وہ اُٹھا ہو یا مُقعّر ہو تو اس میں چیز کی صورت ٹیڑھی جھلکتی ہے اور اگر مسطح ہو تو صورت سیدھی منقش ہوتی ہے۔ پس نفس کی معلومات میں بھی استقامت و عدمِ استقامت سے یہی فرق پیدا ہوتا ہے۔ متاخرین اس کشف کو حاصل کرنے کے بعد موجودات علویہ و سفلیہ کے حقائق کو بیان کی روشنی میں لانے اور ملک، روح، عرش و کرسی کی ماہیت سے پردہ اٹھایا۔ اب جن لوگوں کو ان کا سا ذوق و وجد نصیب نہ تھا وہ اُن کے بیان کردہ معموں کو حل نہ کر سکے۔ اور فقہاء کے بھی دو طبقے ہو گئے۔ بعض ان کو تسلیم کرتے اور بعض ان سے انکار کرتے۔ بہرحال یہ تو واقعہ ہے کہ ان کے نظریات کی تردید و تسلیم میں برہان و دلیل قطعی غیر مفید ہے۔ یہ تو محض وجدانیات ہیں جن پر برہان کو دسترس نہیں۔ بعض مصنفین نے ان کے مذہب کے مطابق کشف الوجود و ترتیب الحقائق کے راز کو کھولنے کی کوشش کی۔ مگر بجائے بات کو صاف کرنے کے اس کو اور الجھا دیا۔ چنانچہ فرغانی نے قصیدہ ابن الفارض کی شرح کے دیباچہ میں ایسا ہی کیا ہے کہ بیان کو پیچ در پیچ کر کے الجھا دیا ہے۔ صدورِ وجود اور اس کی ترتیب کے ذکر کے سلسلہ میں وہ رقمطراز ہے کہ تمام وجود کا صدور صفت وحدانیت سے ہے جو احدیت کا مظہر اور جلوہ گاہ ہے۔ اور یہ دونوں ذاتِ باری سے صادر ہوتی ہیں جو عین وحدت ہے۔ اسی صدورِ وجود کو صوفیا اپنی اصطلاح میں تجلی سے تعبیر کرتے ہیں۔ مراتبِ تجلیات میں سب سے پہلا مرتبہ تجلی علی نفس الذات کا ہے جو ایجاد و ظہور کے فیضان سے کمال کو متضمن ہے چنانچہ حدیث شریف كُنْتُ كَنْزًا مَّخْفِيًّا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِيَعْرِفُوْنِيْ (میں ایک چھپا خزانہ تھا۔ میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا تاکہ مجھ کو پہچانے) سے اسی طرف اشارہ ہے۔ اور یہ کمال ایجاد میں اوپر سے نیچے کی طرف نزول کرتا ہے۔ مثلاً پہلے عالم معانی پھر حضرت کمالیہ پھر حقیقتِ محمدیہ جس میں حقائق صفات، لوح و قلم، انبیاء و رسل، اولیائے امتِ محمدیہ وغیرہ کی حقیقت شامل و داخل ہے۔ پھر انہیں حقائق سے حضرت ہبائیہ میں دوسری حقائق کا صدور ہوا جس کو مرتبہ مثال کہہ سکتے ہیں۔ پھر عرش و کرسی، افلاک و عناصر اور عالم ترکیب کی بالترتیب باری آئی۔ ان سب کا شمار عالم رتق میں ہے۔ اور جب وہ تجلی کے مرتبہ میں آجائیں تو وہ عالم فتق میں ہیں۔ یہ مذہب اہل تجلی اور اہل حضرات کا ہے۔ دیکھ لیجئے کہ اس کلام کی گہرائی تک کون اہل نظر پہنچ سکتا ہے۔ کیونکہ کہاں صاحب الدلیل اور اہل ظاہر اور کہاں صاحبِ مشاہدہ اور وجدان۔ ہر دو کے کلام میں بہت بڑا فرق ہے۔

صوفیا میں ایک فرقہ ہے جو وحدتِ مطلقہ کا قائل ہے۔ یہ خیال پہلے خیال سے بھی زیادہ دقیق اور گہرا ہے۔ اُن کا یہ نظریہ ہے کہ وجود اپنے تفصیلی مرتبہ میں ایسی قوتیں اپنے اندر چھپائے ہوئے ہے جن سے حقائق موجودات اور ان کی صُوَر و مواد کا صدور ہوا۔ عناصر میں ایسی قوتیں ہیں جن سے وہ وجود میں آئے۔ اسی طرح مادہ کا وجود بھی اس کی اپنی ذاتی قوت سے ہوا۔ اب مرکبات میں یہ قوتِ عنصری موجود ہے اور اس کے ساتھ وہ قوت بھی جس سے ترکیب عمل میں آئی۔ مثلاً شی معدنی کہ اس میں قوائے عناصر بھی مع اپنے ہیولیٰ کے موجود ہیں۔ اور ساتھ ساتھ قوتِ معدنیہ بھی۔ یا مثلاً حیوان کہ اس میں قوت معدنیہ بھی ہے اور قوت حیوانیہ بھی۔ یا اور آگے بڑھ کر انسان کہ اس میں قوتِ حیوانیہ بھی ہے اور قوتِ انسانیہ بھی۔ اسی طرح فلک کہ اس میں قوتِ انسانیہ بھی ہے اور مزید زیادتی بھی۔ یہی حال ذواتِ روحانیہ کا ہے۔ اب ان تمام قویٰ کو جو جامع اور حاوی ہے وہ قوتِ الٰہیہ ہے جو ہر کلی و جزی کو محیط ہے۔ اور اس کے احاطہ سے کوئی چیز کسی پہلو سے نہیں چھوٹی ہے۔ کیا ظہور و خفا کے لحاظ سے اور کیا صورت و مادہ کے اعتبار سے۔ پس سب کچھ ایک ہی ہے اور وہ وہی ذاتِ الٰہیہ۔ وہ درحقیقت ذاتِ واحد

بسیط ہے۔ صرف اعتبار اس میں تفصیلی پہلو پیدا کرتا ہے۔ جس طرح انسان میں انسانیت و حیوانیت ملی جلی ہے۔ ایک کا وجود دوسرے کا وجود ہے۔ پھر اعتبار ان میں فرق کرتا ہے۔ ایک کو جنس ٹھہراتا ہے دوسرے کو فصل۔ یا ایک کو کل دوسرے کو جزو۔ بجبہ حال وحدتِ مطلقہ کا قائل طبقہ ترکیب و کثرتِ حقیقی سے قطعاً انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ترکیب و کثرت جو کچھ مانی جاتی ہے وہ محض وہم و خیال کی کارستانی ہے، حقیقت میں ایک ہی شی ہے۔ ابن دہقان نے اس مذہب کی ترجمانی میں یوں کہا ہے کہ وحدت کی مثال رنگوں کی سی ہے کہ حکماء کے نزدیک ان کے وجود کے لئے ضوء و شعاع کا وجود شرط ہے۔ اگر ضوء وجود میں نہ آئے تو الوان وجود میں نہیں آسکتے۔ موجوداتِ محسوسہ کا بھی حکماء کے نزدیک یہی حال ہے کہ حسی مدارک سے وہ وابستہ ہیں۔ اگر ان مدارک کا وجود نہ مانا جائے تو وجودِ مفصل کی صورت متصور نہ ہو بلکہ صرف ایک وجودِ بسیط رہ جائے۔ مثلاً گرمی، برودت، سختی، نرمی بلکہ زمین، پانی، آگ، آسمان، ستارے وغیرہ بھی حواسِ مدرکہ کے دم سے موجود معلوم ہوتے ہیں۔ اگر یہ نہ ہوں، تو موجودات میں کوئی تفصیل باقی نہ رہے اور محض ایک ادراک باقی رہ جائے۔ اس کی مثال نائم (سونے والے) سے دیتے ہیں کہ جب وہ سو جاتا ہے تو اس کے حواس معطل ہو جاتے ہیں۔ اُن کے تعطل سے سارے محسوسات مع تفصیل اس کے سامنے سے ہٹ جاتے ہیں۔ ہاں جب خیال بروئے کار آتا ہے تو محسوسات میں پھر تفصیل پیدا کر لیتا ہے۔ اب جاگنے پر مدرکات پھر بحال ہو جاتے ہیں تو محسوسات مع تفصیل پھر لوٹ آتے ہیں۔ یہی معنی ہیں صوفیا کے اس قول کے کہ عالم اور اس کے موجودات وہمیہ اور موہوم ہیں۔ غرض ابن دہقان کے کلام کا جو کچھ خلاصہ ہے وہ یہی ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک ابنِ دہقان کا تخیل عقل و قیاس سے گرا ہوا ہے اس لئے کہ ہم سفر میں ایک شہر کو چھوڑ جاتے ہیں اور وہ ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے مگر پھر بھی ہم کو اس کے وجود پر یقین کامل ہوتا ہے۔ اسی طرح آسمان اور ستارے یا اور اشیاء جو ہم سے غائب ہیں ہم کو ان کے وجود کا یقین ہے۔ تو پھر اس کا نظریہ کہاں صحیح رہا۔ قطع نظر اس کے متاخرین صوفیا میں سے محققین اس کے قائل ہیں کہ سالک اپنے مقامات میں سے ایک مقام جمع پر بھی پہنچتا ہے جہاں پہنچ کر اس کو وحدتِ مطلقہ کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ پھر یہاں سے ترقی کر کے آگے بڑھتا ہے تو مقام فرق پر پہنچتا ہے جہاں وہ موجودات میں تمیز کرتا ہے۔ اور عارف محقق کا یہی مقام ہے پھر ہر مرید کو مقام جمع پر ضرور پہنچنا ہوتا ہے۔ اور یہ اس کے لئے سخت گھاٹی ہے۔ کیونکہ اکثر و بیشتر تو وہیں ٹھٹک کر رہ جاتے ہیں۔ آگے بڑھنے کی ان کو توفیق نہیں ہوتی کہ عرفانِ حقیقی کا درجہ پائیں۔ اور یہ اس مقام میں وحدتِ مطلقہ کے سمندر میں غوطے ہی کرتے رہتے ہیں۔

متاخرین صوفیا نے کشف اور ماورائے حس پر کلام کو اس قدر طول دیا ہے کہ بہت سے تو حلول و وحدت کا دعوٰے کر بیٹھے۔ اور اسی کے بیان سے کتابیں رنگ ڈالیں۔ مثلاً ہروی نے کتاب المقامات لکھی۔ پھر ابن العربی، ابن سبعین اور ان دونوں کے شاگرد ابن الحنیف، ابن الفارض اور النجم الاسرائیلی نے اپنے اپنے قصائد اور کتابوں میں اس کو طول دیا۔ دراصل ان کے اسلاف فرقۂ اسماعیلیہ سے بہت ربط ضبط رکھتے تھے۔ اور یہ حلول کے بھی قائل تھے اور الوہیتِ ائمہ کے بھی۔ اس لئے یہ اسلاف بھی انہیں کے رنگ میں رنگ گئے۔ اور انہیں کی سی گانے لگے۔ اور انہیں کے ہم خیال و ہم عقیدہ ہو گئے۔ صوفیا کے کلام میں قطب کا لفظ استعمال ہونے لگا جو سب سے زیادہ اور چوٹی کے عارف کی ترجمانی کرتا تھا۔ جس کی معرفت و عرفان میں کوئی ہم عصر ہمسری نہ کر سکے۔ اس کے مرنے کے بعد اس کی مسند کسی دوسرے صاحبِ عرفان کو ملتی ہے چنانچہ ابن سینا نے کتاب الاشارات میں فصلِ تصوف میں قطب ہی کی اصطلاح کو سامنے رکھ کر کہا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات

اس سے کہیں بالاتر ہے کہ ہر کس و ناکس اس کی معرفت حاصل کر لے یا ایک ہی شخص اس کی معرفت کا ٹھیکیدار بن کر فرید عصر ہو جائے۔ اور اس کے مرنے کے بعد دوسرا اس کی مسند سنبھالے۔ بلکہ بیک وقت و زمانہ کئی اشخاص اس کی معرفت کا شرف حاصل کر سکتے ہیں۔ بہر حال صوفیا کے اس دعوے پر کوئی دلیل عقلی و نقلی نہیں زیادہ سے زیادہ اس قول کو خطابیات میں جگہ دے سکتے ہیں۔ اور بات دراصل وہی ہے جو ہم کہہ آئے ہیں کہ بعض رافضیوں کے زیر اثر یہ تخیل صوفیہ میں آیا ہے۔ کیونکہ رافضیوں کا مذہبی عقیدہ یہی ہے۔

صوفیہ میں "ابدال" کا خیال بھی گویا شیعہ کے مانے ہوئے "نقباء" کی ترجمانی کرتا ہے۔ اور انہیں کے زیر اثر طریقت و خلوت کی اصل یا اس کا سرچشمہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ٹھہرایا۔ حالانکہ حضرت علی رضہ ہی طریقت و خلوت کے ساتھ مخصوص نہ تھے بلکہ سچ پوچھئے تو حضرات ابو بکر رضہ و عمر رضہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے زیادہ متقی و پرہیز گار مانے گئے ہیں۔ پھر عمومی نظر ڈالیے تو سب ہی صحابہ دین کے لئے معیار اور زہد و مجاہدہ کے لئے مثال تھے۔ اور ہر ایک اپنی مثال آپ ہی تھا۔ اور ہمارے خیال کی تائید و شہادت یوں بھی ملتی ہے کہ خاص اسی زیر بحث فرقۂ صوفیہ نے امام فاطمی کے بارے میں گفتگو کی اور اس سے اپنی کتابوں کے صفحات رنگے۔ حالانکہ صوفیائے متقدمین نے اس پر نفی یا اثبات میں کوئی کلام نہیں کیا۔ اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ شیعہ کے بہمہ اثر اس قسم کے عقائد و نظریات رکھتے تھے۔

فقہائے امت نے جب ان صوفیا کا یہ رنگ دیکھا تو سب کے سب ان کی تردید پر تل گئے۔ اور طریقت میں جو جو خیالات اس قسم کے اُن سے ظاہر ہوئے تھے ان میں سے ایک ایک کی تردید کی۔ لیکن ہمارے نزدیک فیصلہ کن گفتگو حسب ذیل ہے۔

دراصل صوفیا کے اقوال چار قسموں پر تقسیم ہیں۔ سب سے پہلے مجاہدات کا مسئلہ ہے۔ اور ذوق و وجد اور محاسبۂ نفس کی بحث جس کی تشریح سابق اوراق میں گذر چکی ہے۔ دوسرے درجہ پر کشف اور مدرکات عالم غیب کا نظریہ سامنے آتا ہے مثلاً صفاتِ ربانیہ، عرش، کرسی، ملائکہ، وحی، نبوت، روح وغیرہ کا انکشاف اور موجود شاہد و غائب کی حقیقت اور تکوین عالم کا ذکر۔ تیسرے مرتبہ میں طرح طرح کی کرامات کے ذریعہ عالم کون میں تصرف و دخل کا تخیل ہے۔ اور سب سے آخر میں وہ الفاظ موہمہ ہیں جن کو صوفیا "شطحات" کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے ظاہری معنی ٹھیک نظر نہیں آتے اکثر قابل انکار ہیں اور بعض قابل قبول اور کچھ مستحق تاویل۔ اب ہر ایک پر حق فیصلہ سنئے۔ مجاہدات و مقامات یا وہ ذوق و وجد و محاسبہ جو ان مجاہدات سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان کے تسلیم کر لینے میں تو کسی کو کیوں پس و پیش ہونے لگا۔ ان کا مجاہدہ بھی صحیح، ان کا ذوق بھی درست اور اس کا حصول عین سعادت و نیک بختی۔ رہیں صوفیہ کی کرامات اور مغیبات کی خبریں اور کائنات میں ان کا تصرف تو یہ سب کچھ بھی حق و درست ہے اور قابل تسلیم۔ اگرچہ بعض علماء نے اس سے بھی انکار کیا ہے مگر ہماری نظر میں وہ حق بجانب نہیں۔ استاد ابو اسحٰق اسفرائینی اشعری نے کرامت سے انکار پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر کرامت کا قول کیا جائے تو کرامت اور معجزہ میں فرق کیا رہے گا ہم کہتے ہیں کہ محققین نے کرامت و معجزہ میں جو فرق قائم کیا ہے بس وہ کافی ہے کہ معجزہ میں تحدی ہوتی ہے اور کرامت میں نہیں۔ اس کا بیان نبوت کی فصل میں بسط و شرح کے ساتھ آچکا ہے۔ پھر ان عقلی بحثوں کو بھی ایک طرف رکھیں تو مشاہدہ کو کہاں لے جائیں گے۔ اور دیکھی بات کو کیسے جھٹلائیں گے۔ ہزارہا اولیا و صوفیا سے کرامتیں سرزد ہوئیں اور ہو رہی ہیں۔ صحابہ کرام اور سلف صالحین سے کرامتیں صادر ہوئیں

لہٰذا ان تمام مشاہدات کو کون غلط ثابت کرے گا۔ اگر کوئی غلط بتاتا ہے تو یہ اس کی سراسر ہٹ دھرمی اور ضد ہے۔ اور وہ انصاف کا خون کرتا ہے۔

اب لیجئے کشف و علمِ مغیبات کے مسئلہ کو تو اس بارے میں ان کا جو کچھ کلام ہے وہ آیاتِ متشابہات کے مانند ہی کہ اس کا مطلب نہیں کھلتا۔ اور صوفیا ہی کے ذوق و وجدان پر اس کی بنا ہے جس کو ان کا سا ذوق نصیب نہ ہو وہ ان کے کلمات کو کیا حل کر سکتا ہے۔ اور اصطلاحاتِ لغت بھی اس راہ میں کچھ مدد نہیں پہنچا سکتیں۔ اور ان کے کلام کا عقدہ نہیں کھول سکتیں۔ کیونکہ ان میں سے اکثر محسوسات کے لئے وضع ہوئی ہیں۔ اور ان کا کلام ترجمانی کرتا ہے مغیبات کی۔ اب جو شخص انہیں کے رنگ میں رنگ کر ان کے کلام کو شریعت کی روشنی میں حل کرے تو وہ اس کی سعادت و خوش بختی ہے جو اسی کے ساتھ مخصوص ہے۔ لہٰذا ہمارے نزدیک بہتر یہی ہے کہ صوفیا کے کلام کی گتھی سلجھانے کی کوشش ہی نہ کی جائے۔

سب سے آخر میں ان الفاظ کا معاملہ سامنے آتا ہے جن کو صوفیا شطحات کہتے ہیں۔ اہلِ شرع ان کی اس پر گرفت کرتے ہیں۔ اس بارے میں انصافانہ بات یہ ہے کہ یہ لوگ حواسِ ظاہری سے کھوئے ہوئے عالم بے خودی میں ہوتے ہیں! ور جو کچھ ان کے منہ سے نکلتا ہے وہ بلا قصد و ارادہ۔ اور یہ اس کے کہنے پر مجبور ہوتے۔ اور مجبور و معذور کی گرفت روا نہیں۔ اب ان میں سے جن بزرگوں کی فضیلت و برتری تسلیم شدہ ہے اُن کے کلام کو ہم اچھے معنی پر محمول کریں گے۔ اس اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہ ہمارے متعارف الفاظ وجدانیات کی صحیح ترجمانی مشکل سے کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ابی یزید وغیرہ جیسے لوگوں کو علماء نے اسی بنا پر معذور جان کر ان سے درگذر کی۔ ہاں جن کی فضیلت و بزرگی شہرت کی حد تک نہ پہنچی ہو اور عام طور سے پتہ نہ چلا ہو کہ تصوف میں ان کا قدم کس قدر راسخ ہے اور مرتبہ کس قدر بلند، تو ایسوں کے ناقابلِ تاویل کلام پر مؤاخذہ کیا جائے گا۔ اور اُن سے اعراض کو روا نہ رکھا جائے گا۔ اسی طرح وہ بھی قابلِ مؤاخذہ و گرفت ہوں گے جو ہوش و حواس میں رہ کر اور اپنے حال پر قابو پا کر ایسا کلام زبان سے نکالیں۔ چنانچہ فقہاء اور اکابر صوفیہ نے اسی بنا پر منصور حلّاج کے قتل کا حکم دیا۔

صوفیائے متقدمین جو تصوف و ولایت میں بلند درجہ کے مالک تھے۔ اور اُن کا شمار امت کے بلند پایہ سلفِ صالحین میں تھا اُن کو کشفِ حجاب کا کبھی شوق نہ رہا۔ نہ وہ ادراکاتِ غیبیہ کے دلدادہ بنے۔ اُن کی تمامتر توجہ اتباعِ سنت و اقتدائے شریعت کی طرف مبذول رہی۔ اور جہاں تک ہو سکا اسی کو اہمیت دیتے رہے۔ اگر ان کو کشفِ حجاب ہوا بھی تو اس کو پسندگی کی نظر سے نہیں دیکھا۔ بلکہ اور الٹا اس کو ترقی سے مانع اور ایک دوسری کی چیز جانی۔ اس کی حیثیت اسی قدر بھی کہ یہ بھی ادراکاتِ نفس میں سے ایک ادراک مخلوق و حادث ہے اور جانا کہ موجوداتِ عالم مدارکِ انسانیہ میں گھر نہیں سکتے۔ بس اللہ ہی کا علم ان کو محیط ہے۔ اور وہی اپنی بے پناہ مخلوقات سے باخبر ہے۔ اور شریعتِ اسلام ہدایت کے لئے کافی و وافی ہے۔ لہٰذا انہوں نے اپنے ادراکات کے بارے میں ذرہ برابر لب کشائی نہیں کی۔ بلکہ خود تو خود دوسروں کو بھی اس سے روکا۔ اور صاحبِ کشف حضرات کو افشائے راز سے باز رکھا۔ اور خود اسی طریقِ سنت پر سختی سے جمے رہے جس پر وہ حصولِ کشف سے پہلے قائم تھے۔ اور حقیقت میں مرید و سالک کو ایسا ہی ہونا چاہئے۔ وَاللّٰہُ الْمُوَفِّقُ لِلصَّوَابِ۔

بارہویں فصل

(علم تعبیر خواب)

اس کا شمار بھی علوم شرعیہ میں ہے۔ اور یہ علم دراصل اس زمانہ کی پیداوار ہے جب کہ علوم صنائع کی شکل میں آکر زیب قرطاس بنے۔ البتہ صرف خواب اور اس کی تعبیر کا پتہ تو سلف میں بھی چلتا ہے اور خلف میں بھی۔ بادشاہان پیشین اور امم سابقہ میں تعبیر خواب کا رواج تھا۔ لیکن تعبیر دینے والے چونکہ خود اہل اسلام میں موجود تھے اس لئے اس بارے میں سابقہ قوموں کے حالات ہم تک نقل نہیں ہوئے اور نہ ہی اس کی ضرورت محسوس ہوئی۔ جب یہ ایک حقیقت ہے کہ خواب کا سلسلہ ہمیشہ ہمیشہ سے نوع انسانی میں چلا آرہا ہے، تو اس کے ساتھ اس کی تعبیر کا وجود بھی لازمی ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے کہ حضرت یوسفؑ خواب کی تعبیر دیا کرتے تھے۔ اسی طرح بروایت صحیح ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر صدیق رض بھی خواب کی تعبیر دیا کرتے۔ غرض خواب بھی معلومات غیبیہ کے حصول کا ایک راستہ ہے۔ آپ نے فرمایا ہے کہ رویائے صالحہ نبوت کے چھیالیس حصوں میں سے ایک حصہ ہے۔ اور اب بعد نبوت مبشرات میں سے صرف یہی ایک سچا خواب بچا ہے جس کو انسان خود دیکھتا ہے یا اس کے بارہ میں کوئی دوسرا دیکھتا ہے۔ پہلے پہل آنحضرتؐ کے پاس وحی خواب ہی کی صورت میں آتی تھی جیسا آپ خواب میں دیکھتے ویسا ہی وقوع میں آتا۔ آنجنابؐ کا معمول تھا کہ جب نماز فجر سے فارغ ہوتے تو اپنے اصحاب سے دریافت فرماتے کہ کیا تم میں سے کسی نے آج رات خواب دیکھا ہے۔ یہ آپ یوں پوچھتے کہ شاید اس سے دین اسلام کی ترقی کے لئے کوئی بشارت ملے۔

تب یہ امر کہ خواب سے امور غیبیہ کیوں اور کس طرح معلوم ہو جاتے ہیں تو اس کا راز یوں گوش گذار کیجے کہ روح قلبی جو ایک بخار لطیف کا نام ہے تجویف قلب سے اٹھ کر تمام شریانات میں پھیل جاتی ہے۔ اور خون کے ساتھ تمام بدن میں دوڑ جاتی ہے۔ قوائے حیوانیہ اور احساسات اسی روح کے ذریعہ تکمیل پاتے، اور سرانجام ہوتے ہیں۔ پھر جب حواس خمسہ سے احساس کا کام لیتے لیتے اور قوائے ظاہرہ کی پے در پے مشغولیت سے روح پر ملال و پژمردگی چھا جاتی ہے۔ اور اوصرات کی ٹھنڈک و خنکی بدن پر اثر ڈالتی ہے تو روح پھر اطراف بدن سے سمٹ کر مرکز قلب کی طرف رخ کرتی ہے اور اس کو گرما دیتی ہے۔ بس اس وقت نیند طاری ہوتی ہے اور انسان سو جاتا ہے۔ حواس اپنا کام چھوڑ دیتے ہیں۔ اور یہ روح قلبی روح عاقلہ انسانی کے لئے سواری کا کام دیتی ہے۔ اور روح عاقلہ چونکہ عینی ادراک ہے اس لئے عالم امر میں اس سے کوئی شئی پس پردہ نہیں سب اس کو روشن ہے۔ البتہ مدارک غیبیہ تک پہنچنے میں جو چیز اس کا ہاتھ پکڑتی ہے وہ بدن اور اس کے قوی و حواس ہیں کہ یہ اس کے لئے پردہ و حجاب بن جاتے ہیں۔ اور اس کا رشتہ مدارک غیبیہ سے توڑ ڈالتے ہیں۔ اب اگر کسی صورت سے یہ حجاب بدنی بیچ میں سے اٹھ جائے تو روح عاقلہ پھر اپنی حقیقت کے مطابق عین ادراک بن کر مدارک غیبیہ کا تعقل کر لیتی ہے۔ نیند کے وقت شواغل بدنی کا سلسلہ ایک حد تک ٹوٹ جاتا ہے۔ اور حواس ظاہریہ کچھ دیر کے لئے معطل ہو جاتے ہیں تو روح اسی عارضی و وقتی فرصت سے فائدہ اٹھا لیتی ہے۔ اور مدارک غیبیہ سے کچھ نہ کچھ علم اچک لیتی ہے۔ ادراک کے بعد بدن ہی کی طرف لوٹتی ہے کیونکہ جب تک وہ قالب انسانی سے وابستہ ہے اس کے سارے تصرفات مدارک جسمانیہ ہی کے ذریعہ انجام پاتے ہیں مدارک جسمانیہ قوائے دماغیہ سے عبارت ہیں جن کے ذمہ علم و ادراک ہے۔ ان میں سرکردگی زیادہ تر خیال کو نصیب ہے۔ وہ

صورِ محسوسہ سے صورِ خیالیہ اخذ کر کے حافظہ میں بھیج دیتا ہے تاکہ وقتِ حاجت اس میں غور و خوض کی جائے۔ جب یہ صورتیں حافظہ میں پہنچ جاتی ہیں تو نفس ان سے نفسانی عقلیہ صورتیں تیار کرتا ہے۔ اور اس طرح محسوسات ترقی کرتے ہوئے معقولات کے درجہ پر پہنچتے ہیں۔ اور خیال ان میں واسطہ بنتا ہے۔ اسی لئے نفس اپنی حاصل کردہ معلومات کو عالمِ غیب سے حاصل کر کے خیال کے سپرد کرتا ہے اور خیال اس کو مناسب صورتیں بخش کر حسِ مشترک میں پہنچا دیتا ہے۔ حسِ مشترک میں پہنچ کر سونے والا تمام صورتوں کو شئی محسوس کی طرح دیکھنے لگتا ہے۔ گویا اس نہج سے مُدرِک روحِ عقلی سے منتقل ہو کر حواس تک پہنچ جاتا ہے۔ اور خیال اِن ہر دو کے درمیان آلہ کار بنتا ہے۔ بس خواب کی پوری حقیقت و اصلیت اسی قدر ہے۔ ہمارے بیان سے سچی خواب اور بدخوابی کا آپس کا فرق بھی ذہن نشین کر لیجئے کہ خواب میں بہرصورت خیال ہی کی صورتیں کام کرتی ہیں۔ لیکن یہ خیالی صورتیں اگر روحِ عقلی سے منتقل ہو کر آئی ہیں تو ان سے سچا خواب نظر آئے گا۔ اور اگر حافظہ سے لی گئی ہیں جن کو خیال بحالتِ بیداری حافظہ میں محفوظ کر چکا تھا تو وہ بدخوابی اور جھوٹے خواب کا سبب بنیں گی۔

تعبیر کی حقیقت سمجھنے کے لئے پہلے یہ بات ذہن نشین کیجئے کہ روحِ عقلی جب اپنے مدرک خیال میں بھیجتی ہے تو خیال اس کو مناسب ترین صورت کا جامہ پہنا لیتا ہے۔ مثلاً ایک بڑے بادشاہ کو سمندر کی شکل دے گا۔ اور دشمنی کو ایک سانپ کی صورت میں منتقل کرے گا۔ خواب دیکھنے والا جاگنے پر خیال کی گھڑی ہوئی صورتیں یاد رکھتا ہے اور وہی مُعبّر کے سامنے رکھ دیتا ہے۔ مُعبّر جان لیتا ہے کہ یہاں صورِ محسوسہ تو بہرحال مراد نہیں، بلکہ ان کے معانی اصلیہ کی طرف اشارہ ہے تو وہ ان قرائن و آثار سے اصلی معانی کا پتہ لگا لیتا ہے۔ سمندر سے سلطانِ اعظم کے معنی جانتا ہے اور سانپ سے دشمنی سمجھتا ہے۔ کیونکہ سمندر بادشاہ سے بڑائی میں مشابہ ہے اور سانپ دشمن سے ضرر رسانی میں۔ یا مثلاً اگر برتن دیکھے تو ان کو عورتوں سے بہت مشابہ ہے اور انہیں کی طرف اشارہ سمجھا جاتا ہے۔

جو خواب بالکل ظاہر الدلالت ہوتا ہے اور واضح المعنی، اس میں کسی تعبیر کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ اس میں دکھنے والی صورت اپنے معنی اصلی یعنی روحِ عقلی کے مُدرَک سے بہت ہی مشابہ ہوتی ہے چنانچہ صحیح حدیث میں وارد ہے کہ خواب تین قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ صریح الدلالت سچے خواب جن میں کسی تعبیر کی حاجت نہیں ہوتی۔ اس نوع کے خواب اللہ کی جانب سے ہوتے ہیں۔ دوسرے وہ جو ہوں تو سچے مگر تعبیر کے محتاج ہوں، ایسے خواب ملائکہ کی طرف سے ہوتے ہیں۔ تیسرے وہ جو جھوٹے اور واہی تباہی ہوں۔ یہ خواب شیطان کی طرف سے ہوتے ہیں۔ یہ بھی ساتھ ساتھ سمجھ لیجئے کہ خیال روحِ عقلی کے مدرک کو لے کر اس کو اسی شکل میں منتقل کرتا ہے جس کا حس عادی ہے۔ اور جس شکل کے احساس سے حس کسی بنا پر عاجز ہو وہ شکل اس کو ہرگز نہیں دیتا۔ مثلاً مادر زاد اندھے کے خواب میں بادشاہ کو سمندر کی شکل میں نہیں لائے گا اور نہ دشمن کو سانپ کی صورت میں۔ اور نہ عورتوں کو برتنوں کی شبیہ میں کیونکہ اس نے یہ چیزیں کبھی دیکھی ہی نہیں۔ اس کے لئے وہی صورتیں اختیار کرے گا جو مسموعات یا مشمومات سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس لئے اس نکتہ کو بھی خواب کی تعبیر دینے والا ضرور پیش نظر رکھے۔ بعض وقت خواب کی عقدہ کشائی مشکل ہو جاتی ہے اور تعبیر کا کوئی قانون ٹھیک نہیں بیٹھتا۔

خواب کی تعبیر میں مختلف قوانین و قرائن سے کام لینا پڑتا ہے۔ اور جیسا موقع ہوتا ہے ویسا ہی کہنا پڑتا ہے الفاظِ خواب کو جانچا تولا جاتا ہے اور پھر کچھ کہا جاتا ہے۔ اسی لئے ایک ہی چیز کی تعبیر مختلف اوقات میں مختلف آتی ہے۔ مثلاً سمندر

ہی کو لے لیجئے کہ ایک وقت میں اس سے سلطان مراد ہوگا اور ایک وقت میں غیظ و غضب اور کسی وقت رنج و مصیبت۔ اسی طرح سانپ سے کہیں دشمن کی طرف اشارہ ہوگا، کہیں رازدار کی طرف اور کسی وقت زندگی مراد ہوگی۔ اس لئے معبّر کو چاہیئے کہ تعبیر کے تمام قوانین کو ذہن میں محفوظ رکھے اور قرائن و آثار کا پورا پورا لحاظ کرکے تعبیر کے لئے لب کشائی کرے قرائن بیداری کے بھی دیکھنے پڑتے ہیں اور خواب کے بھی۔ اور زیادہ تر تعلق خود معبّر کی طبیعت رسا سے ہوتا ہے کہ وہ تمام قرائن سے صحیح نتیجہ نکالے۔ ہر ایک شخص اپنی سمجھ سے کسی نتیجہ ا: نقطۂ خیال پر پہنچتا ہے

علم رؤیا سینہ بسینہ منتقل ہوتا رہا ہے محمد بن سیرینؒ کو اس میں بڑی مہارت تھی اور وہ بڑی شہرت کے مالک تھے انہیں سے نقل شدہ قوانین و ضوابط کتابی شکل میں منضبط کئے گئے جو آج تک مخلوق میں معیار تعبیر بنے ہوئے ہیں۔ ان کے بعد کرمانی نے اس علم میں کتاب لکھی۔ اور پھر متکلمین نے اس پر قلم اٹھایا۔ آج ہمارے زمانہ میں مغرب میں ابن ابی طالب القیروانی کی کتابیں اَلْمُتَمَتِّعُ وغیرہ زیر استعمال ہیں۔ سالمی کی کتاب الاشارہ کو بھی لوگ مطالعہ میں رکھتے ہیں۔ غرض یہ وہ شریف علم ہے جس سے نور نبوت چمکتا ہے۔ کیونکہ بروئے حدیث نبوت و رؤیا میں گہری مناسبت ہے۔

تیرہویں فصل

(علوم عقلیہ اور ان کی قسمیں)

انسان چونکہ بالطبع صاحب فکر و عقل ہے اس لئے علوم عقلیہ اس کے لئے طبعی ہیں۔ اور کسی قوم و طبقۂ انسانی کے ساتھ وہ مخصوص نہیں، تمام اقوام میں ان کا سراغ ملتا ہے۔ اور وہ بھی آج سے نہیں، ابتدائے خلقت انسانی سے وہ دنیا میں رواج پذیر ہیں۔ ان علوم عقلیہ کو علوم فلسفہ و حکمت سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ علوم چار اقسام پر تقسیم ہیں۔ ایک علم منطق ہے جو موجودات اور ان کے عوارض میں غور و خوض کرتے وقت فکر و نظر کو خطا اور غلطی سے بچاتا ہے۔ اور امور حاصلہ سے امور مجہولہ کی صحیح صحیح معرفت کراتا ہے۔ گویا صواب و خطائے فکر کے لئے علم منطق ایک معیار و کسوٹی کا کام دیتا ہے۔ دوسرا علم طبعی اس میں اجسام عنصریہ مثلاً معدنیات، نباتات، حیوانات، اجسام فلکی۔ حرکات طبعیہ اور نفس سے جو مبدء حرکات ہے بحث ہوتی ہے۔ تیسرا علم الٰہی اس میں ماوراء الطبیعت روحانیات پر غور و نظر ہوتی ہے۔ چوتھا علم تعالیم اس میں مقادیر سے بحث ہوتی ہے۔ پھر علم تعالیم بھی چار انواع پر منقسم ہے۔ اول ہندسہ، اس میں مطلق مقدار سے بحث ہوتی ہے۔ خواہ وہ منفصل ہو جیسے معدودات خواہ متصل خط، سطح اور جسم کی شکل میں۔ اور اس علم میں عوارض مقدار پر بھی گفتگو کی جاتی ہے چاہے اس کے عوارض ذاتیہ ہوں یا وہ عوارض جو ایک کو دوسرے کی نسبت سے لاحق ہوتے ہیں۔ دوسرا ارتماطیقی (ارتھمیٹک) اس میں کم منفصل (عدد) بحیثیت خواص و عوارض زیر بحث آتا ہے۔ تیسرا علم موسیقی اس سے اصوات و نغمات کی آپس کی نسبت کا علم حاصل ہوتا ہے اور راگ و غنا کے اصول کی معرفت ہوتی ہے۔ چوتھا علم ہیئت اس میں افلاک کی اشکال اور ان کی وضاع کی تعیین و تشخیص ہوتی ہے ہر کوکب سیارہ کے لئے علیٰحدہ فلک معلوم کیا جاتا ہے۔ اور اس کی شناخت کے لئے حرکات سماویہ کے حالات سے کام لیا جاتا ہے۔ پھر کواکب کے رجوع، استقامت، اقبال و ادبار کے بارے میں بھی تحقیقات بہم پہنچائی جاتی ہیں۔ گویا علوم فلسفیہ کی کل سات قسمیں قرار پائیں۔ ان میں منطق کو سب پر تقدم رتبی حاصل ہے۔ پھر تعالیم کا درجہ ہے۔ اس کے بعد ارتماطیقی کا مرتبہ۔ پھر ہندسہ، ہیئت، موسیقی، طبعیات اور الٰہیات کے بالترتیب مدارج ہیں۔ پھر ہر ایک کی شاخ در شاخ

اقسام ہیں۔ طبعیات کے ذیلی اقسام میں طب بھی ہے۔ علم العدد کے ذیلی انواع میں علم الحساب، علم الفرائض اور معاملات ہیں۔ ہیئت کے اقسام میں سے علم آزیاج ہے جس کے ماتحت زیجیں تیار کی جاتی ہیں اور ان میں ان حسابی قوانین سے کام لیا جاتا ہے جو حرکات کواکب اور ان کی تعدیلات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان زیجات کی مدد سے ہم جب چاہیں کواکب کے مواضع کو معلوم کر سکتے ہیں۔ علم نجوم بھی اسی کی ایک ذیلی قسم میں شمار ہوتا ہے۔ ہم ان تمام علوم پر جُدا جُدا فصلوں میں کلام کریں گے اور ہر ایک کے بارے میں مختصر معلومات بہم پہنچائیں گے۔

جن پچھلی قوموں کی تاریخ آج ہمارے ہاتھ میں ہے۔ ان میں دو قومیں رومی و پارسی قبل اسلام زبردست سلطنت کی مالک تھیں۔ اور ان کے ملک و شہر آبادی سے بھرپور اور پٹے پڑے تھے۔ اور اسی لئے ان میں علوم کی بڑی گرم بازاری تھی۔ اور مروجہ علوم معراج ترقی پر تھے۔ اور سریانی پھر کلدانی یا سریانی کے ہم عصر قبط کو سحر و علم نجوم میں ید طولیٰ حاصل تھا۔ اور طلسمات میں مجرب طاق و ماہر تھے۔ پھر انہیں کی شاگردی پارسیوں اور یونانیوں نے کی اور ان کے خوشہ چین بنے۔ قبطیوں نے تو علم سحر کو چوٹی پر پہنچا دیا۔ اور اسی لئے ہاروت و ماروت کے قصّے ہم آج پڑھتے پڑھاتے ہیں۔ اور ان کی جادو کی کہانیاں سنتے ہیں اہلِ تاریخ نے مصر کی سرزمین کے باشندوں کی حکایات لکھیں ہیں اور ان کے جادو کے کرتب بیان کئے ہیں۔ پھر اس کے بعد ایک دور آیا جب کہ قوموں نے اس علم سحر کو نفرت و کراہیت کی نظر سے دیکھنا شروع کیا۔ اور اس کے خلاف عام بدذوقی پھیل گئی۔ کیونکہ شرائع آسمانی تمام اس کے خلاف آواز اٹھاتی رہیں۔ اور انہوں نے اس کو حرام قطعی ٹھہرایا۔ جب ایسی مخالف فضا پھیل گئی تو فن جادوگری صفحہ ہستی سے مٹ گیا۔ اور کوئی اس کا نام لیوا بھی نہ رہا۔ البتہ سینہ بسینہ جو اس کے اصول و قوانین چلے آرہے تھے وہ کچھ کچھ باقی رہے۔ لیکن برملا اس کا چرچا بالکل اٹھ گیا۔ پارسیوں میں اس قسم کے علوم عقلیہ خاص طور سے پروان چڑھے کیونکہ ان کی سلطنت بھی زبردست تھی اور صدیوں تک مسلسل قائم رہی جس نے علوم کی جڑ کو مضبوط و استوار کر دیا اور مشہور یوں ہے کہ یونان میں بھی یہ علوم فارس سے ہی منتقل ہو کر آئے ہیں۔ یہ وہ وقت تھا کہ سکندر نے دارا کو قتل کر کے پورے فارس کو زیر اقتدار کر لیا تھا۔ اور تمام کتابوں کے وہ کثیر ذخائر اپنے قبضہ میں لے آیا تھا جو حد و شمار سے باہر تھے۔

ظہور اسلام کے بعد جب فارس فتح ہوا اور اس میں کتب خانے دستیاب ہوئے تو حضرت سعد بن ابی وقاص ؓ نے حضرت عمر بن الخطاب رضؓ کو لکھا کہ ان کے بارے میں کیا کیا جائے۔ اگر اجازت ہو تو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ آپ نے فرمان صادر فرمایا کہ ان کو دریابرد کر دو۔ کیونکہ اگر ان میں ہدایت ہے تو اللہ تعالےٰ کی طرف سے ہم کو سب سے بالاتر ہدایت مل چکی ہے۔ اور اگر ان میں گمراہی ہے تو اس کے ہم حاجتمند نہیں۔ لہٰذا تعمیل حکم میں کچھ کتابوں کو دریابرد کیا گیا اور کچھ کو نذر آتش کیا۔ اور یوں پارسی علوم و فنون کا ذخیرہ مٹ گیا اور ہم تک نہ پہنچ سکا۔ اور روم میں ابتداءً سلطنت یونانیوں کو نصیب تھی اور اسی لئے علوم نے ان میں خوب پرورش پائی اور چپہ چپہ پر علوم کا چرچا رہا۔ یونانیوں ہی کے مشاہیر نے علوم حکمیہ کی علَم برداری حاصل کی اور اپنی شہرت کا ڈنکا دنیا میں بجا دیا۔ مشائین جو اصحاب رواق کے لقب سے مشہور تھے طریق تعلیم سے نہایت بہتر واقف تھے۔ ان کی سندِ تعلیم سلسلہ بسلسلہ نہایت صحت کے ساتھ منضبط تھی۔ سلسلہ کا آغاز لقمان حکیم سے شمار ہوتا تھا اس سے اس کے شاگرد بقراط کو مسندِ علم نصیب ہوئی۔ اس سے اس کے تلمیذ افلاطون کو۔ اس سے اس کے شاگرد ارسطو کو۔ اس سے اس کے تلمیذ اسکندر افرودسی اور ثامسطیون وغیرہ کو۔ یہ ارسطو ان کے بادشاہ اسکندر کا معلم تھا۔ اور علوم عقلیہ حکمیہ میں اس کا قدم بڑا راسخ اور اس کا پایہ بڑا زبردست تھا اور بے پناہ شہرت کا مالک تھا۔ اور اسی سے معلم اوّل

کا لقب اس کو اہل عالم کی طرف سے سرفراز ہوا۔ اور اس کی ناموری سے عالم گونج اٹھا۔ پھر جب یونانیوں نے بساطِ سلطنت لپیٹی اور حکومت کی باگ قیاصرہ کے ہاتھ آئی تو یہ چونکہ نصرانی المذہب تھے اس لئے انہوں نے بتقاضائے مذہب و تعصب ان علوم سے بالکل نظر پھیر لی۔ اور ان کی کتابیں اسی طرح کتب خانوں میں مقفل پڑی رہیں۔ ان کے بعد عرب روائے اسلام لئے ہوئے اٹھے۔ اور اور ملکوں کے ساتھ ساتھ انہوں نے روم کو بھی اپنے پنجۂ آہنی میں دبوچ لیا۔ مگر شروع شروع میں عرب چونکہ بدویت و سادگی کے دَور سے گذر رہے تھے اور جملہ صنائع سے بے بہرہ اور بے تعلق سے تھے۔ اس لئے یہ علوم حکمیہ سے بھی کنارہ کش رہے اب جب ان کی سلطنت نے شان پکڑی۔ اور عرب بھی حضریت و شہریت کے خوگر ہوئے اور نہ صرف خوگر ہوئے بلکہ دیگر وں سے بھی تمدن میں بازی لے گئے، تو قسم قسم کی صنائع و علوم کا ان کے ہاں بھی چرچا ہونے لگا۔ اور علوم حکمیہ کا ان کے دل میں زبردست شوق بھڑکا۔ اور اس کی بنا در اصل یوں تھی کہ یہود اور پادریوں نے مسلمانوں کو ان علوم حکمیہ سے شروع شروع میں روشناس کیا اور ان کی فکر و نظر کی باتیں کچھ نقل کر کے بتائیں۔ مسلمان سن کر ششدر رہ گئے اور ان علوم کو پڑھنے کے لئے بیتاب ہو گئے۔ ابوجعفر منصور نے اسی شوق کی بنا پر ملک روم کے پاس پیغام بھیجا کہ کتب تعالیم کا ترجمہ کرا کر اس کو بھیجے۔ ملک روم نے کتاب اقلیدس اور چند اور کتب طبیعیات ارسال کیں۔ مسلمانوں نے بڑے شوق و ذوق سے ان کا مطالعہ کیا اور ان کے بے بہا مسائل پر اطلاع پائی۔ ان کتب کے مطالعہ نے مسلمانوں کے چسکے کو اور تیز تر کر دیا اور بقیہ علوم کی آرزو پیدا ہوئی۔ پھر جب مامون کا دور آیا تو وہ تو علوم پر مٹا ہوا تھا یہ بھی ان علوم حکمیہ کے دیکھنے کے لئے بیتاب ہوا۔ اور اس نے ملوک روم کے پاس قاصد بھیجنے شروع کئے کہ وہ یونانی علوم کے ذخیرے اس کے پاس بھیجیں۔ اور اس کے لئے مامون نے ایک بڑے پیمانہ پر دارالترجمہ کھولا، تاکہ تمام علوم یونانیہ کو عربی میں منتقل کیا جائے

تراجم کا سلسلہ شروع ہونا تھا کہ اہل علم و اہل نظر فرزندانِ اسلام اسی پر جھک پڑے۔ اور پھر اس میں وہ مہارت بہم پہنچائی اور مطالب کو اس قدر گہری اور دقیق نظر سے دیکھا کہ معلم اوّل کی رائے سے بھی بہت سی جگہ ٹکرا گئے اور اس سے خلاف کیا۔ اس کی شہرت چونکہ بہت پھیل چکی تھی اس لئے مسلمانوں نے ردّ و قبول کے لئے اسی کے اقوال کو سامنے رکھا۔ ان کے فلسفے اس علم میں قابل فخر کتابیں نکلیں۔ غرض اپنے اگلوں سے گوئے سبقت لے گئے۔ چنانچہ ابونصر فارابی اور شیخ بوعلی سینا کا نام لامی مشرق میں اور ابن رشد اور وزیر ابوبکر بن صائغ کا اسم مشہور اندلس میں ماہرین فن کی فہرست میں عنوان اول پر آتا ہے۔ کیونکہ انہوں نے ان علوم فلسفیہ پر وہ چار چاند لگائے، اور ان کی شہرت و ذکر سے عالم ایسا گونج اٹھا کہ سب کی نظریں انہیں پر جم گئیں ورنہ ان کے بعد متاخرین نے بھی ترقی میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی اور اپنے اپنے زمانہ میں یکتائے فن مانے گئے۔ پھر بعض نے اپنی نظر تحقیق و تدقیق کو محض علم ریاضی پر محدود کر دیا۔ اور اس کے ساتھ ساتھ علوم نجوم و سحر و طلسمات میں بھی خوب خوب غوطہ زنی کی۔ اس میں شہرت و ناموری کا سہرا خاص طور سے مسلمہ بن احمد المجریطی اندلسی اور اس کے شاگردوں کے سر ہے۔ لیکن اس قدر ضرور افسوس ہے کہ اسی مسلمہ کے واسطہ سے علوم ممنوعہ سحر و طلسمات کا رواج امت اسلامیہ میں پھر زندہ ہوا۔ اور لوگ اسی کے پیچھے لگ کر شستانے معصیت ہوئے

اس کے بعد مغرب و اندلس کی آبادی کم ہوئی تو ساتھ ساتھ علوم و فنون کا چرچا بھی سرد ہوا اور خال خال ہی لوگ ان سے واقف رہ گئے۔ البتہ مشرق کے بارے میں ہمیں خبریں لگی ہیں کہ وہاں علوم فلسفیہ کا بڑا زور و شور ہے اور عراق عجم اور ماوراء النہر تو ان کے لئے مرکز ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ ممالک آبادی سے بھرپور ہیں اور حضریت و شہریت کے بھی اڈے

اس نے علوم عقلیہ وہاں قدرے چمک پڑے۔ چنانچہ مصر میں ہرات کے ایک زبردست عالم سعد الدین تفتازانی کی تصانیف دیکھنے کا مجھے موقعہ پیش آیا علم کلام میں بھی ان کی تالیفات ہیں اور اصول فقہ و بیان میں بھی۔ واقعی ان کی تصانیف ان کی بے پناہ قابلیت کا کھلا ثبوت ہیں۔ اور باوازِ بلند شہادت دیتی ہیں کہ ان علوم میں اُن کا پایہ بہت ہی زبردست ہی اور علوم حکمیہ و فنون عقلیہ میں جو ان کو امتیازی رسوخ ہے وہ بھی ان کی کتابوں سے چمکتا اور آشکارا ہوتا ہے۔

سُنا گیا ہے کہ روم و ممالک فرنگ میں بھی ان علوم کا بڑا رواج ہے۔ درس و تدریس کی مجلسیں گرم ہیں کتابیں ان علوم فلسفیہ کے مضامین سے پُر ہیں۔ اور ان کے طلبہ ملک میں جگہ جگہ پھیلے پڑے ہیں۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِمَا هُنَالِکَ وَهُوَ یَخْلُقُ مَا یَشَاءُ وَ یَخْتَارُ۔

چودہویں فصل

(علم الاعداد)

علوم اعداد میں اول مرتبہ ارتماطیقی (ارتھمیٹک) کا ہے۔ اس میں اعداد کے خواص سے بحیثیت تالیف بحث ہوتی ہے۔ مثلاً اگر تعداد بتدائر یا باضافہ مقدار مساوی یا کسی ضربی نسبت سے جائیں تو ان میں سے ہر اول و آخر کے دو عدد کا مجموعہ برابر ہوگا۔ اُن اعداد کے ایک درجہ آگے اور ایک درجہ پیچھے کے اعداد کے جمع کے۔ جب کہ شمار و اعداد جفت ہو۔ اور اگر طاق ہے تو جو عدد بیچ میں تنہا رہ جائے اس کا دوگنا اعداد مذکورۃ العدد کی جمع کے برابر ہوگا۔ اسی طرح عدد کے دیگر خواص جیسے اضعاف وصعود تقسیم ضرب وغیرہ اس فن میں مذکور ہوتے ہیں جو اسی فن کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور اصول ریاضی لوٹ جاتے ہیں، اور حساب میں برہان و استدلال کا کام دیتے ہیں۔ علمائے متقدمین و متاخرین نے اس فن میں کتابیں لکھیں، لیکن بجز اگا دُکا اس علم کو بہت کم لکھا ہے۔ بلکہ ریاضی کی دیگر شاخوں کے ساتھ جمع کرکے قلمبند کیا ہے۔ چنانچہ شیخ ابن سینا نے کتاب الشفا والنجا میں بھی یہی طریقہ برتا ہے۔ اور دیگر متقدمین نے بھی یہی وطیرہ اختیار کیا ہے۔ اب متاخرین نے اپنے دور میں اس فن کو ترک کر دیا۔ کیونکہ عام طور پر اس کی حاجت نہیں دیکھی۔ صرف حساب کے اصول و قواعد کے ثبوت میں سو کام آتا ہے۔ اسی بنا پر متاخرین نے براہین حسابیہ میں اس کا خلاصہ لے کر باقی کو نظر انداز کر دیا۔ کتاب رفع الحجاب میں ابن بنا نے ایسا ہی کیا ہے۔

حساب:-

حساب کے دو بڑے اصل اصول ہیں۔ ضم و تفریق۔ ضم کے دو فروع ہیں۔ جمع اور ضرب۔ تفریق کے بھی دو۔ باقی اور تقسیم۔ پھر یہ چاروں قاعدے جمع، باقی، ضرب، تقسیم کبھی اعداد صحیحہ میں جاری ہوتے ہیں اور کبھی غیر صحیحہ یعنی کسر میں اور کبھی جذر و کعب میں۔ یہ فن دراصل معاملات حساب کتاب کے لئے وضع ہوا ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے اس فن میں کتابیں لکھی ہیں۔ شہروں میں بچوں کو اکثر و بیشتر اس کی تعلیم دی جاتی ہے بلکہ بچوں کی تعلیم کی بنیاد ہی اسی پر رکھتے ہیں کیونکہ یہ علم واضح البیان اور ثابت البرہان ہے اس سے عقل صاف ہوتی ہے اور سمجھ کھل جاتی ہے یوں بھی کہا جاتا ہے کہ جس نے

۸ - ۶ - ۴ ۲ ۱۰ -	۱۱ + ۸ + ۷ ۲ ۱۳ = ۱۳	مثلاً ۶ - ۵ - ۴ - ۳ - ۲ ۸ ۸ ۸ ۸

اپنی تعلیم کی ابتدا حساب سے کی وہ سچائی کا عادی ہوا۔ کیونکہ حساب میں ان صحیح و درست اور جچے تلے اصول سے کام لیا جاتا ہے جن میں جھوٹ اور غلطی کا امکان ہی نہیں ہوتا۔ لہٰذا ان کی ممارست سے انسان کے خلق و طبیعت میں سچائی بیٹھ جاتی اور گھر کر جاتی ہے۔ اور اس کو وہ مذہبیت کا رنگ دیتا ہے۔ مغرب میں آجکل کتاب الحصار الصغیر بہت رائج ہے۔ ابن بنا مراکشی کی تلخیص بھی بہت ہی کار آمد ہے جو تمام قواعد حسابیہ کو شامل ہے۔ پھر کتاب رفع الحجاب میں اس نے اسی کی شرح کی ہے۔ یہ کتاب بے شک مبتدی کے لئے کٹھن ہے۔ کیونکہ اس میں قواعد حسابیہ پر براہین قائم کئے ہیں۔ جو مبتدی کی سمجھ سے بالاتر ہیں۔ لیکن بہر حال کتاب کی افادیت سے ہرگز انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ہم نے شیوخ کو اس کی قدر دانی کرتے ہوئے پایا ہے۔ اور حقیقت میں وہ قابلِ قدر ہے۔ اس میں جو کچھ اشکال پیدا ہوا ہے وہ براہین کی وجہ سے کہ مصنف ہر عمل پر دلائل و علل پیش کرنے چلے گئے ہیں جنہوں نے کتاب کو ادق کر دیا۔

جبر و مقابلہ :-

اس میں ایسے قواعد بتائے گئے ہیں کہ معلوم مفروض عدد کے ذریعہ سے عدد مجہول نکال لیا جائے جب کہ ہر دو میں کوئی خاص نسبت ہو۔ اس فن میں بطریق تضعیف یا ضرب کئی قسم کے مجہولات ہوتے ہیں جن میں سے ایک عدد ہے جس کے ذریعہ سے مجہول مطلوب نکالا جاتا ہے بحالیکہ مجہول مطلوب اور اس عدد مفروض میں کوئی نسبت مجہول ہو۔ دوسرا مجہول شی ہے جس کو جذر بھی کہتے ہیں۔ تیسرے مال جسے ایک امر مبہم سمجھنا چاہیئے۔ اس کے علاوہ جو اور مجہولات ہیں وہ عام معروفین کی اصل نسبت کے نام سے پکارے جاتے ہیں۔ اور ہر سوال دو مختلف یا زیادہ چیزوں میں مُعادلت (برابری) پیدا کر کے نکالا جاتا ہے اس طرح پر کہ ایک چیز کا دوسری چیز سے مقابلہ کراتے ہیں۔ اور کسروں کو گھٹا بڑھا کر ہر ایک رقم کو صحیح بناتے ہیں۔ اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے مراتب مجہول کو گھٹاتے گھٹاتے عدد و شی مال پر لے آتے ہیں جن پر جبر کا مدار ہے۔ اگر دو چیزوں میں باہم معادلت قائم ہو گئی تو گویا سوال حل ہو گیا۔ مال اور جذر کا ابہام عدد کی معادلت سے زائل ہوتا ہے اور مال اگر جذر سے معادل ہو جائے تو اعداد کے موافق قرار پاتا ہے۔ اگر معادلت ایک اور دو کے درمیان ہے تو مسئلہ کو عمل ہندسی حل کرتا ہے اور یہ معادلت چھ مسئلوں میں ہوتی ہے۔ کیونکہ معادلت عدد، جذر اور مال میں ہوگی۔ اور یہ تینوں مفرد ہوں گے یا مرکب اس لئے چھ مسئلے قائم ہوئے۔ سب سے پہلے اس فن میں ابو عبداللہ خوارزمی نے کتاب لکھی۔ اس کے بعد ابو کامل شجاع بن اسلم نے جس میں یہ چھ مسائل موجود ہیں پھر لوگ اسی کے نقش قدم پر چلے گئے۔ اور اس کی کتاب اس فن میں بہترین کتاب مان لی گئی ہے۔ اہل اندلس نے اس کی بہت سی شرحیں لکھیں۔ اور شرحیں بھی ایک سے ایک عمدہ اور کتاب القرشی تو خصوصاً ممتاز ہے۔ ہمیں معلوم ہوا ہے کہ مشرق میں علمائے ریاضی نے بیس سے بھی زیادہ مسائل جبر نکالے ہیں اور ہر ایک مسئلہ کے عمل کو براہین ہندسیہ سے ثابت کیا ہے۔ وَاللّٰہُ یَزِیْدُ فِی الْخَلْقِ مَا یَشَاءُ۔

معاملات و حساب روزمرہ :-

اس فن میں خصوصیت کے ساتھ حساب کے وہ گُر اور قاعدے ہوتے ہیں جن کے ذریعہ معاملات از قبیل بیع و مساحت و زکوٰۃ طے پاتے ہیں۔ اس میں بھی معلوم، مجہول، کسر و صحیح، جذر و کعب وغیرہ کی بحث آئی ہے۔ اور کتابوں میں صدہا مفروضہ مسائل بھرے پڑے ہیں تاکہ متعلم کو تکرار عمل سے حساب کا ملکہ راسخ ہو جائے۔ علمائے اندلس کی بہت سی کتابیں اس فن میں ملتی ہیں جن میں سے معاملات زہراوی، ابن السمح اور ابی مسلم بن خلدون شاگرد مسلمہ المجریطی کی کتابیں خصوصیت

کے ساتھ مشہور ہیں۔

فرائض:۔

فرائض کا شمار بھی فروعِ حساب میں ہے۔ کیونکہ تصحیح سہام میں حساب کی حاجت پیش آتی ہے۔ اگر وُرثا میں بعض مر گئے ہوں اور سہام میں کسر واقع ہوتی ہو۔ اور مالِ سہام میں بہت سے سہام و فروض باہم دگر مزاحم ہوں۔ یا یہ صورت پیش آئے کہ بعض ورثا کی نسبت وراثت میں جھگڑا ہو، اس وقت اسی علم کے ذریعہ اس قسم کے تمام جھگڑوں کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اور ہر وارث کا صحیح حصہ نکال کر اس کو دلوایا جاتا ہے اب یہ ساری تقسیم کی گتھیاں چونکہ حساب ہی کے ذریعہ سلجھتی ہیں اس لئے حساب کو اس علمِ فرائض میں بڑا دخل ہوا۔ صحیح، کسر، معلوم، مجہول اور جذر وغیرہ کی بحث اس میں آجاتی ہے۔

فرائض کی ترتیب بھی فقہی اصول پر ہے۔ فقہ بھی اس علم کا جزو ہے جہاں فروض، عول، اقرار، انکار، وصایا و تدبیر وغیرہ کی بحث چھڑتی ہے۔ اور حساب بھی جہاں موافق فقہ تسہیلِ سہام کا ذکر زیرِ غور آتا ہے۔ علم الفرائض بڑا با وقعت و باعظمت علم ہے حدیثِ پاک بھی اس کی برتری پر شاہد ہے کہ مثلاً وارد ہے۔ اَلْفَرَائِضُ ثُلُثُ الْعِلْمِ وَ اِنَّهَا اَوَّلُ مَا یُرْفَعُ مِنَ الْعُلُوْمِ۔ (فرائض ایک تہائی علم دین ہے اور سب سے پہلا وہ علم ہے جو اٹھایا جائے گا۔) ہمارے نزدیک حدیث میں فرائض سے مراد فرائض شرعیہ ہیں نہ فروضِ وراثت۔ کیونکہ علمِ فرائض پورے علم دین کا ایک تہائی کہاں البتہ اگر فرائض شرعیہ مراد لیں تو ایک حد تک بات بنتی ہے۔ اس لئے کہ ان کی تعداد بھرزا ئد ہے اگلے پچھلے لوگوں نے فرائض پر بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ ان میں امام مالک رحمہ کے مذہب پر کتاب ابن ثابت نہایت بہتر کتاب ہے۔ اور مختصر قاضی ابی القاسم الحوفی، کتاب ابن المنمر کتاب الجعدی اور کتاب الصردی بھی بڑے پایہ کی تصانیف ہیں۔ لیکن ان میں بھی تمغۂ امتیاز حوفی کو ہی حاصل ہے اور انہیں کی کتاب کو فضیلت نصیب ہے۔ ابوعبداللہ سلیمان الشطی نے جو فاس کے بڑے مشائخ میں ہیں، حوفی کی کتاب پر شرح لکھی ہے۔ اور مسائل کی وضاحت اس خوبی سے کی ہے کہ باید و شاید۔ ادھر مذہب امام شافعی پر امام الحرمین نے بھی علم فرائض میں کتاب لکھی ہے جو آپ کے اس بے پناہ مرتبۂ علمی پر دلالت کرتی ہے جو آپ کو علوم دینیہ میں حاصل ہے۔ اسی طرح علمائے حنفیہ و حنبلیہ کی بھی اس علم میں تالیفات ہیں۔ اور ہر شخص اپنے علم و فضل کے لحاظ سے مسائل علمیہ کو زیرِ بیان لاتا ہے۔ وَ اللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ بِمَنِّہٖ وَ کَرَمِہٖ لَا رَبَّ سِوَاہُ۔

پندرھویں فصل

(علم الہندسہ)

اس علم میں مقادیر میں غور و خوض ہوتی ہے۔ خواہ وہ متصلہ ہوں جیسے خط، سطح اور جسم۔ خواہ منفصلہ ہوں جیسے اعداد اور انہیں کے عوارضِ ذاتیہ بھی زیرِ بحث آتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ہر مثلث کے ہر سہ زاویے دو قائموں کے برابر ہوتے ہیں۔ دو متوازی خطوں کو کہاں تک بھی کھینچئے وہ آپس میں نہیں مل سکتے۔ دو تقاطع کرنے والے خطوں کے متقابل زاویے ہمیشہ برابر رہیں گے۔ یا یہ کہ اربعہ (چار) میں مقدار متناسبہ ہوتی ہے۔ اوّل و ثالث کی ضرب ثانی و رابع کی ضرب میں ایک ہی نسبت ہوتی ہے۔ اس فن میں یونانی کتاب جس کا ترجمہ ہو کر عرب میں رائج ہوا وہ کتاب اقلیدس ہے۔ اس کا دوسرا نام کتاب الاصول اور کتاب الارکان بھی ہے۔ بسط و شرحِ مسائل کے لحاظ سے یہ کتاب طلبہ کے لئے نہایت موزوں اور مناسب ہے

اور یہی وہ کتاب ہے جو یونانی کتب میں سب سے پہلے ترجمہ ہو کر ابی جعفر المنصور کے زمانہ میں آئی۔ مختلف مترجمین کے اعتبار سے اس کے مختلف نسخے رائج ہیں۔ ان میں حنین بن اسحاق، ثابت بن قرہ اور یوسف بن حجاج کے ترجمے زیادہ شہرت پکڑ گئے ہیں۔ کتاب اقلیدس پندرہ مقالوں پر مشتمل ہے۔ چار میں سطح سے بحث ہے۔ ایک میں مقادیر متناسبہ کا بیان ہے ایک میں سطحوں کی آپس کی نسبت کا ذکر ہے۔ تین میں عدد کا بیان ہے ایک میں جذور و مجذورات کی شرح ہے اور پانچ میں مجسمات کی۔ لوگوں نے اس کتاب کا اختصار بھی لکھا ہے۔ چنانچہ ابن سینا نے کتاب شفا کا ایک حصہ اسی کے لئے وقف کیا ہے اسی طرح ابن الصلت نے کتاب الاقتصار میں اس کا مختصر لکھا ہے شرحیں بھی اس کتاب کی بہت ہوئیں غرض علم ہندسہ کا سرچشمہ کہئے یا اصل اصول، یہی کتاب رہی۔

علم ہندسہ عقل کو روشن اور فکر کو استوار کرتا ہے۔ کیونکہ اس کے دلائل و براہین سب کے سب ایسے بہتر انتظام و ترتیب سے پیش کئے جاتے ہیں کہ ان میں غلطی کا احتمال ہی نہیں ہوتا۔ اسی لئے جب فکر انسانی اس میں مسلسل لگی رہتی ہے تو اس میں غلطی و خطا سے بچنے کا مادہ پیدا ہو جاتا ہے اور عقل استواری سیکھ لیتی ہے۔ کہتے ہیں کہ افلاطون کے گھر کے دروازہ پر لکھا ہوا تھا کہ جو شخص علم ہندسہ سے ناواقف ہو وہ اس گھر میں نہ گھسے۔ اسی طرح ہمارے شیوخ فرمایا کرتے تھے کہ علم ہندسہ میں لگاتار مشغولیت فکر انسانی کے لئے ایسی ہے جیسے صابون کپڑے کے لئے کہ جس طرح صابون کپڑے کے میل کچیل کو دور کر کے اس کو صاف ستھرا نکال دیتا ہے، اسی طرح علم ہندسہ میں مسلسل مشغولیت عقل کو فکری کمزوریوں سے صاف کر دیتی اور نکھار دیتی ہے۔

علم کرہ و مخروط بھی اسی علم ہندسہ کی ایک شاخ ہے۔ اس میں یونانیوں کی دو کتابیں زیادہ مشہور ہیں۔ ایک ثاوذوسیوس کی کتاب، دوسری مالاوش کی۔ مالاوش کی کتاب سے ثاوذوسیوس کی کتاب مقدم ہے کیونکہ کتاب مالاوش کے اکثر براہین اسی پر موقوف ہیں۔ لہٰذا جو لوگ علم ہیئت میں غور و فکر کرنا چاہیں ان کے لئے ان دونوں کتابوں کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ اس لئے کہ ہیئت میں کرات سماویہ اور ان کے ان عوارض سے بحث ہوتی ہے جو حرکات سے پیدا ہوتے ہیں تا آنکہ انسان کو احکام اشکال کرویہ نہ معلوم ہوں، ہیئت کا سمجھنا اس کے لئے محال ہے۔ مخروطات کا علم بھی ہندسہ کی ایک شاخ ہے جس میں عوارض مخروطات براہین ہندسیہ سے ثابت کئے جاتے ہیں۔ صنائع عملیہ مثلاً نجاری و معماری میں اس سے کام لیا جاتا ہے۔ اور اسی کے توسط سے اس کا بھی پتہ لگتا ہے کہ عجیب و غریب تماثیل و ہیاکل کس طرح بنائے گئے اور آلات جر ثقیل کس طرح وضع ہوئے وغیرہ وغیرہ۔ بعض لوگوں نے صرف جر ثقیل پر کتابیں لکھیں اور عجیب عجیب صنعتوں کے حوالے دیئے جن کو براہین ہندسیہ کے اشکال کی وجہ سے آج سمجھنا بھی لوگوں کو مشکل نظر آتا ہے۔ ان کی نسبت بنی شاکر کی طرف کی جاتی ہے

مساحت بھی ہندسہ کی ایک شاخ ہے۔ اسی کے ذریعہ زمین کی پیمائش ہوتی ہے اور خراج و لگان مقرر کرتے وقت بھی اس کی سخت حاجت پیش آتی ہے۔ یا اگر شرکاء و ورثا میں تقسیم زمین و مکان کے بارے میں نزاع کی شکل پیدا ہو جائے تو پھر اسی علم مساحت کی ضرورت ہوتی ہے۔ مسلمانوں نے اس پر بھی اچھی اچھی کتابیں لکھیں۔

مناظر بھی ہندسہ کی ایک شاخ ہے۔ اس سے ادراک بصری میں غلطی کے اسباب مع کیفیت و قوع دریافت ہوتے ہیں۔ کیونکہ ادراک بصری کا دارومدار بھی مخروط شعاعی پر ہے جس کا راس باصرہ اور قاعدہ شئ مرئی پر ہوتا ہے۔ پھر

قریب کی چیز کو بڑا اور دور کی چیز کو چھوٹا دیکھنے میں بھی اکثر غلطی واقع ہوتی ہے۔ اور اجسام شفاف کے نیچے چیز بڑی دکھائی دیتی ہے۔ یا اوپر سے گرنے والا قطرہ خطِ مستقیم کی شکل میں نظر آتا ہے۔ یا اگر ایک نقطہ کو تیزی سے گھمایا جائے تو ایک دائرہ کی صورت دکھائی دیتی ہے۔ وغیرہ وغیرہ مسائل کی عقدہ کشائی اسی علم کے ذریعہ ہوتی ہے۔ ان سب کے اسباب وکیفیات ظاہر کر کے ان پر براہین ہندسیہ لائی جاتی ہیں۔ اسی علم سے منظرِ قمر کا اختلاف اور اس کے اسباب کا بھی پتہ لگتا ہے۔ اور پھر اس سے رویت ہلال کا علم ہوتا ہے اور کسوف وخسوف میں بھی اسی سے رہنمائی ہوتی ہے۔ یونانیوں نے علم مناظر پر بہت کتابیں لکھیں اور مسلمانوں میں ابن الہیثم وغیرہ کو اس ضمن میں بڑی شہرت نصیب ہوئی اور اس نے ایک قابلِ قدر کتاب لکھی اور اس کے علاوہ دوسروں نے بھی اس پر بہت کچھ لکھا۔

سولہویں فصل

(علم ہیئت)

اس علم میں کواکب ثابتہ، متحرکہ اور متحیرہ کی حرکات سے بحث ہوتی ہے۔ اور انہیں حرکات سے افلاک کی اشکال و اوضاع کا پتہ لگایا جاتا ہے۔ مثلاً اس دعوے پر کہ مرکزِ ارض مرکزِ فلکِ شمس کے مباین ہے۔ حرکتِ اقبال وادبار کے وجود سے دلیل لائی جاتی ہے یا کواکب کے رجوع واستقامت سے اس کا علم حاصل کیا جاتا ہے کہ بڑے افلاک کے علاوہ چھوٹے چھوٹے فلک بھی ہیں جو کواکب کو اٹھائے ہوئے ہیں۔ اور اپنے اپنے افلاک میں مرکوز ہیں۔ یا کواکب ثابتہ کی حرکت سے آٹھویں فلک کا پتہ لگایا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک ہی ستارہ کے متعدد میلانات سے تعددِ افلاک پر دلیل لائی جاتی ہے۔ غرض اس قسم کے بہت سے مسائل اس علم میں زیرِ بحث آتے ہیں۔

حرکاتِ سماویہ اور ان کی کیفیات واجناس کا علم رصد کے ذریعہ ہوتا ہے۔ حرکات اقبال وادبار، ترکیب افلاک رجوع واستقامت وغیرہ کا پتہ اور علم رصد ہی سے چلتا ہے۔ یونانی رصد کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ اور اس کے لئے انہوں نے آلات وضع کر رکھے تھے۔ مثلاً ایک آلہ ذات الحلق تھا جس سے وہ کام لیا کرتے تھے۔ لوگوں نے اس کے بنانے کی ترکیب بھی لکھی ہے اور اس سے کام لینے کا طریقہ بھی۔ اور اس پر دلائل بھی ساتھ ساتھ پیش کئے ہیں۔ مسلمانوں نے اپنے دور میں رصد کی طرف بہت کم توجہ کی ہے۔ مامون کے زمانہ میں البتہ اس کو اہمیت دی گئی اور آلہ "ذات الحلق" تیار ہوا مگر ابھی رصد کا کام جاری تھا کہ مامون کو قضا نے آن لیا۔ اور ساری تحریکیں سرد ہو گئیں۔ اس کے بعد قدیم رصدگاہوں ہی پر اعتماد کیا جانے لگا مگر چونکہ پرانی تحقیقات کو عرصۂ دراز گذر چکا تھا اور حرکات میں بدیں وجہ فرق آنا لازمی تھا، اس لئے اب جو تحقیقات عمل میں آئیں وہ تقریبی ہوئیں۔ تحقیقی نہیں۔ کیونکہ ہر چیز نے اپنی جگہ چھوڑ دی اور کیفیت بدل لی۔ بہرحال اس میں شک نہیں کہ علم ہیئت ایک شریف وبا وقعت علم ہے۔ اور یہ جو مشہور ہے کہ اس سے افلاک کی صورتیں اور ان کی ترتیب اور کواکب کی اوضاع حقیقی حالت میں معلوم ہوتی ہیں، اپنی جگہ صحیح نہیں۔ بلکہ ہیئت سے صرف اس کا ثبوت ملتا ہے کہ ان حرکات سے افلاک کی فلاں فلاں صورتیں اور ہیئتیں لازم آتی ہیں باقی رہا حقیقت سے ہیئت کو کوئی تعلق نہیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ مختلف چیزوں کا لازم ایک ہو۔ پس اگر کہا جائے کہ حرکت لازم ہے تو اس صورت میں لازم سے ملزوم کے وجود پر استدلال ہوگا۔ جس سے ملزوم کی حقیقت کا معلوم ہونا کچھ ضروری نہیں۔

علم ہیئت میں بہترین کتاب مجسطی ہے جو بطلیموس کی بتائی جاتی ہے۔ یہ یونان کے بادشاہوں میں نہیں جیسا کہ شارحین کا نظریہ ہے۔ حکمائے اسلام نے اس کتاب کا اختصار کیا چنانچہ ابن سینا نے اس کا خلاصہ کرکے شفا میں اس کو جگہ دی۔ حکمائے اندلس میں ابن رشد نے اور ابن السمح اور ابن الصلت نے کتاب الاقتصار میں اس کا خلاصہ لکھا۔ ابن فرغانی نے ہیئت میں سے براہین ہندسیہ کو حذف کرکے اس کا خلاصہ لکھا

زیچ بھی ہیئت کی ایک فرع ہے جس میں کواکب کی رفتار وغیرہ کا حساب عددی اصول پر ضبط کیا جاتا ہے۔ اس سے جب چاہیں کواکب کے مواضع ان کے افلاک میں جانچے جا سکتے ہیں۔ اور ان کا پتہ ان کی حرکات سے چلتا ہے جو کتب ہیئت میں بالتفصیل ضبط ہیں۔ اس علم کا مدار چند قوانین پر ہے جو مقدمات و اصول کی حیثیت سے اس میں کام آتے ہیں اور انہیں سے مہینوں، دنوں اور گذشتہ تاریخوں کی معرفت ہوتی ہے۔ اور اوج، حضیض، میول و مختلف حرکات کی بھی شناخت ہوتی ہے۔ ان سب حسابات کی ترتیب ایک جدول کی شکل میں تیار کی جاتی ہے تاکہ طلبہ کو اس کا سمجھنا آسان ہو۔ اسی جدول ونقشہ کو زیچ بولتے ہیں اور خاص وقت میں اس کی رو سے کواکب کے مواضع کا پتہ لگانے کا نام تعدیل وتقویم رکھتے ہیں۔ متقدمین ومتاخرین نے علم زیچ پر کتابیں لکھیں۔ مثلاً بتانی اور ابن الکماد نے اس پر قلم اٹھایا۔ مگر متاخرین نے اس میں تونس کے منجم ابن اسحٰق کی زیچ پر اعتماد کیا جو ساتویں صدی کے شروع میں ہوا ہے لوگوں کا خیال ہے کہ ابن اسحٰق نے اپنی تحقیق کی بنا رصد پر رکھی ہے۔ یوں کہ اس کا ایک یہودی دوست صقلیہ میں رہتا تھا جو علم ہیئت میں بڑا ماہر تھا۔ اور وہ رصد کی رو سے کواکب کے حالات اور ان کی حرکات ضبط کرکے ابن اسحٰق کو بھیجا کرتا تھا اسی لئے اہل مغرب نے ابن اسحٰق کی زیچ کو وقعت و اعتبار کی نظر سے دیکھا۔ ابن البناء نے اس کا خلاصہ کیا۔ اور اس کا نام منہاج رکھا۔ اس نے بہت بڑی مقبولیت حاصل کی کیونکہ اس میں اعمال نہایت آسان طریقہ سے سمجھائے گئے ہیں۔ زیچ یا امر کہ مواضع کواکب کی معرفت کس مقصد میں کام آتی ہے تو یوں سمجھئے کہ احکام نجومیہ کا اسی پر دارومدار ہے کیونکہ اسی زیچ سے ان آثار کی شناخت ہوتی ہے جو عالم انسانی میں اوضاع فلکی پر مرتب ہوتے ہیں۔ مثلاً ملکوں اور سلطنتوں کا تہ وبالا ہونا یا عناصر کی تبدیلیاں وغیرہ۔ ہم اس کا تفصیلی بیان انشاء اللہ آگے چل کر دیں گے وَاللهُ الْمُوَفِّقُ لِمَا يُحِبُّهُ وَيَرْضَاهُ۔ لَا مَعْبُودَ سِوَاهُ۔

ستر ہویں فصل

(علم منطق)

یہ علم ان قوانین پر مشتمل ہوتا ہے جو ماہیات کی تعریفات اور تصدیقات کی حجج و براہین میں صحت کو فساد سے ممتاز کرتے ہیں۔ حقیقت یوں ہے کہ اصل ادراک محسوسات کا ہے جو حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ اس میں تمام حیوانات انسان کے ساتھ شریک ہیں۔ انسان جس چیز میں حیوانات سے ممتاز ہوتا ہے وہ ادراک کلیات ہے جو محسوسات سے مجرد ہے۔ متفق الحقیقت افراد سے خیال ایک صورت اخذ کرتا ہے جو کلی ہوتی ہے اور تمام اشخاص محسوسہ پر منطبق ہوتی ہے پھر ان متفق الحقیقت افراد سے ہٹ کر خیال دوسرے افراد پر بھی نظر ڈالتا ہے جن کی حقیقت ان سے جدا ہے تو ایک صورت کلی پاتا ہے جو ہر دو قسم افراد پر منطبق ہوتی ہے۔ اسی طرح خیال و ذہن کلی در کلی اخذ کرتا ہوا اور ترقی کرتا ہوا اس کلی تک پہنچتا ہے

جس سے اوپر کوئی کلی نہیں اور وہ محض بسیط ہے۔ اس بیان کو مثال سے یوں سمجھئے کہ ہمارا ذہن اشخاص انسان میں نظر کر کے ایک صورت نوعیہ اخذ کرتا ہے جو تمام افراد انسانی متفق الحقیقت پر منطبق ہے۔ پھر ذہن افراد انسانی و حیوانی کو ملا کر مجرد کرتا ہے تو صورت جنسیہ اخذ کرتا ہے جو سب افراد مختلف الحقیقت پر منطبق ہوتی ہے۔ پھر افراد انسانی، حیوانی اور نباتات کو ملا کر دیکھتا ہے تو جسم نامی کی جنس اخذ کرتا ہے۔ غرض اسی طرح ترقی کرتا ہوا جنس عالی (جوہر) تک پہنچتا ہے۔ اور چونکہ اس سے اوپر کوئی کلی نظر نہیں آتی لہٰذا ذہن ترقی اور تجرید کو یہیں ختم کر دیتا ہے۔ اللہ تعالٰے نے انسان کو فکر و نظر کی طاقت بخشی ہے جس سے وہ علوم و صنائع کا ادراک کرتا ہے۔ اور علم دو قسم کا ہوتا ہے ایک تصوری جو ایک سادہ ادراک ماہیت سے عبارت ہے اور دوسرا تصدیقی جس میں ایک امر کا ثبوت دوسرے امر کے لئے ہوتا ہے۔ لہٰذا مطلوبات کے حصول میں ذہن کی فکری حرکت یا تو اس صورت سے ہوگی کہ ذہن بعض کلیات کو بعض کے ساتھ ترکیب دے کر ایک صورت کلیہ اخذ کرے گا جو تمام افراد خارجیہ پر صادق آئے گی۔ اور یہی ان افراد کی حقیقت و ماہیت کی شناخت کرائے گی۔ یا اس شکل سے کہ ایک امر کو دوسرے امر کے لئے ثابت کرے گا۔ پہلی صورت سے تصور حاصل ہوگا اور دوسری شکل سے تصدیق۔ اب ذہن کی یہی فکری حرکت کبھی بطریق صحیح ہوتی ہے اور کبھی بطریق فاسد۔ اور اسی کے تمیز کے لئے علم منطق وضع کیا گیا۔

متقدمین میں علم منطق ایک متفرق غیر مرتب مسائل و اصول علمیہ سے عبارت تھا۔ تا آنکہ ارسطو کا زمانہ آیا۔ اس نے اس کے مسائل کو ترتیب وار فصول و ابواب کی شکل میں ترتیب دیا۔ اور ایک باقاعدگی اس کو دے کر علوم حکمیہ میں اس کو پہلا مرتبہ دے دیا۔ اسی لئے ارسطو کو معلم اوّل کہا جاتا ہے۔ اور اس کی کتاب کا نام نص ہے۔ یہ کتاب آٹھ رسائل پر مشتمل ہے۔ چار صورت قیاس کی بحث میں اور چار اس کے مادہ کے بیان میں۔ دراصل مطالب تصدیقیہ کئی قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض میں مطلوب بالطبع یقینی ہوتا ہے اور بعض میں ظنی۔ اور ظن بھی پھر کئی طرح کا ہوتا ہے۔ لہٰذا قیاس پر کبھی مطلوب کے لحاظ سے نظر ڈالی جاتی ہے کہ اس کے مقدمات کیسے ہونے چاہئیں، اور یہ یقین کو مفید ہوگا یا ظن کو وغیرہ وغیرہ۔ یا اس کو صرف من حیث الانتاج دیکھا جاتا ہے۔ پہلی نوع کی بحث کو من حیث المادہ سمجھنا چاہئے اور دوسری کو من حیث الانتاج۔ پس بدیں صورت منطق میں آٹھ رسالے یا آٹھ باب قرار پائے۔ پہلے باب میں اجناس عالیہ کا بیان ہے جن سے اوپر اجناس نہیں۔ اس باب کا نام ارسطو نے کتاب المقولات رکھا ہے۔ دوسرا باب قضایائے تصدیقیہ اور اس کے اقسام میں ہے۔ جس کو اس نے کتاب العبارۃ سے موسوم کیا ہے۔ تیسرے میں قیاس اور اس کے انتاج سے بحث ہے۔ جس کو کتاب القیاس کہا ہے۔ چوتھا باب کتاب البرہان ہے۔ اس میں اس قیاس سے بحث ہے جو یقین کو مفید ہے۔ اور اس میں یہ بھی بتایا ہے کہ مقدمات کن کن شروط کے ساتھ متصف ہونے چاہئیں کہ ان سے نتیجہ یقینی برآمد ہو۔ اسی باب میں معرّفات وحد و دپر تفصیلی بحث ہے۔ کیونکہ انہیں کے ذریعہ مطلوب بطریق یقین حاصل ہوتا ہے۔ اور یوں ہی متقدمین نے اس باب کو نہایت اہمیت و وقعت کی نظر سے دیکھا۔ پانچواں باب کتاب الجدل کہلاتا ہے۔ اس نوع قیاس سے جھگڑے کی جڑ کٹتی ہے اور خصم کو دنداں شکن و مسکت جواب ملتا ہے۔ اس میں مقدمات مشہورہ سے کام لیا جاتا ہے۔ پھر اس کے لئے اور دوسری شرطیں بھی ہیں جن کا اس باب میں ذکر ہے۔ اسی کتاب میں اُن مواضع کی بھی نشان دہی کی گئی ہے جہاں سے قیاس مستنبط ہوتا ہے۔ اور عکوس قضایا کی بحث بھی اسی میں آگئی ہے چھٹا باب یا کتاب کتاب السفسطہ کہلاتی ہے۔ یہ اس قیاس کے بیان پر مشتمل ہے جو غیر حق بات کو ثابت کر دکھاتا ہے اور مناظر کو ایک مغالطہ میں اُلجھا لیتا ہے۔ اس قیاس کی بحث گو اپنے اندر

کوئی ٹھوس فائدہ نہیں رکھتی لیکن اس نقطۂ نظر سے کہ قیاس مغالطی کی شناخت بہرحال یہ فائدہ ضرور بخشتی ہے کہ انسان دوسرے کے مغالطہ میں نہیں پھنستا، اس کی بحث فائدہ سے خالی نہیں۔ ساتواں باب کتاب الخطابہ کے نام سے موسوم ہے اس میں ایسے قیاس سے بحث ہے جس سے جمہور کو کسی خاص نقطۂ خیال پر بسہولت جمایا جاسکے۔ جن خاص خاص مقالات کی اس میں ضرورت پیش آتی ہے وہ سب اس باب میں مذکور ہیں۔ آٹھویں کتاب کا نام کتاب الشعراء ہے۔ جس میں وہ قیاس مذکور ہے جس سے تمثیل و تشبیہ کا کام لیا جائے۔ لوگوں کو کسی بات کی طرف راغب کرنے کے لئے یا کسی چیز سے نفرت دلانے کے لئے۔ اس میں قضایائے تخیلیہ استعمال میں آتے ہیں۔ غرض یہ آٹھ کتابیں یا باب ہیں جو متقدمین کے نزدیک خلاصۂ علم منطق سمجھے گئے ہیں۔

پھر جب علم منطق کی ترتیب و تہذیب عمل میں آگئی تو حکمائے یونان نے ان کلیات خمس پر جن سے بحث لابدی تھی جن سے تصور شئی حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے انہوں نے ایک باب کا اور اس میں اضافہ کر کے منطق کو نو باب پر مشتمل ٹھہرایا۔ یہی علم منطق بجنسہٖ عربی میں منتقل ہو کر ملت اسلامیہ میں رائج ہوا۔ اور فلاسفۂ اسلام نے اس کی شرح و تلخیص میں کتابیں لکھیں ان میں فارابی ابن سینا، پھر ابن رشد اندلسی کے اسماء قابل ذکر ہیں۔ ابن سینا نے کتاب الشفا میں علوم فلسفیہ سبعہ کا استیعاب کیا۔ پھر متاخرین کا دور آیا تو انہوں نے منطق کی اصطلاح میں کچھ تبدیلی کی۔ اور کتاب ابر ان کو اصل منطق ٹھہرایا اور مقولات کو نظر انداز کیا۔ اور بحث یہ پیش نظر رکھی کہ ان مقولات پر منطقی کی نظر بالعرض ہوتی ہے نہ کہ بالذات۔ کتاب العبارۃ میں عکس کی بحث کو بھی شامل کر لیا کیونکہ عکس کو ایک حیثیت سے قضایا سے تعلق ہے۔ پھر قیاس پر گفتگو کی تو صرف بحسب المادہ نہیں بلکہ من حیث الانتاج المطالب مطلقاً۔ اس لئے ان کی کتابوں میں برہان، جدل، خطابہ، شعر اور سفسطہ کا بیان بالکل سرسری آیا جو نہ ہونے کے برابر تھا۔ اور پھر اپنے مصطلح علم منطق پر بحثیں کیں تو اس قدر بسط و طول کے ساتھ کہ اس کو ایک بحر ناپید اکنار بنا دیا اور اس کو صرف آلۂ علوم کی حیثیت نہیں دی۔ اس طریق کے پیشوا امام فخر الدین بن الخطیب ہیں۔ پھر ان کے بعد افضل الدین خونجی کا مرتبہ ہے۔ ان کی کتابوں نے مشرق میں مقبولیت عامہ حاصل کی ہے۔ کتاب الاسرار بھی انہیں افضل الدین کی ہے۔ یہ ایک بڑی طویل کتاب ہے۔ پھر انہیں نے اس کا اختصار کیا جو تعلیم کے لئے بہت مفید ہے۔ اور اس کا بھی خلاصہ اور لب لباب چار اوراق میں انہوں نے ترتیب دیا۔ اس میں انہوں نے اصول و قواعد فن سمیٹ کر رکھ دیئے۔ آج کل لوگوں میں اسی کا رواج ہے۔ متقدمین کی کتابیں رواج سے نکل گئیں اور ان کا طریق متروک ہوا۔ حالانکہ منطق کے بیش قدر فوائد انہیں کتابوں میں مضمر تھے۔

اٹھارھویں فصل

(علم طبیعیات)

اس میں جسم سے اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ وہ متحرک و ساکن ہے اور سارے اجسام سماویہ و عنصریہ یا جو ان سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً حیوان، انسان، نبات و معدن، چشمے، زلزلے، ابر، بخار، رعد و برق وغیرہ زیر بحث آتے ہیں۔ اس میں مبدء حرکت للاجسام کا بیان بھی مع اس کے اقسام کے آتا ہے کہ وہ کس طرح انسان، حیوان و نباتات میں کارفرما ہے۔ طبیعیات میں ارسطو کی کتابیں آج لوگوں کے ہاتھوں میں ہیں جو مامون کے زمانہ میں اور کتب کے ساتھ ترجمہ

پر کتابیں۔ پھر فلاسفۂ اسلام نے اس پر کتابیں لکھیں۔ ابن سینا نے کتاب الشفا میں علوم سبعہ فلسفیہ کو بسط و شرح کے ساتھ لکھا۔ پھر اس کا خلاصہ کتاب النجاۃ اور کتاب الاشارات میں کیا۔ انہوں نے ارسطو سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے اور اپنی رائے الگ قائم کی ہے۔ البتہ ابن رشد نے ارسطو کی کتابوں کو ملخص کیا اس پر شرحیں لکھیں مگر اس سے اختلاف نہیں کیا۔ پھر اور لوگوں نے بھی اس علم پر قلم اٹھایا، لیکن مشہور کتابیں یہی ہیں جن کا ذکر ہوا۔ اور رجوع اور رواج پذیر یہیں مشرق میں کتاب الاشارات کو بڑی مقبولیت حاصل ہے۔ امام ابن الخطیب نے اس کی بہت عمدہ شرح لکھی ہے۔ اسی طرح آمدی کی شرح بھی مشہور ہے۔

اہل مشرق میں سے خواجہ نصیر الدین طوسی نے بھی اشارات کی شرح لکھی ہے اور بڑی بصیرت افروز بحثیں اٹھائیں اور بہت سی جگہ امام فخر الدین سے اختلاف کیا۔ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ۔

انیسویں فصل

علم طب

طبیعیات کی ایک شاخ طب بھی ہے۔ اس میں بدن انسانی سے بحیثیت مرض و صحت بحث ہوتی ہے۔ طبیب کی کوشش ہوتی ہے کہ صحت کی حفاظت کے اسباب مہیا کرے۔ اور ادویہ و اغذیہ کے ذریعہ بدن سے لاحق شدہ مرض کا علاج کرے۔ یہ پہلے اس مرض کا پتہ لگاتا ہے جو عضو بدن میں پیدا ہو گیا ہے۔ اور ان اسباب کا سراغ و کھوج بھی لگاتا ہے جن سے یہ مرض رونما ہوا ہے۔ پھر دوا کے مزاج و قوت کو ایک طرف نظر میں رکھ کر اور مرض کی علامات کو دوسری طرف خیال میں لا کر مرض کے لئے مناسب دوا تجویز کرتا ہے۔ اور طبیب ان تمام تحقیقات و تفتیشات میں طبیعت، فضلات و نبض سے سراغ رسانی کا کام لیتا ہے۔ اور ناقدری طبیعت، موسم اور سن و عمر مریض کا کافی خیال کر کے علاج معالجہ پر ہاتھ ڈالتا ہے۔ جس علم میں علاج کے یہ سارے حالات مذکور ہوں اس کو طب کہتے ہیں۔ بعض لوگوں نے صرف ایک ہی عضو بدنی کے حالات مرض و علاج سے بحث کی ہے۔ اور اسی کو ایک مستقل علم کی شکل دے دی ہے۔ مثلاً آنکھ ہی کے تمام امراض و علاجات کا تفصیلی بیان ہے کر اس پر کلام کو ختم کر دیا ہے۔ اسی طرح طب میں بیان منافع اعضائے بدنی کو بھی شامل کر لیا ہے کہ فلاں ہر عضو بدنی کس کس مقصد و کام کے لئے قدرۃً پیدا ہوا ہے۔ گو یہ چیزیں دراصل موضوع علم طب میں شامل نہیں۔

اگلوں میں علم طب کا امام جالینوس کو مانا گیا ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا معاصر تھا۔ اور صقلی میں بے کسی اور بے بسی کی حالت میں مرا۔ اسی کی کتابیں ترجمہ ہو کر اہل اسلام میں رائج ہوئیں۔ اور اطبا نے اس کی کتابوں کو امہات و اصول کا درجہ دیا۔ اہل اسلام میں بھی چوٹی کے اطبا گزرے ہیں جنہوں نے اس علم کو معراج تک پہنچایا۔ مثلاً رازی، مجوسی ابن سینا وغیرہ۔ اہل اندلس میں بھی بڑے نامور طبیب گزرے ہیں۔ مثلاً ابن زہر وغیرہ۔ اور اب ممالک اسلامیہ میں طب کا چرچا ٹھنڈا پڑ گیا ہے۔ کیونکہ آبادی کم ہو گئی اور تمدن کا دور دورہ بھی بہت حد تک گھٹ گیا۔ اور اس کو ہم آگے چل کر ثابت کریں گے کہ طب حضریت و شہریت کی پیداوار ہے۔ دیہاتوں میں اگر طب کا وجود ہے تو اسی حد تک کہ بعض اشخاص پر کسی دوا کا تجربہ کر لیا جاتا ہے اور پھر وہی تجربہ سینہ بسینہ چلتا ہے۔ اور قبیلہ کے بڑے بوڑھے بڑی بوڑھیاں اس کو جانتی پہچانتی ہیں۔ اور کبھی کوئی اس سے اچھا بھی ہو جاتا ہے مگر یہ علاج کسی اصول کے ماتحت یا مزاج کے پیش نظر نہیں ہوتا۔

عرب میں طب کا بہت رواج تھا اور اچھے مشہور اطباء عرب میں گذرے ہیں۔ مثلاً حارث بن کلدہ وغیرہ اور شرعیات میں جس طب کا ذکر آتا ہے وہ یہی عادی طب ہے۔ اس میں وحی الٰہی کو کوئی دخل نہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات میں وہ واقعات بھی زیر بیان آتے ہیں جو آنجناب ؐ سے باعتبار عادت وجبلت صادر ہوئے نہ یہ کہ ان کا آپ کو بیش گاہ الٰہی سے کوئی حکم ملا تھا۔ کیونکہ آپ کی بعثت تو اس غرض سے ہوئی تھی کہ آپ علم شریعت ہم کو سکھائیں نہ یہ کہ ہم کو علم طب یا اور دنیوی عادات وخصائل کی ہم کو تعلیم دیں۔ چنانچہ کھجور میں قلمہ لگانے کے بارے میں آپ نے صاف فرما دیا تھا کہ ان دنیا کے کاموں کو تم خود اچھی طرح جانتے ہو۔ لہٰذا احادیث میں طب کا جو باب ہے اس کو شرعی حیثیت نہیں دی جانی چاہئے۔ یعنی یہ کہ اس میں وحی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ البتہ اگر کوئی عقیدۂ ایمانی کے تحت تبرکاً آنحضرت ؐ کی بتائی ہوئی دوا استعمال کرے تو اس میں اس جہت سے بہت بڑا فائدہ ہوگا۔ مگر اس علاج کو ہم طب مزاجی سے تعبیر نہیں کر سکتے بلکہ اس کو کلمۂ ایمانیہ کے آثار میں شمار کر سکتے ہیں۔ مثلاً آنجناب ؐ نے پیٹ کی شکایت کے لئے شہد کو تجویز فرمایا ہے۔ یا اور اسی قسم کی ادویہ آنحضرت ؐ نے مختلف شکایات بدنی کے لئے تجویز فرمائی ہیں۔

بیسویں فصل

(علم فلاحت)

یہ علم بھی طبیعیات کی ایک شاخ ہے۔ اس میں نباتات کی نشو ونما اور ان کی آبیاری و دیکھ بھال سے بحث ہوتی ہے۔ اگلی قوموں نے اس علم میں بڑی مہارت پیدا کی تھی۔ وہ عام طور سے نباتات کے بوٹے لگانے اور پرورش کرنے کو جانتے اور ان کے روحانی خواص و اثرات سے بھی آگاہی رکھتے اور ساتھ ساتھ اس کی واقفیت وشناسائی بھی ان کو تھی کہ کواکب کی روحانیت سے نباتات کو کیا نسبت حاصل ہے اور بت و ہیاکل کے کیا کیا اثرات نباتات پر رونما ہوتے ہیں۔ اور اسی حیثیت سے سحر اور طلسمات میں بھی یہ علم کام آتا۔ کتب یونان میں کتاب الفلاحۃ النبطیہ کا ترجمہ عربی میں ہو کر رائج ہوا جو علمائے یونان کی مشہور تصنیف تھی۔ اہل اسلام نے جب اس پر نظر ڈالی اور اس کو سحر و طلسمات پر بھی مشتمل پایا جو شرعاً ممنوع تھا اس لئے انہوں نے علم نباتات کا یہ حصہ جو سحر سے تعلق رکھتا تھا ساقط کر دیا اور باقی حصہ کو بدستور باقی رکھا۔ ابن العوام نے بھی کتاب الفلاحۃ النبطیہ کا خلاصہ لکھا اور سحر کے حصہ کو نظر انداز کر دیا۔ البتہ مسلمہ نے اپنی کتب سحریہ میں اس کتاب کے بہت سے مسائل سے کام لیا ہے اور اپنی کتابوں میں ان کو جگہ دی ہے جس کا تفصیلی بیان آگے چل کر فصل سحر میں آ رہا ہے۔ آج متاخرین کی تصانیف بھی علم فلاحت میں بہت ملتی ہیں۔ لیکن انہوں نے بھی کلام کو اسی حد تک محدود رکھا کہ نباتات کس طرح بوئی اور لگائی جاتی ہیں ان میں روگ پیدا ہو جائے تو اس کا علاج کس طرح کیا جاتا ہے ان کو موسمی خطرات و آفات سے کس طرح بچایا جاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

اکیسویں فصل

(علم الٰہیات)

علم الٰہی میں وجود مطلق سے بحث ہوتی ہے اور جسمانیات و روحانیات کے امور عامہ مثلاً ماہیات، وحدت، کثرت، وجوب، امکان وغیرہ پر تفصیلی کلام کیا جاتا ہے۔ مبادی موجودات (روحانیات) اور ان سے صدور موجودات کی کیفیت بھی

زیرِ بیان آئی ہے۔ پھر نفس کے وہ حالات بھی بحث میں آتے ہیں جو اس کو بعدِ مفارقتِ جسم پیش آتے ہیں۔ فلاسفہ کی نظر میں اس علم کی بہت بڑی وقعت ہے اور خیال کرتے ہیں کہ یہ موجودات کا صحیح اور نفس الامری علم بخشتا ہے اور اس کا حصول حسین سعادت و نیک بختی ہے۔ اس خیال کی ہم تردید کریں گے۔ علوم کی ترتیب میں علم الٰہی کا مرتبہ طبعیات سے دوسرا ہے۔ اسی لئے اس کا نام "ماوراء الطبیعہ" رکھتے ہیں۔ معلم اول کی تصانیف اس علم پر آج ترجمہ کی شکل میں لوگوں کے ہاتھوں میں موجود ہیں ابن سینا نے کتاب الشفا والنجا میں اس کا خلاصہ لکھا۔ ابن رشد نے اس کا ملخص کیا۔ جب علمائے متاخرین نے اپنے علوم وضع کئے اور امام غزالی رح نے فلاسفہ کی تردید کے لئے قلم اٹھایا تو آگے بڑھ کر متکلمین نے علم کلام و فلسفہ کے مسائل کو خلط ملط کر دیا اور ان دونوں کو ملا کر ایک فن کی شکل دے دی۔ اسی طرح طبیعیات و الٰہیات کو بھی ملا کر ایک علم کی صورت دے دی اور ترتیب میں تغیر پیدا کیا۔ امورِ عامہ کی بحث کو پہلا مرتبہ دیا۔ پھر جسمانیات اور توابع کو رکھا اس کے بعد روحانیات و توابع کو جگہ دی۔ چنانچہ امام ابن الخطیب نے "مباحثِ مشرقیہ" میں یہی ترتیب ملحوظ رکھی ہے اور ان کے بعد بھی علمائے کلام نے اسی ترتیب کو نوازا۔ بس یہیں سے کلام میں مسائلِ حکمت نے جگہ لے لی اور مسائلِ کلامیہ و حکمیہ مل جل کر ایک ہو گئے کہ لوگوں کو تمیز مشکل ہو گئی۔ درحقیقت مسائل علم کلام اُن عقائد سے عبارت ہے جو شریعتِ الٰہی سے ماخوذ ہیں اور عقل کو دخل دیئے بغیر سلف سے جوں کے توں مروی و منقول ہیں۔ کیونکہ شریعت کے مسائل میں عقل کو کیا گنجائش۔ اب ان مسائل شرعیہ مسلمہ پر متکلمین نے دلائل و حجج قائم کئے۔ مگر یہ بحث عن الحق نہیں کہلائی جا سکتی کہ اس سے نامعلوم حق کی طلب ہو۔ کیونکہ مجہول شی کا دلیل سے پتہ لگانا تو فلاسفہ کا کام ہے نہ متکلمین کا۔ بلکہ حجج سے متکلمین کی غرض صرف اتنی تھی کہ ان کے ذریعہ عقائد ایمانیہ پختہ ہو جائیں۔ سلف کا مذہب باطل نہ ہونے پائے اور اہل بدعات کے شبہات ایک ایک کر کے رفع ہو جائیں۔ جو اسی غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ عقائدِ ایمانیہ عقلی ہیں۔ آپ ملاحظہ کیجئے کہ اس صورت میں کلام و فلسفہ میں کس قدر فرق نکلا۔ صاحب الشریعت کے مدارک عقلیہ سے مافوق و بالاتر ہیں۔ بلکہ ادراکِ عقل کو گھیرے ہوئے ہیں۔ کیونکہ ان کو انوارِ الٰہیہ سے فیضان ہوتا ہے جہاں تک انسان کی فکرِ ضعیف و عقلِ کوتاہ پرواز نہیں کر سکتی۔ لہٰذا جب شارع علیہ السلام ہم کو کسی عقیدہ سے باخبر فرمائیں تو ہمارا یہ فرض ہے کہ اس کو دل میں جگہ دیں اور اس میں ذرہ برابر شک نہ لائیں، عقل کی ناقص کسوٹی پر اس کو نہ پرکھیں اگرچہ کہیں ہماری عقل عقائد کے ساتھ معارضہ کرے۔ ہمارے لئے تو یہی زیب دیتا ہے کہ جو عقیدہ ایمانی عقل کے بھی موافق ہو، اس پر اعتقاداً و علماً عقیدہ رکھیں اور جو فہم و عقل سے بالاتر ہو اس کے پیچھے نہ پڑیں۔ بلکہ اس کے صحیح معنی کو شارع علیہ السلام پر چھوڑیں کہ اس کو آپ ہی بہتر جانتے ہیں۔

اب متکلمین کو جو دلائل و حجج کی ضرورت پیش آئی وہ محض اہلِ بدعت کے مقابلہ میں کہ وہ اپنی ناسمجھی سے عقائدِ ایمانیہ مسلمۂ سلف کو عقل پر کسنے لگے اور ان کا قدم ڈگمگانے لگا۔ لہٰذا ان کے مقابلہ میں متکلمین اُٹھے اور دلائلِ عقلیہ سے اُن کے دلائل کو توڑا۔ اور سلف کے عقائد کی بنیادیں مضبوط کیں۔ یہاں تک تو متکلمین کا عمل بجا و درست ہے لیکن مسائلِ طبیعیہ و فلسفیہ میں غور و خوض کرنا اور ان کے ردّ و صحت سے بحث کرنا یہ اُن کی بے راہ روی ہے۔ کیونکہ اس کو علم کلام کے موضوع سے دور کا بھی تعلق نہیں نہ اس کا متکلمین کی اغراض میں کسی طرح شمار ہوتا ہے۔ لہٰذا آپ اس فرق کو ذہن نشین کر لیجئے تاکہ دھوکا نہ کھائیں۔ کیونکہ متکلمین متاخرین نے باوجود تغایر و تباین کے ہر دو (مسائل فلسفیہ، طبیعیہ و کلامیہ) میں تالیف و وضع میں تمیز اٹھا دی ہے اور سب کو ملا جُلا کر ایک فن کی شکل دے دی ہے۔ اور دراصل دھوکا یوں لگا کہ بروقتِ استدلال ہر دو کے مطالب ایک ہی جیسے نظر آنے

اور سمجھ لیا گیا کہ علم کلام کا کام بھی یہی ہے کہ عقائد کو دلائل عقلیہ سے ثابت کیا جائے۔ حالانکہ اس طریق کی ایجاد جیسا کہ ہم نے بتایا ملحدوں کے مقابلہ میں تھی ورنہ کلام کے عقائد تو مفروض الصدق ہوتے ہیں۔ یہی غلط عمل متاخرین صوفیہ سے ہوا جن کا دارومدار وجدان پر تھا کہ انہوں نے کلام، فلسفہ اور تصوف ہر سہ کو ایک کر کے رکھ دیا۔ چنانچہ انہوں نے نبوت، اتحاد، حلول و وحدت پر بحثیں اٹھائیں۔ حالانکہ ہر سہ علوم اپنے اپنے موضوع و مسائل جدا جدا رکھتے ہیں۔ اور پھر صوفیہ کے مدارک تو بالخصوص سب علوم و فنون سے جدا ہیں۔ کیونکہ وہ تو اپنی بنا وجدان پر رکھتے ہیں۔ دلیل و حجت سے ان کو کیا علاقہ و واسطہ۔ وجدان تو درحقیقت دلیل و عقل کی رسائی سے بالاتر ایک چیز ہے۔ پھر اس میں علمی بحثوں اور عقلی موشگافیوں کی ضرورت ہی کیا پیش آئی کچھ تو اس کا ثبوت ہمارے سابق بیان سے ملتا ہے اور کچھ اس کو ہم آگے چل کر بھی انشاء اللہ کھولیں گے۔ وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ۔

بائیسویں فصل

(سحر و طلسمات)

سحر و طلسمات وہ علوم ہیں جن کے ذریعہ نفس بشری عالم عناصر پر اثر ڈالنے کی استعداد پیدا کرتا ہے۔ خواہ بغیر معین اور مددگار کے خواہ امور سماویہ سے مدد لے کر۔ اول کو سحر کہتے ہیں اور دوسرے کو طلسمات شریعتوں میں یہ ہر دو علوم دو وجہوں سے متروک الاستعمال اور ممنوع التوجہ تھے۔ ایک یہ کہ ان میں ضرر و نقصان کا پہلو غالب ہے۔ دوسرے یہ کہ ان کی وجہ سے انسان کی توجہ اللہ تعالٰی سے ہٹ کر غیر اللہ کی طرف جاتی ہے۔ اور انسان عالم کون میں بجائے ذات باری کے کواکب وغیرہ کو دخیل و کارفرما جاننے لگتا ہے۔ اسی لئے جب سے شریعتوں کا سلسلہ شروع ہوا سحر و طلسمات کا ذخیرہ کتب لوگوں کے پاس مفقود ہو گیا۔ اب جو کچھ بھی ملتا ہے وہ اگلی قوموں کی یادگار ہے جو حضرت موسٰی علیہ السلام سے پہلے گذری ہیں۔ مثلاً نبط اور کلدانی وغیرہ۔ کیونکہ حضرت موسٰی علیہ السلام سے پہلے انبیاء پر جو کتب سماویہ نازل ہوئیں وہ شریعت و احکام لے کر نہیں آئی تھیں بلکہ وہ محض نصائح و ہدایات وعظ و تذکیر توحید اور صفت جنت و دوزخ پر مشتمل تھیں۔ اس لئے انہوں نے سحر و طلسمات وغیرہ کی تردید و امتناع سے کوئی سروکار نہیں رکھا۔ بابل (جو ان کا مرکز رہ چکا ہے) میں یہ علوم سریانی و کلدانی قوموں سے آئے اور مصر میں قبط وغیرہ سے۔ ان قوموں کے پاس ان علوم میں کتابی ذخیرے بکثرت تھے۔ لیکن ہم مسلمانوں کے پاس ان کے تراجم نہیں پہنچ سکے مگر قدر قلیل۔ مثلاً فلاحت نبطیہ جو اہل بابل کی یادگار ہے۔ لوگوں نے اسی کو سامنے رکھ کر اس فن میں ایجادات کیں اور تصنیف کا سلسلہ شروع کیا۔ چنانچہ مصاحف الکواکب السبعہ اور کتاب طمطم ہندی جیسی کتابیں شائع ہوئیں۔ پھر مشرق کے مسلمانوں میں جابر بن حیان پیدا ہوا، اس نے اگلی قوموں کی کتابوں کا کھوج لگایا۔ علم سحر کا بہت گہرا مطالعہ کیا۔ اور اس کی گہرائیوں تک پہنچ کر اس نے خود بھی اس میں کتابیں لکھیں اور اسی کے ساتھ ساتھ فن کیمیا میں بھی جو اسی علم کے توابع میں سے ہے، بڑا ادراک حاصل کیا ظاہر ہے اجسام نوعیہ کو ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف بدلنا بہ صرف نفسانی قوت کے بس کی بات ہے، قوت عملیہ اس میں بے دخل ہے۔ لہذا کیمیا کو سحر سے بہت قریب کا تعلق ہے۔ آگے چل کر ہم انشاء اللہ اس کی مزید تشریح بھی کریں گے۔ جابر کے بعد مسلمہ بن احمد المجریطی کا زمانہ آیا جو سحریات اور تعالیم میں اندلس کا امام مانا گیا ہے اس نے اپنے زمانہ تک کے کتابی ذخیرہ کو سامنے رکھا اور سحر کے تمام طرق و تراکیب کو ترتیب و تہذیب دے کر اور سب کا خلاصہ

ولب لباب لے کر ایک کتاب لکھی، جس کا نام "غایۃ الحکیم" رکھا۔ اس کے بعد مسلمانوں میں کسی نے اس علم پر قلم نہیں اٹھایا۔ اب یہاں ہم سحر کی حقیقت کو ایک مختصر بیان سے کھولتے ہیں کہ آگے آنے والے بیان میں وہ مفید ثابت ہو۔

واضح رہے کہ نفوس بشریہ بحیثیتِ نوع تو سب ایک ہیں، لیکن خواص و اصناف کے لحاظ سے یہ آپس میں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ ہر صنف میں خاص وہ خاصیت و صفت ہے جس کا وجود دوسرے میں نہیں۔ اور پھر یہ خاصیت و صفت اسی صنف کے لیے فطرت و جبلت بن گئی ہے مثلاً انبیاء علیہم السلام کے نفوس کہ ان میں معرفت ربانی کی استعداد اور ملائکہ سے میل جول رکھنے کی قابلیت ہوتی ہے اور عالم کون پر وہ اثر ڈال سکتے ہیں۔ اور اس راہ میں وہ کواکب سے بھی کام لے سکتے ہیں۔ اور عالم کون میں تاثیر و تصرف قوتِ نفسانیہ سے بھی ہوتا ہے اور قوتِ شیطانیہ سے بھی۔ اب انبیاء علیہم السلام کی تاثیر محض مددِ الٰہی سے ہوتی ہے۔ اور یہ ان کی ایک خاصیت ربانی ہوتی ہے جو انہیں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔ بخلاف کاہنوں اور ساحروں کے کہ ان میں غیب کی باتوں کے علم حاصل کرنے کا خاصہ قوتِ شیطانیہ پر موقوف ہے۔ اور اسی قوت کے بل بوتے پر یہ سب کچھ کرتے ہیں۔ بہر حال، ہر صنف نفس میں ایک خاص خاصیت ہے جو اسی کے ساتھ مخصوص ہے۔

ساحرانہ نفس دراصل تین قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو محض ہمت سے بغیر کسی آلہ و معین و مددگار کے اثر انداز ہوتے ہیں فلاسفہ اسی قسم کے نفس رکھنے والوں کو ساحر کہتے ہیں۔ دوسرے وہ جو مزاج افلاک، عناصر اور خواصِ اعداد سے دست گیری کرتے ہیں اور ان کی مدد سے کام لیتے ہیں۔ ایسے لوگ اہلِ طلسم کہلاتے ہیں۔ یہ رتبہ میں پہلے طبقہ سے ضعیف تر ہیں تیسرے وہ نفوس ہیں جو دوسروں کے قوائے خیالیہ پر اثر ڈالنے کا مادہ اپنے اندر رکھتے ہیں جو شکل و صورت چاہتے ہیں۔ وہ دوسروں کے خیال میں لے آتے ہیں۔ اور ان کو حس کے ذریعہ آنکھوں کے سامنے شئ محسوس کی طرح دکھا دیتے ہیں دیکھنے والے جانتے ہیں کہ یہ اشیاء خارج میں موجود ہیں۔ حالانکہ یہ دھوکا ہی دھوکا ہوتا ہے خارج میں کچھ نہیں ہوتا۔ کبھی باغات و نہریں دکھاتے ہیں اور کبھی محلات و قصور۔ ایسے نفوس رکھنے والوں کو شعبدہ باز یا بازیگر کہتے ہیں۔

پھر ساحر میں سحر کی خاصیت بالقوہ موجود ہوتی ہے جس طرح اور قوائے انسانیہ کا وجود ہوتا ہے۔ یہ اس کو ریاضت اور مشق کے ذریعہ قوت سے فعل کی طرف لاتا ہے۔ ریاضت کی شکل یہ ہوتی ہے کہ یہ افلاک و کواکب عالم علوی و شیاطین کی طرف توجہ کر کے ان کی تعظیم بجا لاتا ہے۔ ان کی عبادت کرتا ہے۔ اور ان کے ساتھ خشوع و خضوع سے پیش آتا ہے۔ یونہی اس کی توجہ اللہ تعالیٰ سے ہٹ کر غیر اللہ کی طرف پھرتی ہے۔ اور بجائے خدا تعالیٰ کے یہ ان کے سامنے سر بسجود ہوتا ہے۔ بس یہی کفر ہے اور اسی لئے سحر کو کفر ٹھہرا دیا گیا آپ نے دیکھا کہ اس کے اسباب ہی میں کفر بھرا ہوا ہے۔ اور علماء نے اسی لئے اختلاف کیا کہ ساحر اس کفر کی بنا پر واجب القتل ہے جس کا وہ اسبابِ سحر میں مرتکب ہوتا ہے یا اس سبب سے کہ وہ بعدِ حصول سحر عالم میں فساد و بربادی پیدا کرتا ہے اور عالم کے سکون و چین کو تلف کر دیتا ہے۔ بہر حال یہ دونوں باتیں ساحر میں ہوتی ہیں۔ آپ نے یہ بھی معلوم کیا کہ ہر سہ اقسامِ سحر میں پہلے دو قسم کے سحر کی خارج میں حقیقت ہوتی ہے مگر تیسرے کی کوئی حقیقت نہیں وہ محض خیالی ہوتا ہے۔ اب جو لوگ کہتے ہیں کہ سحر کی خارج میں کوئی حقیقت ہے ان کی مراد اس سے پہلی دو قسمیں ہیں۔ اور جو اس کی کوئی حقیقتِ خارجیہ نہیں مانتے وہ سحر سے مراد تیسرے قسم کا سحر لیتے ہیں۔ لہٰذا نفس الامر میں یہ کوئی اختلاف نہیں۔ صرف مدارج سحر کی ناشناسی سے بظاہر اختلاف پیدا ہوا۔

اس میں شک نہیں کہ سحر اور جادو کا وجود ہے اور اس کی تاثیر عالم میں ہوتی ہے۔ چنانچہ قرآنِ پاک کی یہ آیت

وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا الخ سحر کے وجود واثر پر صاف دال ہے۔ اسی طرح آنحضرت ﷺ پر جادو کیا گیا۔ اور اس کے اثر سے آپ محسوس فرماتے کہ آپ کچھ کر رہے ہیں حالانکہ فی الواقع آپ کچھ نہیں کرتے تھے۔ پھر سحر کے دفعیہ کے لئے اللہ تعالے نے مُعَوِّذَتَيْنِ اتاریں۔ حضرت عائشہ رضہ سے منقول ہے کہ جب آنجناب مِنْ شَرِّ النَّفّٰثٰتِ فِي الْعُقَدِ تلاوت فرماتے تو جادو کئے ہوئے ڈورے کی ایک گرہ کھل جاتی۔ اور اس کا ثبوت کہ اہل بابل کلدانی اور سریانی قوموں میں جادو کا رواج تھا۔ خود قرآن سے ملتا ہے۔ اور حدیث پاک بھی ساتھ ساتھ شہادت دیتی ہے۔ چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں بابل اور مصر میں جادو کا بڑا زور تھا۔ اور اسی لئے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ایسا معجزہ عطا ہوا جس نے ان کے جادو کے گھمنڈ کو خاک میں ملا دیا اور اُن کے غرور کا سر نیچا ہوا۔ اور سرزمین مصر میں اب بھی کچھ بچا کھچا جادو موجود ہے جو پرانے زمانہ کو یاد دلاتا ہے۔ ہمارا خود چشم دید واقعہ ہے کہ ایک جادوگر نے ایک شخص کا پتلا بنایا جس کو وہ مسحور کرنا چاہتا تھا اور اسے شخص مسحور فرض کرکے اپنے سامنے رکھ لیا۔ اور اپنے منتر جنتر پڑھ کر اپنے منہ کا تھوک اس کے منہ میں ڈالا۔ اور بار بار منتر کو دہراتا گیا۔ اور جن یا شیطان کو اس جادو میں اپنا شریک بنایا تھا اس کو تعمیل عزیمت کی قسم دلائی۔ معلوم ہوتا ہے کہ جادوگر اور اس کے منتروں میں کوئی خبیث روح ہوتی ہے جو تھوک اور پھونک کے ساتھ نکل کر پتلے میں پہنچتی ہے اور ساحر جیسا چاہتا ہے وہ مسحور کے ساتھ ویسا ہی کرتی ہے۔ ہم نے ایسا بھی دیکھا ہے کہ ایک جادوگر نے کسی کپڑے یا کھال کی طرف دل میں کوئی منتر جپ کر اشارہ کیا۔ اور وہ کپڑا یا کھال ٹکڑے ٹکڑے اور پاش پاش ہو گئی۔ بعض ساحر چراگاہ میں پہنچ کر کسی بکری وغیرہ کے پیٹ کی طرف نظر ڈال کر بعج بعج کا لفظ بولتے ہیں تو اس کی آنتیں باہر نکل کر زمین پر آ رہتی ہیں۔ ہم نے ایسا بھی سنا ہے کہ ہندوستان میں بعض جادوگر ایسے ہیں کہ وہ جب کسی انسان کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو اس کا دل پھٹ جاتا ہے اور وہ زمین پر مر گرتا ہے۔ اگر اس کا دل نکالنا چاہیں تو اس کے بدن میں دل نہیں ملتا۔ اگر وہ کسی انار کی طرف اشارہ کر دیں تو اس کے اندر ایک دانہ نہ ملے۔ اور سوڈان و ترکستان میں ایسے بھی جادوگر ہیں کہ وہ جب چاہتے ہیں ابر سے زمین کے ایک خاص حصہ کو پانی سے سیراب کرا لیتے ہیں۔

اعداد متحابہ کے طلسم کا بھی ہم نے عجیب و غریب اثر دیکھا ہے۔ اعداد متحابہ کے حرف خا لق اور ما ف ہیں یعنی ایک تو دو سو بیس ہے اور دوسرا دو سو چوراسی۔ ان کو متحابہ اس لئے کہتے ہیں کہ اگر ایک عدد کے نصف، ثلث، ربع، خمس وغیرہ کو جمع کیا جائے تو دوسرا عدد پیدا ہو جاتا ہے۔ عاملان طلسم کا دعویٰ ہے کہ یہ اعداد محبت کے حق میں جادو کا حکم رکھتے ہیں اور کبھی محب و محبوب میں جدائی نہیں ہونے دیتے۔ ان اعداد کا عمل اہل طلسم اس طرح کرتے ہیں کہ دو پتلے بنواتے ہیں۔ ایک طالع زہرہ میں جب کہ وہ بیت الشرف میں ہو یا اپنے اصلی خانہ میں اور قمر کی طرف بنظر محبت نگراں ہو۔ اور دوسرا پتلا جب کہ زہرہ پہلے پتلے کے بنانے کے بعد چل کر ساتویں خانہ میں پہنچے انہیں دونوں پتلوں پر دونوں عدد لکھتے ہیں۔ اور جس پر دو سو چوراسی کا عدد رکھتے ہیں اسے محبوب فرض کرتے ہیں اور دوسرے کو محب۔ اس عمل سے ان دو شخصوں کے درمیان جنہیں محب و محبوب بنانا چاہتے ہیں تو گہری محبت قائم ہو جاتی ہے جو کبھی ٹوٹنے والی نہیں ہوتی۔ صاحب الغایہ وغیرہ ائمۂ فن نے بھی اس کا دعویٰ کیا ہے۔ اور تجربہ اس کا ساتھ ساتھ شاہد ہے۔

اس طرح "طالع اسد" یا "طالع الشمس" بھی عجیب الاثر عمل ہے۔ اس کے لئے ایک انگشتری تیار کی جاتی ہے۔ اور اس کے نگینہ پر شیر کی تصویر ہوتی ہے جو دم ہلاتا ہوا نظر آتا ہے۔ اور ایک پتھر پر اس طرح پیٹ لگانے کھڑا ہوتا ہے کہ پتھر

کی وجہ سے شیر کے جسم کے دو حصے نظر آتے ہیں۔ آدھا پیچھے آگے اور آدھا پیچھے۔ اور پاؤں میں سے ایک سانپ نکل کر سامنے کی طرف جاتا نظر آتا ہے اور ہمن اٹھا کر شیر کے منہ پر پھنکار مارنے کا ارادہ رکھتا ہے شیر کی پشت پر ایک بچھو بھی ڈنک مارتا ہوا بناتے ہیں۔ اس کے بعد ایسے وقت کی تلاش میں رہتے ہیں کہ آفتاب اپنے خانہ یا بیت الشرف میں ہو یا برج اسد سے تیسرے برج میں پہنچ کر قمر کی طرف بنظرِ اُلفت و محبت دیکھ رہا ہو۔ جب حسن اتفاق سے یہ وقت مل جاتا ہے تو فوراً ایک مثقال یا اس سے بھی کم سونے پر اس قالب سے انگشتری کا نگینہ بنا کر گلاب و زعفران میں اسے ڈبو دیتے ہیں۔ اور حریر زرد میں لپیٹ کر اپنے ساتھ رکھتے ہیں جس شخص کے پاس یہ طلسم ہوتا ہے وہ بادشاہوں پر حاوی ہو جاتا ہے اور جو کام چاہتا ہے ان سے کرا لیتا ہے۔ اسی طرح اگر یہ نقش کوئی بادشاہ اپنے پاس رکھے تو محکوموں پر اس کی عزت و عظمت کا سکہ جما رہتا ہے۔ کتاب الغایہ میں یہ عمل بھی لکھا ہوا ہے اور تجربہ بھی اس کی صداقت پر گواہ ہے ارباب طلسم کا دعویٰ ہے کہ جب آفتاب شرف میں ہو اور آفتاب و ماہتاب دونوں نحس سے بچے ہوئے ہوں اور قمر کا طالع بادشاہی میں طلوع ہو، اور اس سے دسویں برج والا ستارہ صاحب طالع کی طرف بنظرِ محبت دیکھ رہا ہو اور اولادِ سلاطین کی پیدائش کے لئے اچھا وقت ہو، ایسے وقت اگر کوئی شخص کا آفتابی نقش پڑ کر کے اور خوشبو میں بسا کر ورزرد حریر میں لپیٹ کر اپنے ساتھ رکھے تو بادشاہوں کی خدمت و صحبت میں ہمیشہ با عزت رہے۔ غرض اس قسم کے ورصد ہا طلسم ہیں جو مسلمہ بن احمد المجریطی کی کتاب الغایت میں موجود ہیں، اور استیعاب کے ساتھ لکھے ہوئے ہیں۔ پتہ چلا ہے کہ امام فخرالدین رازی نے بھی اس فن میں ایک کتاب "سر مکتوم" نامی لکھی ہے جو مشرق میں لوگوں کے زیر مطالعہ رہتی ہے۔ لیکن وہ ہماری نظر سے نہیں گذری اور جہاں تک ہماری معلومات ہے، امام فخرالدین رازی اس فن کے مرد میدان نہیں۔ ممکن ہے کہ اس میں ہماری معلومات کوتاہ ہوا اور ان کو اس علم میں بھی مہارت رہی ہو

مغرب میں تو بعض جادوگر بعّاجین کے لقب سے مشہور ہوتے ہیں۔ یہ وہی ہوتے ہیں جن کی شناخت سابق سطور میں کرائی گئی کہ یہ اشارہ سے کپڑے، کھال پھاڑ ڈالتے ہیں اور بکری وغیرہ کا پیٹ چاک کر ڈالتے ہیں۔ یہ اپنے اس کرتب سے مالکانِ مویشی کو ڈراتے ہیں اور دھونس سے ان سے دودھ وغیرہ حاصل کرتے ہیں۔ مگر حکام سے چھپے چھپے پھرتے ہیں۔ میں بذات خود ان کی ایک جماعت سے مل چکا ہوں اور ان کے سارے کرتب اور ہتھکنڈے بچشم خود دیکھ چکا ہوں۔ ان لوگوں سے مجھ کو اس کی بھی معلومات ہوئی ہے کہ ان کی خاص خاص ریاضتیں ہیں جن میں یہ کفر تک کے مرتکب ہوتے ہیں جن و کواکب کے ساتھ مدد لیتے ہیں ان کے پاس "خزیریہ" نامی ایک بیاض ہوتی ہے جس کو یہ پڑھتے بڑبڑاتے ہیں۔ غرض ریاضت و مشق سے یہ لوگ عجیب عجیب کرتب دکھانے لگتے ہیں ان کے جادو کا اثر انسان کے علاوہ سامان و اسباب اور حیوانات یا رقیق شئ پر ہوتا ہے اور یوں کہتے ہیں کہ ہمارا عمل تو اس پر چلتا ہے جس پر روپیہ چلتا ہے یعنی وہ چیز جو خریدی یا ملک میں لائی جاتی ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ جادو کے اس قسم کے اعمال فی الواقع رونما ہوتے ہیں، ان سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ اور ہم نے ان کو بچشم خود دیکھا ہے۔ بس یہ ہے سحر و طلسمات کی کل حقیقت جو آپ کے سامنے پیش ہوئی۔

فلاسفہ بھی سحر و طلسمات کا وجود مانتے ہیں اور ہر دو میں فرق کرتے ہیں۔ ان کے وجود کے بارے میں تو یہ کہتے ہیں کہ یہ نفسِ انسانی کا اثر ہے جو بدن پر پڑتا ہے اور اس سلسلہ میں ان کا طریق استدلال یہ ہے کہ نفس انسانی اپنے بدن پر بلا واسطہ اسباب جسمانی اثر انداز ہے۔ کبھی کیفیات ارواح کی شکل و بھیس میں کہ مثلاً اگر ایک شخص خوش و مسرور ہے تو حرارت و گرمی محسوس کرتا ہے اور کبھی تصورات نفسانیہ کے زیر اثر جس میں وہم کو بہت دخل ہوتا ہے۔ مثلاً دیوار کے سرے پر یا

بھی ہوئی رسی پر کوئی اگر چلے تو یہ وہم آتے ہی اور یہ تصور بندھتے ہی کہ وہ گر جائے گا، وہ گر جاتا ہے چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ جو نٹ دیوار اور رسی پر چل چل کر اس کی مشق کر لیتے ہیں اور اپنے وہم پر قابو پا لیتے ہیں تو وہ ہرگز نہیں گرتے۔ معلوم ہوا کہ یہ سب کچھ وہم کی کارستانی تھی اور نفسِ انسانی کی کار فرمائی۔ لہٰذا نفس کے یہ اثرات جب خود اپنے بدن پر مرتب ہوں تو دوسرے ابدان پر بھی وہ اثر انداز ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ جب بدن میں حال اور سمایا ہوا نہیں تو اس کی نسبت تمام ابدان سے ایک ہی جیسی ہوگی۔ اور جو اثر ایک پر ڈال سکتا ہے وہ دوسروں پر بھی ڈال سکے گا۔

اب ہر دو کے درمیان فرق کے بارے میں فلاسفہ کہتے ہیں کہ سحر میں ساحر کسی معین و مددگار کا محتاج نہیں ہوتا اور صاحبِ طلسم روحانیات، کواکب، اسرار الاعداد، خواص الموجودات اور اوضاعِ فلکیہ سے جو عالمِ عنصر پر اثر فگن ہیں، کام لیتا ہے۔ منجمین بھی ساحروں کے ہم خیال و ہم قول ہوتے ہیں فرق کی ترجمانی اس طرح بھی کرتے ہیں کہ روح سے روح کا اتحاد سحر کہلاتا ہے اور روح سے جسم کا اتحاد طلسم۔ گویا طلسم طبائعِ علویہ سماویہ (روحانیات کواکب) کو طبائعِ سفلیہ کے ساتھ جوڑ دینے سے عبارت ہے۔ اسی لیے اس میں علمِ نجوم سے مدد لی جاتی ہے۔ البتہ ساحر کا سحر ان کے نزدیک کسبی نہیں بلکہ فطری ہے۔ وہ قدرۃً یہ اثر لے کر پیدا ہوا ہے۔

پھر معجزہ و سحر میں فلاسفہ یہ فرق کرتے ہیں کہ معجزہ اس قوتِ الٰہیہ کے زیرِ اثر وجود میں آتا ہے جو نفسِ انسانی پر اثر انداز ہوتی ہے۔ گویا صاحبِ معجزہ کو روح اللہ سے مدد و تائید ملتی ہے اور اسی کے بل بوتے پر اس کے کام چلتے ہیں بخلاف ساحر کے کہ وہ خود اپنی قوتِ نفسانیہ سے اور بعض وقت شیاطین سے بھی مدد لیتا ہے۔ پس اس لحاظ سے حقیقت و ذات کے اعتبار سے سحر و معجزہ میں فرق نکل آیا۔ مگر ہم وجہ فرق میں ظاہری علامات سے کام لیتے ہیں۔ وہ یہ کہ معجزہ ایسے مقدس اشخاص سے صادر ہوتا ہے جن کے نفوس خیر و بھلائی سے متصف، جو صاحبِ خیر و نفع اور جن کے مقاصد صرف اصلاح، خیر سگالی پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور دعوائے نبوت کے ثبوت میں وہ معجزہ کو کام میں لاتے ہیں۔ اور سحر اس کے برخلاف ہوا ہے کہ وہ عام انسان سے صادر ہوتا ہے۔ اور اکثر بدی کے کاموں میں کام آتا ہے۔ مثلاً اس کے ذریعہ زوجین کے درمیان تفرقہ ڈالا جاتا ہے، دشمنوں کو ضرر پہنچایا جاتا ہے یا اور اسی قسم کے کاموں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک طرف اصحابِ کرامات (اولیاء) ہیں۔ یہ بھی عالم کو زیر و زبر کر ڈالتے ہیں۔ لیکن یہ دعوے سے کام لیتے ہیں نہ معجزہ ان کو نصیب، لیکن بہرحال مددِ الٰہی ان کے شاملِ حال ہوتی ہے۔ اور یہ اپنی اپنی حالتِ ایمانیہ اور تمسک بکلمۃ اللہ کی مقدار عالم پر اثر فگن ہوتے ہیں۔ یہ اگر شر و برائی پر ہاتھ ڈالنا بھی چاہیں تو یہ اس پر قادر نہیں۔ کیونکہ یہ حکمِ الٰہی کی قید و بند میں جکڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ پیش گاہِ الٰہی سے ان کو جب تک کسی بات کا اشارہ نہ ملے یہ نہ کسی بات کو کر سکتے ہیں نہ چھوڑ سکتے ہیں۔ اور اگر ان میں سے کسی نے بھولے بھٹکے شر کی طرف قدم بڑھا ہی دیا تو سمجھئے کہ وہ جادۂ حق سے ہٹ گیا۔ اور بسا اوقات ایسی لغزشوں سے ولیوں سے مادۂ کرامت چھین بھی لیا جاتا ہے۔

جب آپ کو یہ پتہ چلا کہ معجزہ محض قوتِ الٰہی کے زور پر ظہور میں آتا ہے تو یقین کیجئے کہ سحر کی کیا تاب کہ اس کے مقابلہ میں آئے اور اس کی ٹکر لے۔ دیکھ لیجئے کہ سحرِ فرعونی عصائے موسوی کے سامنے کیسا بے حقیقت ہو کر رہ گیا کہ حضرت موسیٰؑ کی لاٹھی جادوگروں کے تمام ڈھکوسلوں کو ہڑپ کر گئی۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جب جادو کیا گیا اور اس کے دفعیہ کے لئے "معوذتین" اتریں تو آپ جیسے جیسے مِنْ شَرِّ النَّفّٰثٰتِ فِی الْعُقَدِ کے الفاظ دہراتے، گرہیں ایک ایک کر کے کھلتی جاتیں۔ پتہ چلا کہ اسمِ الٰہی و ذکرِ باری کے سامنے سحر کی تاب نہیں کہ ٹھہر سکے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ کسریٰ کے جھنڈے درفش کاویانی

پر قُتُو کا نقش اور منارِ فلکی کی ساعتِ سعید میں جو اس نقش کے موافق و مناسب تھا، سونے کے ہندسوں میں لکھا گیا تھا پھر یہی جھنڈا و نشان قادسیہ کی فیصلہ کُن جنگ میں (جس میں رستم بھی مارا گیا اور ایرانی فوج میں بُری طرح بھگدڑ مچی) کہیں زمین پر پڑا ملا۔ حالانکہ اسی نشان کے بارے میں اہلِ طلسمات یقین رکھتے ہیں کہ جس فوج میں یہ نشان ہو وہ فوج کبھی ہار ہی نہیں سکتی تو اس کرشمہ کا راز صرف یہی ہے کہ اس نشان اور اس کے نقش کا اثر کچھ بھی ہو، وہ اس مددِ الٰہی کے مقابلہ میں نہیں آسکتا تھا جو اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایمان میں چمکتی تھی۔ اسی لئے جان نثار و جانباز صحابہ کرام کے سامنے اگر سحر و جادو و طلسم و منتر کی ایک ایک کڑی و گرہ کھلتی چلی گئی اور حق ہی کا بول بالا ہوا۔

سحر و طلسم میں شرعی نقطۂ نظر سے کوئی فرق نہیں۔ شریعت میں ہر دو حرام و ناجائز قرار دیئے گئے ہیں۔ کیونکہ شارع علیہ السلام نے وہی چیزیں مباح و جائز بتلائی ہیں جن کو دینی حیثیت حاصل ہے اور جن سے ہماری آخرت سدھرتی اور بنتی ہے۔ یا ہماری معاشی ضروریات ان سے حل ہوتی ہیں جن سے ہماری دنیا عبارت ہے۔ اور جو چیزیں نہ ہماری آخرت کو سدھاریں نہ دنیا کو، بلکہ اور ان میں ضرر و نقصان ہو یا اس کا اندیشہ ہو، مثلاً سحر و طلسم یا نجوم جس سے انسان کی نظر عقیدت اللہ تعالیٰ سے ہٹ کر فلکی تاثیرات کی طرف جاتی ہے اور عقیدۂ ایمانی میں رخنہ پیدا ہوتا ہے تو ایسی سب چیزیں حرام و ممنوع ہیں۔ اور فرض کر لیجئے ایسی کوئی چیز ہے جو نہ ضرر رساں ہے نہ فائدہ مند تو اس سے رُوگردانی بھی حسنِ اسلام کی نشانی ہے۔ لہٰذا ان شرعی قباحتوں کے سبب سحر و طلسم، شعبدہ و نجوم حرمت میں سب ایک ہی زمرہ میں شمار کر لئے گئے۔

متکلمین کے نزدیک سحر و معجزہ میں یہ فرق ہے کہ معجزہ کے ساتھ تحدّی ہوتی ہے اور وہ دعوائے نبوت پر دلالت کرتا ہے بخلاف سحر کے کہ اس میں تحدّی نہیں ہوتی۔ دعوائے کاذب پر معجزہ کا صدور غیر ممکن ہے۔ کیونکہ معجزہ تصدیق کے لئے ہے۔ اور صداقت پر اس کی دلالت عقلی ہے۔ لہٰذا اگر معجزہ کذب کے ساتھ استعمال ہو تو لازم آتا ہے کہ صادق کاذب ہو جائے اور یہ محال ہے۔ حکماء کے نزدیک سحر و معجزہ میں وہی فرق ہے جو ابھی بیان ہوا وہ خیر و شر کی طرح آپس میں ایک دوسرے کے نقیض و مبائن ہیں کہ ساحر سے جس طرح بھلائی کا صدور نہیں ہوتا، صاحبِ معجزہ سے بُرائی کا صدور غیر ممکن ہوتا ہے۔ گویا یہ دونوں فطرۃً ایک دوسرے سے جُدا ہیں۔

نظر بھی تاثیراتِ نفسانیہ کی ایک قسم ہے۔ اس میں دیکھنے والا جب کسی ذات و صفت پر نہایت پسندیدگی و چاہت کی نظر ڈالتا ہے تو وہ اس کو سلب کر لینا چاہتا ہے اور اس کو خوبی سے محروم کرنے کی خواہش رکھتا ہے تو اس ارادہ قلبی و خواہش نفسانی کا اثر فساد و نقصان کی شکل میں دیکھی ہوئی چیز پر فطرۃً مرتب ہوتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اس کو نظر لگ گئی۔ نظر اور طلسم وغیرہ میں یہ فرق ہے کہ نظر میں قصد و ارادہ کو دخل نہیں ہوتا اور طلسم وغیرہ میں ارادہ کو دخل ہوتا ہے۔ اسی لئے فقہی مسئلہ ہے کہ سحر و کرامت سے قتل کرنے والے کو قتل کیا جائے گا اور نظر بد سے قتل کرنے والے کو نہیں۔ یہ یوں ہی کہ نظر میں قصد و عمد نہیں جس سے انسان ذمہ دار ٹھہرتا ہے اور قابلِ گرفت قرار پاتا ہے۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا فِي الْغُيُوْبِ وَمُطَّلِعٌ عَلٰى مَا فِي السَّرَائِرِ۔

تیئسویں فصل

(اسرار الحروف)

آج کل یہ سیمیا کے نام سے مشہور ہے۔ آج تصرف متصوفین نے اس لفظ کو طلسمات سے منتقل کر کے اپنے تصرفی علم کے لئے وضع کر لیا ہے۔ اور گویا عام کو خاص کے معنی میں لے لیا ہے۔ یہ علم دراصل اس وقت کی پیداوار ہے کہ اسلاف کا دور گذر کر غالی صوفیوں کا زمانہ آیا۔ ان کو شوق پیدا ہوا کہ حواس سے پردہ اٹھا کر خوارق کا مظاہرہ کریں اور عالم عنصری میں تصرف دکھائیں انہوں نے اس علم کو کتابی شکل دی اور اصطلاحات علمیہ کو یک جا ضبط کیا۔ اور اس خیال کے حامی ہوئے کہ ارواح فلکیہ طبائع کو کبیہ مظاہر اسمائے الٰہی ہیں۔ اور اسرار حروف اسمائے الٰہی میں سمائے ہوئے ہیں۔ اور ابتدائے خلافت دنیا سے یہ عالم کون و مکان جن رنگا رنگ تبدیلیوں سے گذر رہا ہے وہ سب اسرار حروف کی نیرنگیاں و کرشمہ سازیاں ہیں۔ جو نئے نئے رنگ و روپ میں عالم ظہور میں جلوہ گر ہیں۔ بس اسی سے صوفیہ نے اسرار حروف کی حقیقت کو سمجھا۔ جو دراصل علم سیمیا کی فرع ہے۔ لیکن موضوع اس کا نامعلوم ہے اور مسائل اس کے بے حد و نہایت۔ بونی و ابن العربی وغیرہ کی اس فن میں بہت سی تالیفات ہیں۔ ان کے نزدیک ماحصل اس علم کا صرف اس قدر ہے کہ نفوس ربانیہ کا عالم طبیعت میں ایسے اسمائے حسنیٰ اور کلمات الٰہیہ کے ذریعہ اثر انداز ہونا جو عالم کون میں اثر افگن حروف سے مرکب ہوں۔ پھر صوفیا مختلف الرائے ہیں کہ تصرف امزجۂ حروف کے ذریعہ ہوتا ہے یا کسی اور سبب سے۔ ایک فرقہ امزجۂ حروف کی تاثیر و تصرف کا قائل ہے۔ اور عناصر کی طرح مزاج حروف کی بھی چار قسمیں کرتا ہے اور طبائع چارگانہ میں سے ہر ایک طبیعت کو خاص خاص حروف کے ساتھ مختص کرتا ہے۔ اور پھر ان حروف کی مخصوص طبیعت فعلی یا انفعالی تصرف کرتی ہے۔ اس طرح گویا حروف "ابجد" ایک قانون صناعی (تکسیر) کے تحت چار قسم کے ہو گئے۔ آتشی، بادی، آبی اور خاکی۔ الف آتشی ہے، "ب" بادی "ج" آبی "د" خاکی۔ پھر حروف ہوز حطی وغیرہ میں بھی یہی ترتیب جاری ہوتی ہے جس سے ذیل کے سات حروف آتشی قرار پاتے ہیں اور سات بادی اور سات آبی اور سات خاکی۔

حروف آتشی ۔ ا۔ ھ ۔ ط ۔ م ۔ ف ۔ ش ۔ ذ۔

" بادی ۔ ب ۔ و ۔ ی ۔ ن ۔ ص ۔ ت ۔ ظ۔

" آبی ۔ ج ۔ ز ۔ ک ۔ س ۔ ق ۔ ث ۔ غ۔

" خاکی ۔ د ۔ ح ۔ ل ۔ ع ۔ ر ۔ خ ۔ ض۔

ان میں آتشی امراض باردہ کے دفعیہ کے لئے کام آتے ہیں۔ یا قوت حرارت کو دو چند کرنے کے لئے حساً یا حکماً مثلاً مریخ کی آتشی قوت جنگ و جدال مار دھاڑ میں المضاعف کرنا۔ اور حروف آبی امراض حارہ تپ وغیرہ کو دافع اور قوائے باردہ کو حساً یا حکماً دو چند کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ قمر وغیرہ کی قوت بڑھانی مقصود ہو۔ صوفیا کے ایک فرقہ کا خیال ہے کہ حروف جو کچھ اثر کرتے ہیں وہ نسبت عددی کے زیر اثر گویا نسبت عددی دراصل موثر و متصرف ہے۔ کیونکہ حروف ابجد طبعاً و وضعاً اعداد متعلقہ پر دلالت کرتے ہیں۔ انہیں اعداد کی مناسبت سے ان میں بھی باہم نسبت و تالیف پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً ب ۔ ک ۔ ر کہ ان میں ہر ایک دو پر دلالت کرتا ہے۔ پہلا اکائی کے مرتبہ میں دوسرا دہائی کے مرتبہ میں۔ تیسرا سینکڑے کے درجہ میں۔ اسی طرح ب ۔ د ۔ م ۔ ت میں یہی نسبت ہے کیونکہ دال چار پر دلالت کرتا ہے۔ اور چار دو میں ضعف (دوگنے) کی نسبت ہے۔ انہوں نے اسما میں

(۱۳) وحصل علومًا للطبائع مهندسًا ... وعلمًا لموسيقى والاسباع مثلا

(۱۴) وسولموسيقى وعلم حروفهم ... وعلم بآلات لحقق وحصلا

(۱۵) وسوبودا اثر ونسب حروفها ... وعالمها الطلق والاقليم جدولا

(۱۶) اميولت فهو نهاية دولة ... زناتية ايت وحكم لها خلا

(۱۷) وقطرلاند لسن فابن لهودهم ... وجاء بنو نصر وظفرهم تلا

(۱۸) ملوك وفرسان واهل لحكمة ... فان شئت نعدهم وقطرهم حلا

(۱۹) ومهدى توحيد بتونس حكمهم ... ملوك وبالشرق وبالاوفاق نزلا

(۲۰) واقسم على الفطروكن منتقدا ... فان شئت للروم فبالحرشكلا

(۲۱) ففنش وبرشنون الراء حرفهم ... وافرسهم دال وبالطاء كملا

(۲۰) ملوله كنا دة ودلولفقا فهم ... واعراب قومنا بترقيق اعملا

(۲۳) فهند حباشي وسند فهوس ... وفرس ططارى وما بعدهم طلا

(۲۴) فقيصرهم حاء ويزدجرد هم ... لكاف وقبطيهم بلا خيم طولا

(۲۵) وعباس كلهم شريف معظم ... ولكن تركى بذا الفعل عطلا

(۲۶) فان شئت تدقيق الملوك وكلهم ... فختم بيوتا ثم نسب وجدولا

(۲۷) على حكم قانون الحروف وعلمها ... وعلم طب ثمها وكلبه مثلا

(۲۸) فمن علم العلوم تعلم علمها ... ويعلم اسرار الوجود واكملا

(۲۹) فيرسخ علمه ويعرف ربه ... وعلم ملاحم بجا ميم فصلا

(۳۰) وحيث اتى اسمه والعروض شفا ... محكما لحكيم فيه قطعا ليقتلا

(۳۱) وتاتيك آخر ف فسولضربها ... واحرف سيبويه تاتيك فيصلا

(۳۲) فمكن بتكبير وقابل وعوض ... بنزنيهك الغالى للاجزاء مخللا

(۳۳) وفى الحقد والمجزويعرف غالبا ... ون دلسم وصفيه فى العقل فعلا

(۳۴) واختر لطام وسويه رتبة ... واعكس بجذريه وبالدور ملا

(۳۵) ويدركها المرء فيبلغ قصده ... وتعطى حروفها وفى نظمها انجلا

(۳۶) اذا كان سعد والكواكب سعدا ... فحسبك فى الملك ونيل سم العلا

(۳۷) وايقاع والهم بمرموز ثمة ... فنسب وناديا تجد فيه منهلا

(۳۸) واوتارزير بهم فلما بينهم ... ومثنا هم المثلث بجميه قد جلا

(۳۹) وادخل بافلاك وعدل بها الى ... وارسمها بجاد وباقيه جهلا

(۴۰) وجونه شبد ونا التجوتجرى ومثلها ... اتى فى عروض الشعر عن جملة حلا

(۴۱) فاصل لدينا واصل لفقهنا ... وعلم لغونا فاحفظ وحصلا

(۴۲) فادخل لضسطاط علی الوفق جذرہا | وسبح باسمہ وکبرو هللا

(۴۳) فتخرج ابیاتاو فی کل مطلب | بنظم طبعی وسر من العلا

(۴۴) و تفنی عصرهاکن احکم مدهم | فعلم الفواتیح ترى فیہ منهلا

(۴۵) فتخرج ابیاتا وعشرون ضعفت | من الالیف طبعا فیا صاحب لا

(۴۶) تریك صنائعا من الضرب کملت | فهم للك المنی و هو لك العلا

(۴۷) وسجع بزیرهم واثلثی بنقرها | اقمها و اثرالزیر و حصلا

(۴۸) اقمها باوفق و احمل لعدها | من اسرار احوفهم فعن بہ سلا

نوٹ :۔ قصیدہ بالا اور ایسے ہی اس کے متعلقہ ذیلی حصص بلا ترجمہ چھوڑے گئے اور بالفاظہا نقل کئے گئے۔ کیونکہ یہ خاص فنی اصطلاحات، مفروضہ اشارات، علمی رموز اور دشوار الفہم مضمون پر مشتمل ہیں۔ تا وقتیکہ اس فن کی گہری معلومات حاصل کرکے اس میں مہارت تامہ پیدا نہ کی جائے اس کو کما حقہ حل کرنا دشوار ہے اور بغیر حل مطلب ترجمہ میں لغزش کا سخت خطرہ ہے نقل محض اس نقطۂ خیال سے کی گئی کہ اگر یہ کسی صاحب نظر و صاحب بصیرت کی نظر پڑ جائیں تو وہ اپنی معلومات و معرفت کی روشنی میں ان کو حل کرکے ان سے استفادہ کریں۔

سہک اک ۔ وکج و اہ عمہ۔ لہ۔ ولا۔ سعک ط ال م ن ح ع ف ول ۔منافرۃ الکلام علی استخراج نسبۃ الاوزان وکیفیاتها ومقادیر المقابل منها وقوۃ الدرجۃ المتمیزۃ بالنسبۃ الی موضع المعلق من امتزاج طبائع وعلم طب او صناعۃ الکیمیا۔

ایا طالبا للطب مع علم جابر | وعالم مقدار المقادیر الولا

اذا شئت علم الطب لابد فسنة | لاحکام میزان تصادف منهلا

فیشفی علیلکم و الاکسیر محکم | و امزاج و ضعکم بتصحیح افہلا

(الطب الروحانی)

وشئت ایلا و شرہ ۹۶۵ یدودهنکلا | لبهرام برجس وسبعۃ اکملا

لتحلیل او جامع البوادہ محوا | کذلك والترکیب حیث تنقلا

کدمنع مہر۔ ۳۵۵ وہج ۲ مم لہا ی و لج ۱۱۱ و مج وی سکرہ کلال ح مہہت مہ مہ مہ ع ع مى مرم۲۴۴۲۲۲
ال ک ماسا

(مطارح الشعاعات فی موالید الملوك و بینهم)

وعلم مطارح الشعاعات مشکل | وضلع قسیها بہ نطقۃ جلا

وتکمن فی حجم مقام امامنا | ویبدوا ذا عرض لکواکب عدلا

بدال مراکز بین طول وعرضها | فمن ادرك المعنى ملائم فوضلا

مواقیع تربیع و سہ مسقط | لنصد هم تثلیث بیت الذی تلا

یزاد بتربیع و هذا قیاسہ | یقینا و حذرہ و بالعین اعملا

ومن نسبة الربعين ركب شعاعه بصاد وضعفه وتربيعه الجلا

اختص مهم مهو عــ . وى هذ العمل هنا للملوك والقانون مطرد عمله ولم ير أعجب منه

مقامات الملوك . معه م الاول د المقام الثانى م مهمه مهم هز . المقام الثالث ع ع والمقام الرابع للح

المقام الخامس لاى . المقام السادس ع بير المقام السابع عره

خط الاتصال والانفصال ع ١ ٥ = ط ــ ٠ مح

خط الاتصال ١٨ د ١ ــ مح

خط الانفصال مجو د ا حم ع و ٤

الوتر الجميع وتابع الجزء التام ــ ــ ــ ــ ــ و وم ١١٠ دد ٤ مجم

الاتصال والانفصال ع ح

الواجب التام فى الاتصالات ــ ع ٤ ه ــ ه

اقامة الاشوار ع ع ــ

الجزء المجيب فى العمل صو ا ر ــ ع ــ

اقامة السوال عن الملوك ــ ع ــ ح ١ ٥ لا خ لمو ١١ ٤

مقام الاولاد ود ء عو مقام بها م جم لا

(الانفصال الروحانى والانقياد الربانى)

ايا طالب السر ... به — لدى اسمائه الحسنى تمادفه منهلا

تطيعك اخيار الانام بقلبهم — كذلك ريبهم وفى الشمس اعملا

ترى عامة الناس اليك تقيدوا — وما قلته حقا وفى الغير اهملا

طريقك هذ السبل والسبل الذى — اقوله غيركم ونصركموا احبلا

إذا شئت تحيا فى الوجود مع التقى — ودينا متينا او تكن متوصلا

كذا النون والجنيد مع سر صنعة — وكى سر بسطام را ... الميسر بلا

وفى العالم العلوى تكون محققا — كذا قالت الهند وصوفية الملا

طريق رسول الله بالحق سالم — وما حكم منهم مثل جبريل انزلا

فبطشك تهليل وقوسك مطلع — ويوم الخميس لبدر والاحد اجلا

وفى جمعة ايضا بالاسماء مثله — وفى اثنين للحسنى تكون مكملا

وفى طاطه سر وفى هاته اذا — اراك بها مع نسبة الكل اعطلا

وساعة سعد شرطهم فى نقوشها — و عود ومصطكى بخور تحملا

ونتلو عليها اخر الحشر دعوة — بالاخلاص والسبع المثانى مهللا

(اتصال انوار الكواكب) بلعلى ة ثر ى لا ظ غ ش لد سع ق مم لا ف و ى .

وفي يدك اليمنى حديد وخاتم | وكل برأسك وفي دعوة فلا
وآية حشر فاجعل القلب وجهها | واتلوا اذا نام الانام وى تلا
هي السر في الاكوان لا شيء غيرها | هي الآية العظمى فحقق وحصلا
تكون بها قطبا اذا جدت خدمة | وتدرك اسرار من العالم العلا
سر بها ناجي ومعروف قبله | وباح بها الحلاج جهرا فاعقلا
وكان بها الشبلي يدأب دائما | الى ان رقى فوق المريدين واعتلا
فصف من الادناس قلبك جاهدا | ولازم الاذكار وصم وتنفلا
فما نال سر القوم الا محقق | عليم باسرار العلوم محصلا

ء مع مع و سـمـم ﻫ ﻫ ﻜﻠﻢ ﻤﻬﺎ اا الم——مهاع ؛ د ح اا ح د ف ک صـ ح د ى م

[مقامات المحبة وميل النفس والمجاهدة والطاعة والعبادة
وحب وتعشق وفناء الفناء وتوجه ومراقبة وخلة دائمة]

(الانفعال الطبعي)

لبرجيس في المحبة الوفق صرفوا | بعز ويرا ونحاس الخلط اكملا
وقيل بغضه هيجا س أيته | فجعلك ظل العاخطوطه ما علا
توخ به زيادة النور للقمر | وجعلك للقبول شمسه اعلا
ويومه والبخور عود لهندهم | ووقت لساعة ودعوة الا
ودعوته بغاية فهي اعلمت | وعن طيبها ان دعوة ولها جلا
وقيل بدعوة حروف لوضعهم | بحر هواء او مطالب اهلا
فتنقش احرفا بدال ولامها | وذلك وفق للمريد حصلا
اذا المريد يكن يهوى هواك دلالها | فدال ليبدو وا وزينب معطلا
فحسن لبابه وبابهم اذا | هواك وباقيهم قليلا جملا
ونقش مشاكل بشرط لوضعهم | وما زدت انسبه لفعلك عدلا
ومفتاح مريبه ففعلهما سواء | قبوري وبسطامي بسورتها تلا
وجعلك بالقصد وكن متفقدا | ادلة وحشى لقبضه مسبلا
فاعكس بيوتها بالف ونيف | فباطنها سر وفي سرها الجلا

(فصل في المقامات للنهاية)

لك الغيب صورة من العالم العلا | وتوجدها اذا ما لبسها الحلا
ويوسف في الحسن وهذا شبيهه | بنار وترتيل حقيقة انزلا
وفي يده طول وفي الغيب ناطق | فيحكي الى عود وجماوب بلبلا

وقد جن بهلول بعشق جمالها | وعند تجليها لبسطام اخذلا
ومات اجليه واشرب حبها | جنيد وبصری والجسم اهملا
فتطنب فی التهليل فانه ومن | باسمائه الحسنی بلا نسبة خلا
ومن صاحب الحسنی له الفوز بالمنی | ويسهم بالزلفی لدی جيرة العلا
وتخبر بالغيب اذا جدت حدمة | تريك تجلیات ابستن كان موئلا
فهذا هو الفوز وحسن نت له | ومنها باذن لتفسيرها تلا

(الوصية والتختم والايمان والاسلام والتحريم والابهلية)

فهذا اقصی ن وتسعون شدة | وما زاد حشيه وحشا وجد ولا
عجيب لابيات وتسعون عدها | نونه ابيانا وما حصرها انجلا
فمن فهم السر فيفهم نفسه | وبفهم تفسير امتشابه اشكلا
حرامه وشرتی لا طها رسرت | لناس وان خصوا وكان لتاهلا
فان شئت اهليه فخاطبهم | وتفهم سرحله ودين تطولا
لعلك ان تنجو وسامع سرهم | من العطم والافشاء فراس بالعلا
فيجعل لعباس لسره كاتم | فنال سعادات وتابعه علا
وقام رسول الله فی الناس خاطبا | فمن براس عرشا فذلك اكملا
وقد ركب الارواح اجساد ظهرها | فانت تفضلهم بيدق تطولا
الی العالم العلوی يفنی مناؤما | ويلبس اثواب الوجود علی الولا
فقد تم نظما وصل الهتا | علی خاتم الرسل صلاة بها العلا
وصل الله العرش ذو المجد والعلا | علی سيد ساد الانام وكملا
محمد الهادی الشفيع امامنا | واصحابه اهل المكارم والعلا

مرتبة ماسه عن الحله سرح اسم صهوصه ٨ سرا سه ی وط ع هرصهم تصحيح النيرين
وتعديل الكواكب عند كل تاريخ مطلوب رسر كل و و ه ا 6 لو طرح الاوتار الكلية
٢٠ ل ع ع ع ع ا ا ٥ ح الاول تم ٨ ع سر ع ه ع ح عوه عو عو ٨ عو ح
ح ا د عو عو عو عو مم

زائچۂ عالم سے جوابات نکالنے کی ترکیب جو زائچہ جاننے والوں سے معلوم ہوئی ہے

زائچہ دائرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور ایک دائرہ میں چونکہ ۳۶۰ درجے ہوتے ہیں اس لئے اس زائچے سے ایک ایک سوال کے ۳۶۰ مختلف جوابات نکلتے ہیں۔ یعنی اگر ایک ہی سوال بار بار ہر درجہ کے طالع سے منسوب ہو تو حروف اوتار یعنی ذیل کے شعروں کے حروف کے ساتھ عمل کرنے سے ہر ایک دفعہ نیا جواب بصورت شعر نکلے گا۔

سوال عظیم الخلق حزت فصن اذن　　غرائب شك ضبطه الجد مثلا

تنبیہ:- اوتار جدول کے حروف کی تحریر کے تین اصول ہیں۔ اول حروف عربیہ جو عربی رسم الخط میں لکھے جاتے ہیں دوسرے بطریق غبار (جیسے نجوم و ہیئت میں استعمال ہوتے ہیں یعنی ۱، ۲ وغیرہ) یہ حروف دستے بدلتے رہتے ہیں۔ ان میں سے بعض اپنی ہیئت پر رہتے ہیں جب تک دو چار دفعہ سے زیادہ نہ ہو جائے اور اگر دو چار دفعہ سے بڑھ گیا تو یہ حرف اکائی سے دہائی میں اور دہائی سے سینکڑے میں عمل کے موافق بدل جاتے ہیں جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ تیسرے قسم حروف کے زمام (اعداد) ہیں جو بمنزلہ احاد الاف اور عشرات الاف کے ہیں یعنی ہزاروں سے اکائیاں اور دہائیاں مراد ہوتی ہیں۔ پس بیت جدول (شعر مذکورہ بالا) میں سے تین حرف اس رسم الخط میں لکھے جاتے ہیں اور دو باقی دو رسم الخط میں۔ جدول میں کچھ خانے خالی ہوتے ہیں۔ جب دو چار دفعہ سے زیادہ ہوتا ہے تو جدول کے طول کے تمام خانے حساب میں لے لئے جاتے ہیں۔ اور جب دو چار دفعہ سے آگے نہیں بڑھتا تو جو خانے پر ہیں وہی حساب میں آتے ہیں۔ سوال کے ساتھ جو عمل کیا جاتا ہے اس کے سات عمل ہیں۔ یعنی صرف اوتار کا گننا اور بارہ پر تقسیم کر کے ہر ایک کو محفوظ و یاد رکھنا۔ اور دور کامل میں ط اور ناقص میں ہمیشہ چھ ہوا کرتے ہیں۔ اور طالع کے درجوں اور سلطان البرج اور دور اکبر جو ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اور طالع اور دور اصلی کی نسبت سے اور طالع و دور سلطان البرج سے ضرب دے کر جو حاصل ہو اس کو یاد رکھنا اور طالع و سلطان البرج کی باہمی نسبت سے جو کچھ نکلے اس کو سمجھنا۔ اور عمل تین دوروں سے جو چار میں ضرب دیئے جائیں پورا ہوتا ہے اس لئے کل بارہ دور ہوتے ہیں۔ اور ان تینوں دوروں میں ہر چار سے ضرب کھاتے ہیں۔ ہر ایک دور جدید ہوتا ہے جیسا کہ عمل سے ظاہر ہوگا اور بارہ دوروں میں سے ہر ایک دور کا ایک نتیجہ ہوتا ہے جو اس کا تابع سمجھا جاتا ہے۔ لیکن نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے یا چند تک مختلف نتائج نکلتے ہیں۔ اب ہم عمل کی صورت دکھانے اور سمجھانے کے لئے ایک سوال فرض کرتے ہیں: "الزایرجه علم قدیم ام محدث" (یعنی زائچہ ایک پرانا علم ہے یا نیا) اور اس سوال کو حروف اوتار و حروف سوال کے درمیان برج قوس کے اول درجہ کے طالع سے مخصوص کرتے ہیں۔ اس لئے اب ہمیں وتر رأس القوس اور وتر رأس الجوزا اور برج دلو کے وتر کے تمام حروف تمام کرنے کر ان میں حروف سوال جمع کرنا چاہیئے۔ حروف اوتار کا شمار کم از کم اٹھاسی[۸۸] اور زیادہ سے زیادہ چھیانوے[۹۶] ہوتا ہے۔ یہی تمام اعداد صحیح ہے۔ جب ہم نے اس سوال کے حرفوں کو اور اوتار کے حرفوں کو گنا تو معلوم ہوا کہ وہ ترانوے[۹۳] ہیں۔ اگر بالفرض کسی سوال کے حروف کا شمار چھیانوے سے زیادہ ہو جائے تو اسے بارہ پر تقسیم کر کے خارج قسمت اور باقی کو یاد رکھتے ہیں چونکہ ہمارے سوال کے تمام حروف اوتار کے حروف سے مل کر ترانوے تھے۔ جب ان کو بارہ پر تقسیم کیا تو سات خارج قسمت یعنی دور نکلے اور نو[۹] باقی بچے۔ ان کو بصورت حروف لکھ لینا چاہیئے۔ کیونکہ طالع بارہ درجہ تک نہیں پہنچا ہے۔ اور اگر

پہنچ جائے تو پھر نہ عدد لکھے جائیں گے نہ دور یعنی (خارج قسمت) اگر طالع چوبیس درجہ سے آگے نکل جائے تو پھر بدستور اعداد لکھنے چاہئیں۔ اب طالع کو جو ایک ہے اور سلطانِ طالع کو جو چار ہے اور دور اکبر کو جو ایک ہے علیحدہ علیحدہ لکھو، اور طالع اور دور کے درمیان جو کچھ ہے اسے جمع کرو۔ وہ یہاں دو ہیں۔ اور جو کچھ دونوں میں سے باقی بچے، سلطان البروج میں ضرب دو۔ آٹھ حاصل ضرب ہوگا۔ اور سلطان و طالع کو جمع کرو، پانچ حاصل ہوں گے۔ یہی سات اصول ہیں۔ پس اب جو کچھ طالع اور دورِ اکبر کو سلطان القوس میں ضرب دینے سے حاصل ہوا ہے اور بارہ تک نہیں پہنچا ہے۔ اسے لے کر جدول کے نیچے آٹھ کے ضلع میں داخل ہو اور برابر بڑھتے چلے جاؤ۔ اگر وہ بارہ سے زیادہ ہو جائے تو بارہ پر تقسیم کر دو اور باقی سے آٹھ کے ضلع سے خانہ گنو اور آخری عدد معلوم کرو۔ اور جو پانچ کہ سلطان و طالع سے نکلے تھے ان کا طالع جدول کے سطح بسوطِ اعلیٰ کے ضلع میں ہوگا وہاں سے پے درپے پانچ دور گن کر محفوظ رکھے جائیں گے۔ یہاں تک کہ عدد ان چار حرفوں میں سے کسی حرف پر جا ٹھہرے۔ اب ج س۔ جب ہم اپنے سوال پر عمل کرتے ہیں تو تین دور کے بعد حرف ا پر ٹھہرتا ہے۔ پس اب ہم نے ۳ کو ۳ سے ضرب دی ۹ حاصل ہوئے۔ یہ دورِ اول کا عدد ہے۔ اسے ایک طرف لکھ لینا چاہئے۔ اب قائم و بسوط ضلعوں کے مابین کے اعداد کو جمع کرو حاصل جمع ۸۰ کے خانہ میں جدول کے اعداد سے پُر شدہ خانوں کے مقابل میں ملے گا۔

اگر حاصل جمع جدول کے خالی خانوں کے مقابل میں ایک ہی خانہ پر ختم ہو جائے تو اس کا اعتبار نہ کرو اور دور جاری رکھو اور جو عدد کہ دورِ اول میں ہے یعنی ۹، صدر اول سے بھی نواں خانہ گنو جو بائیں طرف کو جاتا ہے۔ پس یہ "ل" پر واقع ہوگا۔ اور اس سے حرف مرکب کبھی نہیں نکلتا اس لئے یہاں حرف "م" ہے۔ بصورت حرف زمام جو ۲۰۰ کا قائم مقام ہے اسے خانہ جدول سے لو اور نشان لگا دو۔ اور دورِ سلطان کے اعداد شمار کرو وہ تیرہ ہیں۔ ان کو حروفِ اوتار میں داخل کرو اور جہاں جا کر عدد ختم ہو جائیں اس خانہ پر نشان لگا دو۔

اس قانون سے معلوم ہوتا ہے کہ حروف نظمِ طبعی میں کیونکر اور کتنے چکر لگاتے ہیں۔ یعنی دورِ اول کے حروف کو جمع کرو، وہ نو ہیں اور سلطان البرج کے مہ کُل ۱۳ ہوئے۔ ان کو دوچند کیا ۲۶ ہوئے۔ ان میں سے درجہ طالع یعنی ایک کو ساقط کیا ۲۵ رہ گئے انہیں پر حروفِ اول کی نظم ہوگی۔ پھر ۲۳ دو مرتبہ پھر ۲۲ دو مرتبہ یہاں تک کہ ایک کے لئے بیتِ منظوم کا آخری حرف ہوگا اور یہ ایک چوبیس میں سے باقی نہیں نکالا جائے گا۔ اس کے بعد دوسرا دور شروع کرو۔ اور دورِ اول کے حروف ۸ میں اضافہ کرو۔ جو طالع و دور کو سلطان سے ضرب دے کر نکلے تھے۔ حاصل جمع ۱۷ باقی ۵ ہوگا۔ اب پھر ۸ کے ضلع سے ۵ کو لے کر چلو۔ اور جہاں یہ ختم ہو جائے اس خانہ پر نشان لگاؤ۔ پھر صدر جدول سے ۱۷ کو لے کر چلو اور پھر ۵ سے یہی عمل کرو اور خانے خالی اور ۲۰۰ کے دور کو نہ گنو۔ اس طرح پر عمل کرنے سے "ث" کا حرف ہاتھ آئے گا جو قائم مقام ۵۰۰ کے ہے اور درحقیقت وہ ن ہے۔ کیونکہ ہمارا دور دہائیوں کے مرتبہ میں ہے اس لئے یہ پانچ سو پچاس کے برابر ہوں گے کیونکہ دور سترہ کا ہے۔ اگر سترہ کا نہ ہوتا تو یہی ۵۰۰ ہو جاتے۔ اس لئے ن لکھو اور ۵ کے ساتھ بھی یہی عمل کرو، مقابلہ میں ایک ملے گا۔ اس لئے ۵ کے عدد کو واپس لاؤ جو پانچ پر پہنچے گا اس پر سطح کا ایک بڑھاؤ۔ ۶ ہوئے۔ ۶ کی جگہ "و" لکھو۔ اور اس خانہ سے لے کر ۴ تک نشان لگاؤ۔ ان چار پر بھی وہی ۸ بڑھاؤ جو طالع و دور کو سلطان سے ضرب دے کر حاصل ہوئے تھے۔ اس طرح پر بارہ حاصل ہوں گے۔ ان میں دورِ ثانی کے باقی ۵ کو جمع کرو۔ حاصل جمع ۱۷ ہوا۔ یہی دورِ ثانی کا نتیجہ ہے۔ اب ہمیں پھر اسے لے کر اسی طرح حروف اوتار میں داخل ہونا چاہئے۔ ایک پر جا کر یہ عمل ختم ہوگا۔ ایک کی جگہ "الف" لکھو۔ اور بیت میں سے "ا" پر نشان لگا دو۔ اور حروف اوتار میں سے ۳ حروف

ساقط کردو جو دوسرے دور سے نکلے تھے۔ اب تیسرے دور کا آغاز کرو اور ۸ میں ۵ ملاؤ ۱۳ ہوئے ۱۲ پر تقسیم کرنے سے ایک باقی رہا۔ اب پھر ۸ کے ضلع میں دور ایک سے شروع کرو۔ اور بیت میں ۱۳ بڑھاؤ۔ اور جہاں یہ عدد جاکر جدول میں ختم ہو جائیں، وہی لے لو۔ وہ "ق" ہے۔ اس پر نشان لگا دو۔ اور ۱۳ کو حرف اوتار میں لے کر چلو۔ اور جو کچھ اس طرح نکلے اسے علیحدہ لکھ لو "س" ہاتھ آئے گا۔ بیت میں بھی س پر نشان لگا دو۔ پھر باقی کو لے کر س کے آگے بڑھو۔ باقی چونکہ ایک ہے اس لئے ب پر عدد ختم ہو جائے گا۔ ب کو لکھ لو۔ اور بیت میں بھی ب پر نشان لگا دو۔ یہ دور معطوف کہلاتا ہے۔ اور میزان صحیح ہے۔ اس لئے کہ اگر ۱۳ کو دو چند کر کے اس میں ایک باقی کا جمع کر دیا جائے تو ۲۷ ہوں گے جو بیت کے حروف اوتار میں سے ب پر ختم ہوتے ہیں اور میزان اس کی یہ ہے کہ سات کو دوچند کر کے اس میں ایک جو ۱۳ کی باقی ہے، اضافہ کرو۔ ۱۵ ہوئے۔ یہی بیت کا آخری حرف ہے اور یہی ثلاثی دوروں میں آخری دور ہے۔ اب چوتھا دور شروع ہوتا ہے جس کے اعداد مع دو سابق کے باقی کے اضافہ کے ۹ ہیں۔ اب پھر طالع و دور کو سلطان سے ضرب دو۔ یہی دور رباعیات کے بیت اول میں آخری دور ہے۔ اس لئے اسے اوتار کے دو حرفوں سے ضرب دو اور ۸ کے ضلع میں ۹ کو لے کر اوپر کو بڑھو۔ اور بیت کے آخری حرف سے یہ عمل شروع کرو تو آخری حرف "ہ" ہوگا۔ اس کو لکھو۔ اور بطریق بالا نشان کرو۔ اور پھر جدول کے صدر سے ۹ سے خانہ شماری کرو اور دیکھو کہ سطح میں کون اس کے مقابل پڑتا ہے۔ معلوم ہو جائے گا کہ "ج" ہے۔ اب ایک عدد پیچھے ہٹو تو "ا" ہوگا۔ اور وہ "ہ" سے دوسرا حرف ہے۔ اس کو بھی لکھو اور نشان کردو۔ پھر اس کے آگے ۹ کا خانہ گنو۔ پھر الف ہی آئے گا۔ اسے لکھو اور نشان کرو۔ اور حروف اوتار سے ضرب دو اور ۹ کو دوچند کرو ۱۸ ہوں گے۔" پھر اوتار میں شمار کرو س پر ختم ہوگا۔ اسے لکھو اور نشان کردو اور ۱۲ اس پر لکھ دو۔ پھر ۹ میں ۲ جمع کرو ۱۱ ہوئے۔ ان سے صدر جدول سے خانہ شماری کرو سطح میں الف مقابل آئے گا۔ اسے لکھو اور اس پر ۶ کا ہندسہ بنا دو۔

اب پانچواں دور شروع کرو جس کا شمار ۱۷ اور باقی ۵ ہے۔ ۸ کے ضلع میں ۵ کو لے کر اوپر کو بڑھو۔ اور اوتار کے دو حرف لے لو۔ اور ۵ کو دوچند کر کے ۱۷ میں جوڑ دو ۲۷ عدد کا دور ہوگا۔ ان سے حروف اوتار کی خانہ شماری کرو ب پر پہنچو گے اسے لکھو اور اس پر ۲۷ کا نشان بنا دو۔ اب ۱۷ میں سے دو نفی کرو جو ۳۲ کے اس (نقطۂ آغاز) پر ہیں۔ باقی ۱۵ رہے۔ ۱۵ ہی سے حروف اوتار کی خانہ شماری کرو۔ ق پر ٹھہرو گے۔ اسے لکھو اور ۲۶ اس پر بنا دو۔ یہی ۲۶ صدر جدول سے گنو غباری ۲ پر ٹھہرو گے اور یہ بمنزلہ حرف ب کے ہیں۔ ب لکھو اور اوپر ۲۴ بنا دو۔ اور اوتار کے دو حرف لے لو۔

اب چھٹا دور شروع ہوا جس کے اعداد ۱۳ ہیں اور باقی ۱۔ اس سے معلوم ہوا کہ دور ۲۵ سے شروع ہوگا۔ کیونکہ دور ہمیشہ ۲۵۔ ۱۷۔ ۵۔ ۳۔ ۱ سے شروع ہوتے ہیں۔ پس ۵ کو ۵ سے ضرب دو۔ ۲۵ ہوئے۔ اب دور کو ۸ کے ضلع کے پہلے خانہ سے شروع کردو۔ لیکن تیرھویں خانہ کو چھوڑ جاؤ۔ کیونکہ وہ ترکیبیہ دوروں میں سے دوسرا دور ہے۔ بلکہ ہم نے چار کا اضافہ کیا ہے۔ ان ۲۴ میں سے جو ب پر نکلے تھے ۵۔ ۱۳ میں شامل کردو۔ ۱۸ ہوئے۔ اور صدر جدول سے خانہ شماری کر کے الف لے لو۔ اور اسے علیحدہ لکھ کر اوپر ۱۳ بنا دو۔ اور دو حروف اوتار سے لے لو۔ اور اس جدول میں سے حروف سوال پر نظر دوڑاؤ۔ جو نکلے اسے آخری خانہ میں لکھ دو۔ اور حروف سوال میں سے بھی اسے نکال کر نشان بنا دو تاکہ بیت میں داخل ہو سکے۔ اسی طرح حروف سوال کے مناسب حال حرف حرف کے ساتھ یہی عمل کرو۔ اور جو کچھ نکلے اسے بیت کے آخر کی طرف سے شروع کرو اور نشان لگا دو۔ پھر اشارہ ۲۵ میں حرف "الف" پر ایک ایک زیادہ کرو دو ہوں گے اور سب ۲۵۔ ان سے حروف اوتار کی خانہ شماری کرو۔ "ا" پر ٹھہرو گے۔ اسے لکھو اور بیت کے ۹۲ حرف جو نکالے تھے، ان میں سے "ا" پر نشان کردو۔ یہ دو حروف

وتری میں آخری دو رہے۔ پھر اوتار میں سے کوئی دو حرف لے لو۔ اور ساتواں دور شروع کرو۔ یہاں سے یہ نیا اختراع شروع ہوگا جو دو اختراعوں سے نکلتا ہے۔ اس دور کے عدد ۹ ہیں۔ ایک کا اضافہ کر کے ۱۰ ہوئے۔ اختراع ثانیہ کے لئے۔ اور یہی ایک پھر بارہ دوروں میں زیادہ کیا جائے گا۔ جب کہ ان میں یہی نسبت ہو۔ یا اصل سے گھٹتا ہو۔ سب ۱۵ ہوئے۔ ۹۸ کے ضلع سے عمل شروع کرو اور جدول کے صدر میں دسویں خانے میں ۵۰ پر ٹھہرو گے۔ یہ حقیقت میں ۵ میں ن پر مضاعف کر لیا گیا ہے۔ اب یہ ق ہے اسے لکھو۔ اور بیت میں اس پر ۵۲ بنا دو۔ اور ۵۲ میں سے ۲ کم کرو۔ اور دور کے ۹ بھی گھٹاؤ۔ باقی ۴۱ رہے۔ انہیں سے حروف اوتار کو گنو۔ ایک پر ٹھہرو گے۔ سے لکھ دو۔ اسی طرح بیت میں بھی انہیں ساتھ لے کر پڑھو، ایک پاؤ گے۔ یہ اس اختراع ثانیہ کی میزان ہے۔ پس بیت میں اس پر دو علامتیں بناؤ۔ ایک علامت میزان کے آخری الف پر اور دوسرے الف ول پر اور دوسری علامت ۴۴ ہے۔ اوتار میں سے دو حرف لے لو۔ اور آٹھواں دور شروع کرو۔ اس کا شمار ہے ۱۷ اور باقی ۱۵ انہیں ۹۸ کے ضلع سے گنو۔ اب بیت میں سے ع پر ٹھہرو گے جس کے ۷۰ ہوتے ہیں۔ اسے لکھو اور بیت کے اڑتالیسویں حرف پر نشان لگاؤ۔ اور پھر ۴۸ میں سے ایک کم کرو۔ اور اس میں ۵ بڑھاؤ۔ دور کے ۵۲ ہوئے۔ ان کی صدر جدول سے خانہ شماری کرو۔ ب غبارے پر ٹھہرو گے جو سینکڑے کے مرتبہ میں ہے پس ۲۰۰ ہوئے۔ ر کو لکھو اور بیت پر ۴۲ کا نشان بنا دو۔ اور ۹۳ سے عمل کو ۴۲ کی طرف لاؤ۔ ۴۲ میں ۵ جوڑو ایک گھٹاؤ ۴۶ ہوئے۔ ان کے آدھے سے حرف بیت کی خانہ شماری کرو، ۸ پر ٹھہرو گے ۲ لکھو اور اس پر نشان بنا دو اور نواں دور شروع کرو اس کے عدد ۱۳ ہیں باقی ایک ہے۔ ۸ کے ضلع میں ایک درجہ صعود کرو یہاں عمل کی نسبت دو پر سادس کی سی نہیں۔ اس لئے کہ نشان ثانیہ کی وجہ سے عدد مضاعف ہو گئے ہیں۔ اس لئے بھی کہ یہ بروج کے مربعات کا مثلث ثالث ہے۔ پس دور کے ۱۳ کو ۴ میں ضرب دو ۵۲ ہوئے۔ ان کی صدر جدول سے خانہ شماری کرو۔ ۲ غباری پر ٹھہرو گے۔ یہ سینکڑے ہیں۔ کیونکہ اعداد میں اکائیوں اور دہائیوں کی حد سے گذر چکی ہیں۔ اس لئے ۲۰۰ کی جگہ ر لکھو اور بیت میں ۴۸ کا نشان بنا دو۔ اور دور کے ۱۳ میں اس کا ایک بنا دو۔ اور ۱۴ سے بیت کے حرف گنو۔ ۸ پر پہنچو گے۔ اس پر ۲ بنا دو اور ۱۴ میں سے یہ گھٹا دو۔ ۷ رہے۔ اوتار میں سے دو حرف لے لو اور ۷ سے جدول میں گھسو، ل پر ٹھہرو گے۔ بیت کے ل پر نشان بنا دو۔ اب دسواں دور شروع کرو۔ اس کے ۹ ہیں۔ یہاں سے چوتھا مثلثہ شروع ہوتا ہے۔ ۸ کے ضلع میں ۹ سے صعود کرو خلا پاؤ گے۔ اس لئے ۹ خانے اوپر چڑھو۔ ابتدا سے نویں خانہ میں پہنچو گے۔ ۹ کو ۴ میں ضرب دو۔ کیونکہ ۹ کی طرف صعود کیا تھا اور ضرب دو میں دیا جانا تھا۔ ۳۶ سے خانہ شماری کرو ۴ زمامی پر ٹھہرو گے۔ یہ دہائیاں ہیں، کمی اعداد کی وجہ سے ان کو اکائی مانا۔ پس د لکھ دو۔ اگر ۳۶ میں اس کا ایک جوڑا جاتا بیت کی حد پر پہنچ جاتا۔ اس لئے اس پر نشان بنا دو اگر ۹ سے عمل کرتے تو عمل شمار ۸ پر ٹھہرتا۔ اس لئے ۸ میں سے ۴ گرا دو۔ باقی ۴ رہے وہی مقصود ہیں۔ اگر صدر جدول سے ۱۸ کے ساتھ عمل کیا جاتا تو ایک زمامی پر ٹھہرتا جو دہائی ہے۔ اس میں سے ۲ گرا دو۔ ۸ باقی رہے۔ نصف مطلوب ہے۔ اور اگر صدر جدول سے ۲۷ کو ۳ میں ضرب دے کر شروع کیا جاتا تو ۱۰ زمامی پر قیام ہوتا۔ ۲ گرا کر ۸ رہتے۔ اور اس کے آدھے وہی ۴۔ پھر ۹ سے بیت کے حروف گنو، ا نکلے گا۔ اسے لکھو پھر ۹ کو تین میں ضرب دو ایک گرا کر ۲۶ سے خانہ شماری کرو۔ ۲۰۰ بحرف ر نکلیں گے۔ بیت میں ر پر ۴۶ بنا دو اور اوتار میں سے ۲ حرف لے لو۔ اور گیارہواں دور شروع کرو۔ اس کے ۱۷ ہیں۔ ۵ باقی ۸ کے ضلع میں ۵ سے صعودی عمل کرو۔ اور دیکھو کہ دور اول کا کون کون حرف مکرر آتا ہے۔ اور جدول کے صدر سے ۵ خانے گنو خالی ہاتھ آئے گا۔ اس کا مقابل بیت میں ڈھونڈو، ۴ پر پڑے گا۔ اسے لکھو اور چار کا نشان بنا دو۔ اگر کسی سوال میں کوئی معمور خانہ آ جائے تو ایک کو ۳ سمجھیں گے۔ ۱۷ کو دوچند کرو۔ اور

ایک گراؤ اور اسے دوچند کرو اور ۴ بڑھاؤ ۷۳ ہوں گے ۷۳ سے وتر کے حروف گنو۔ ۹ پر ٹھہرو گے۔ ۹ لکھو اور نشان بنا دو۔ ۵ کو مضاعف کرو اور بیت کے حرف گنو۔ ل پاؤ گے لکھو اور اس پر ۲ بنا دو۔ اور اوتار میں سے دو حرف لے لو۔ اب بارھواں دور شروع ہوتا ہے۔ اس کے ۳ ہیں باقی ایک ہے۔ ۸ کے ضلع میں ایک سے مسعودی عمل کرو یہ آخری دور ہے اور آخری اختراع ہے اور آخری مربع ثلاثی ہے۔ اور آخر مثلث رباعی ہے۔ جدول کے شروع میں ۸ زمامی پر ٹھہرو گے۔ یہ اکائی ہے اسی لئے آٹھ ہوئے۔ اور ہمارے پاس ایک ہی دور باقی رہ گیا ہے اگر مربعات کے چار درجے اور مثلثات کے تین درجے سے آگے نکل جاتے تو صحیح نکلتی وہ د ہے۔ پس اسے لکھو اور بیت کی د پر ۴ کا نشان کر دو۔ پھر دیکھو کہ سطح میں اس کا کون مناسب ہے ذ نکلے گا۔ اسے اس کے لئے دوچند کرو۔ ۱۰ ہوئے ی لکھ لو اور نشان بنا دو۔ اور دیکھو کہ ی کون سے مرتبہ میں واقع ہوتی ہے۔ معلوم ہوگا یو یعنے میں سے حروف اوتار میں سے حرف گنو۔ اس عمل کو تو بیدا حرفی کہتے ہیں ف مطلوب ہوگی۔ اسے لکھو۔ ے میں ایک بڑھاؤ۔ ۸ ہوئے۔ ان سے حروف اوتار گنو، س نکلے گا۔ اسے لکھو اور اس پر ۸ بنا دو اور ۸ کو ۳ سے ضرب دو۔ جو دور کے دسویں پر زائد ہے۔ اس لئے کہ یہ ادوار مثلثی کا آخری مربع ہے ۲۴ ہوئے۔ بیت کے ۲۴ حرف گن کر د پر نشان لگا دو اس کی علامت ۲۹ ہے۔ اور یہ دور ثانی کی انتہا ہے۔ اوتار میں سے دو حرف لے لو۔ اور پہلا نتیجہ رکھو۔ اس کے لئے ۹ کا ہندسہ ہے۔ اور یہ عدد صرف اوتار کے اوپر تقسیم کرنے کے بعد جو باقی رہتی ہے، بعینہ اس سے مناسب ہوتا ہے۔ اور یہ ۹ ہیں۔ پس ۹ کو تین میں ضرب دو جو حرف اوتار کے ۹ پر زائد تھے۔ اور ایک اس میں بڑھاؤ جو دور ثانی کی باقی ہے، ۲۸ ہوئے۔ حروف اوتار میں سے بھی ۲۸ حرف گنو ا نکلے گا۔ اسے الگ لکھو اور اس پر ۲۹ بناؤ۔ اور ۸ کے ضلع میں ۹ خانے اوپر چڑھو۔ اور جدول میں بھی ۹ خانے گنو ۲ زمامی ہاتھ آئیں گے۔ اور ۹ کو اس عدد سے ضرب دو جو سطح میں اس کے مناسب ہے۔ اور وہ ۳ ہے اور اس میں اوتار حرفیہ کے ۷ حرف زیادہ کرو۔ اور بارھویں دور کی باقی کا ایک اس میں سے نکالو، ۳۳ ہاتھ آئیں گے۔ بیت میں سے بھی ۳۳ حرف گنو، ۵ ملیں گے۔ انہیں لکھو اور ۹ کو دوتا کرو اور ان ۱۸ سے صدر جدول سے خانہ شماری کرو۔ اور سطح کا عدد جو ایک ہے۔ اس سے حروف اوتار میں گنتی کرو، م ہاتھ آئے گا۔ لکھو اور اس پر نشان کر دو اور اوتار کے دو حروف لے لو اور دوسرا نتیجہ رکھو۔ اور اس کے ۱۷ ہیں۔ اور باقی ۵۔ ۸ کے ضلع میں ۵ خانے اوپر چڑھو اور ۳۵ کو ۳ میں ضرب دو ۱۰۵ ہوئے۔ اس میں بارھویں دور کا ایک بڑھاؤ، ۹ ہوئے اور ۱۶ سے بیت کے حروف گنو۔ سولھواں ت ہوگا۔ اسے لکھو اور ۴ اوپر بناؤ اور ۵ میں ۳ بڑھاؤ اور ایک زیادہ کرو جو بارھویں دور کی باقی ہے ۹ ہوئے۔ صدر جدول سے ۹ خانے گنو۔ ۳ زمامی ہاتھ آئیں گے۔ اس کی سطح میں ایک ہے۔ اسے لکھو اور بیت میں اس پر نشان کرو۔ بیت میں بھی یہ حرف نواں ہی واقع ہوا ہے۔ صدر جدول سے ۹ خانے گنو، ۳ ہاتھ آئیں گے چونکہ یہ دہائی کے مرتبہ میں ہیں، اس لئے ل لکھو اور نشان بنا دو اور تیسرا نتیجہ لو۔ اس کے عدد ۱۴ ہیں اور باقی ایک۔ ۸ کے ضلع میں ایک نقل کرو اور ۱۳ میں ۹ پر ۳ زائد ہونے والے اور بارھویں دور کی ایک باقی بڑھاؤ ۱۷ ہوئے اور ایک نتیجہ کا ہے۔ اس لئے ۸ حرف اوتار گنو ل ہاتھ آئے گا۔ اسے لکھو۔ یہ انتہائی عمل ہے سوال (الزایرجہ علم محدث او قدیم) کا۔ قوس کے پہلے درجہ کے طالع میں پہلے لکھا جا چکا ہے۔ پھر حروف اوتار لکھے گئے۔ ازاں بعد حروف سوال و اوتار کے حرف ۹۳ ہیں۔ دور اس میں ۷ ہے باقی ۹ ہے۔ طالع ایک ہے۔ سلطان القوس ۴ دور اکبر ایک ہے۔ طالع مع دور ۲ ہے۔ طالع مع دور اور سلطان کا حاصل ضرب ۸ ہے۔ سلطان و طالع کی نسبت ۵۔ بیت قصیدہ ذیل کا شعر ہے۔

سوال عظیم الخلق حزت فصن اذن غرائب شك ضبطه الجد مثلا

(حروف اوتار) ص، ط، ہ، ر، ث، ک، ظ، م، ص، ص، و، ن۔ ب، ظ، س، ا، ن، ل، م۔ ن، ص، ع، ف
ص، و، ر، س، ک، ل، م، ن، ص، ع، ف۔ ض، ق، ر، س، ت، ث، خ، ذ، ظ، غ، ش، ط
ی۔ ۶۔ ۳، ص، ر، و، ح، ر، و، ح، ل، ص، ک، ل، م، ن، ص، ا، ب، ج، د، ہ، و، ر، ع
ط، ی۔

(حروف سوال) ا، ل، ن، ا، ی، ر، ج، ت، ع، ل، م، م، ح، د، ث، ا، م، ق، د، ی، م۔
دور اول ۹۔ دور ثانی ۱۷ باقی ۵۔ دور ثالث ۱۳ باقی ۱۔ دور رابع ۹۔ دور خامس ۱۷۔ باقی ۵۔ دور سادس ۱۳ باقی ۱۔ دور سابع ۹۔ دور ثامن ۱۷ باقی ۵۔ دور تاسع ۱۳ باقی ۱۔ دور عاشر ۱۳۔ دور حادی عشر ۱۷ باقی ۵۔ دور ثانی عشر ۱۳ باقی ۱ نتیجہ اول ۹۔ نتیجہ ثانی ۱۷ باقی ۵۔ نتیجہ ثالث ۱۳ باقی ۱۔

(کتاب میں خالی جگہ چھوٹی ہوئی ہے)

۸ ۶ ۶ و ۲۲ فی ای ۶

س ۱	ل ۱۲	غ ۲۳
و ۲	ق ۱۳	ر ۲۴
ا ۳	ر ۱۴	ا ۲۵
ل ۴	ذ ۱۵	ی ۲۶
ع ۵	ت ۱۶	ب ۲۷
ط ۶	ف ۱۷	ش ۲۸
ی ۷	ص ۱۸	ظ ۲۹
م ۸	ن ۱۹	ض ۳۰
ا ۹	ا ۲۰	ب ۳۱
ل ۱۰	ذ ۲۱	ط ۳۲
خ ۱۱	ن ۲۲	ہ ۳۳

ا ۳۴	ف و ز ا و س ر د ا ا س ا ب ا د ق ا ع ا د ص ح د ح ل د ا د س
ل ۳۵	ال د ی و س ر ا د م ن ا ل ل۔
ج ۳۶	اس کا دور ۲۵ پر ہے۔ پھر ۲۳ پر دو مرتبہ۔ پھر ۲۱ پر دو مرتبہ۔ یہاں تک کہ
د ۳۷	آخر بیت میں ایک تک پہنچ جائے۔ اور حروف تمام منتقل ہو جائیں۔ واللہ اعلم
م ۳۸	ن ف ر و ح ر د ح ا ل و د س ا د د س ر ہ ا ل د ر ی س
ث ۳۹	و ا ن س د ر و ا ب لا ا م ر ب و ا ا ل ع ل ل۔
ل ۴۰	
ا ۴۱	

زائچہ عالم سے منظوم جواب نکالنے کے متعلق یہ آخری کلام ہے اس زائچہ کے علاوہ لوگ اور طریق سے بھی سوالات کے جوابات نکالتے ہیں۔ ان کے نزدیک زائچہ سے جواب نکلنے کا بھید یہ ہے کہ سوال کے حروف مالک بن وہیب کے بیت کے حروف سے خاص ترکیب و ترتیب سے ملائے جاتے ہیں۔ اسی لئے جواب بھی اسی بیت کے ردی اور قافیہ پر نکلتا ہے باقی طریقوں سے جواب غیر منظوم نکلتا ہے۔ ان طریقوں میں سے ایک طریقہ ہم یہاں درج کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم کو پہنچا ہے۔

(ارتباط حرفیہ سے اسرار خفیہ کے معلوم کرنے کا طریقہ)

ذیل کے حروف کے ذریعہ ہر ایک سوال کا جواب الفاظ سوال کا تجزیہ کر کے نکالا جاتا ہے۔ یہ حروف ۴۳ ہیں۔

ا و ل ا ح ظ س ا ل م ر غ ی د ل ذ ق ت ا م ا ذ ص ف ن غ ش ا ل ا ل ذ ی ب م ض ب م ط ل ج ک د ن ل ث ا۔

انہیں حروف کو کسی فاضل نے ایک شعر میں نظم کر کے قطب نام رکھا ہے۔ اس شعر میں ایک ایک حرف دو دو حرفوں کے درمیان مقید ہے۔ شعر یہ ہے:۔

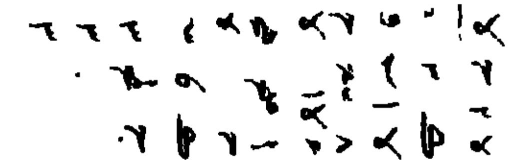
سوال عظیم الخلق خرت فصن اذن غرائب شک ضبطہ الجد مثلا

جب کسی سوال کا جواب نکالنا ہو تو سوال کے حرفوں میں سے حروف مکرر کو نکال کر باقی فاضل کو رہنے دو پھر دیکھو کہ ان باقی حروف میں سے کون کون سے حروف قطب میں آتے ہیں۔ انہیں بھی نکال ڈالو۔ اس طرح جو حروف فاضل باقی رہیں، انہیں الگ لکھ لو۔ پھر ان دونوں فاضلات کو ایک سطر میں ملاؤ۔ پہلا حرف فاضلاتِ قطب میں سے لو۔ اور دوسرا فاضلاتِ حروفِ سوال میں سے۔ اور برابر یہی عمل کرتے رہو۔ یہاں تک کہ دونوں فاضلات ختم ہو جائیں۔ اگر دونوں فاضلات میں سے ایک کے فاضل حروف دوسرے سے پہلے ختم ہو جائیں تو دوسرے فاضل کے حروف بترتیب اس کے آگے لکھو اب اگر ان ملے جلے حروف کا شمار قطب کے حروف قبل الحذف کے برابر ہے تو سمجھو کہ عمل صحیح ہے اب ان میں میزانِ موسیقیہ کی تعدیل کے لئے ۵ کا اضافہ کرو۔ اور شمار حروف کامل ۴۸ کر لو۔ پھر ان سے ایک مربع جدول کی خانہ پری کرو۔ اس طور پر کہ جو حرف پہلی سطر کے آخر میں آئے اسی کو دوسری کے اول میں لکھو۔ اور جو دوسری سطر کے آخر میں آئے اسے تیسری سطر کے اول میں لے لو۔ یہی عمل کرتے رہو تاآنکہ جدول پُر ہو جائے۔ اور بعینہٖ پہلی سطر پھر آجائے۔ اور حروفِ قطر میں حرکت (موسیقیہ) کی نسبت پر متوالی ہونے لگیں۔ پھر ایک حرف کا وتر مربع کو سب سے بڑے جزو پر جو اس کے لئے پایا جاتا ہے تقسیم کر کے نکالو۔ اور جس حرف کا وتر ہے اسی کے مقابل کلمہ لکھ دو۔ پھر جدول کے حروف کی عنصری نسبتیں اور ان کی طبعی قوتیں، روحانی میزانیں، نفسانی اصلی عوارض اصلیہ اسوس ذیل کی جدول سے نکالو۔

ا	القوی	الموازین	الغرائز	الاسوس	و
ب	۸ ۲ ھ	۹۶ ۓ ۷	۳ ۶	مع ۳	
ج	۶ ل ۓ	۳ ب ۷	۱۷ ۳۵	۲ ۳	
د	۶ لم ۓ	۲ مع	۱۷ ۶ ـ	۲ ۶ ۳	
۷	۸ لم	۷ . ـ	و ـ ـ	۶ سح	
و			۲ ـ ۳	۸ ھ	
ز			ک لم	۲ ۵	

الموازین

ط



پھر ہر ایک حرف کے وتر کو افلاک اربعہ کے ادتار کی اسوس سے ضرب دے کر حاصل ضرب کو لے لو۔ یہ حاصل مراتب سریانی میں سے پہلا مرتبہ ہے۔ زاں بعد عناصر کے مجموعہ میں سے اسوس مولدات نکال ڈالو۔ جو باقی رہے گا وہی عالم انطلق کا اُفق ہوگا۔ اس اُس پر کچھ مجردات یعنی عناصر اعداد بڑھاؤ۔ نفس اوسط کا افق نکل آئے گا۔ مجموعہ عناصر میں سے پہلی مرتبہ سریانی نفی کرو۔ حاصل تفریق عالم توسط ہوگا۔ یہ کائنات بسیطہ سے مخصوص ہے نہ کائنات مرکبہ سے۔ پھر عالم توسط کو افق نفس اوسط میں ضرب دو۔ حاصل ضرب افق اعلیٰ ہوگا۔ اس میں بھی پہلا مرتبہ سریانی جمع کرو۔ پھر چوتھے میں سے پہلا اعدادی مرتبہ نفی کرو۔ باقی سریان کا تیسرا مرتبہ ہوگا۔ اب عناصر اربعہ کے اجزا کے مجموعہ کو سریان کے چوتھے مرتبہ سے ضرب دو۔ حاصل ضرب پہلا عالم تفصیل ہوگا۔ اور دوسرے کو دوسرے سے ضرب دے کر دوسرا عالم تفصیل نکالا جائے گا۔ اور تیسرے کو تیسرے سے ضرب دے کر تیسرا عالم تفصیل معلوم ہوگا۔ اور چوتھے کو چوتھے سے ضرب دے کر چوتھا عالم تفصیل دریافت ہوگا۔ پھر چاروں عالم تفصیل جمع کر کے عالم کل سے نفی کئے جائیں گے۔ باقی علم مجرد ہوگا۔ جب اسے افق اعلیٰ پر تقسیم کریں گے تو خارج قسمت جزو اول نکلے گا۔ اور جب منکسر کو افق اوسط پر تقسیم کریں گے تو دوسرا جزو معلوم ہو جائے گا۔ اور جو منکسر ہوگا وہی جزو سوم سمجھا جائے گا۔ اس طرح چوتھا جزو نکالا جائے گا۔ یہ عمل رباعی کا ہے۔ اور رباعی سے زیادہ کی ضرورت ہو تو حروف کے بعد عالم تفصیل۔ مراتب سریان وآفاق میں کثرت پیدا کرنی چاہئے۔ اسی طرح جب عالم تجرید سریان کے پہلے مرتبہ پر تقسیم کیا جائے گا تو عالم ترکیب کا پہلا جزو نکل آئے گا۔ اور اسی طریقہ سے عالم کون کا اخیر سے اخیر درجہ نکل سکتا ہے۔

(استخراج جواب کا ایک اور طریقہ)

بعض محققین کا قول ہے کہ علم حروف جلیل المرتبہ علم ہے اور اس کا واقف کار اس سے ایسی باتیں معلوم کر سکتا ہے جن کی معرفت اور علوم منزلہ سے ممکن نہیں۔ لیکن علم حروف سے کام لینے کی چند ضروری شرطیں ہیں۔ اس علم کے ذریعہ اس کا ماہر اسرار عالم، رموز طبیعت، فلسفہ وسیمیا وغیرہ کا پتہ لگا لیتا ہے۔ اس کے دل پر سے پردہ مجہولات اٹھ جاتا ہے اور لوگوں کے دل کے بھیدوں سے واقف و آگاہ ہو سکتا ہے۔ مغرب میں ایسے لوگوں کا سراغ ملتا ہے جو علم حروف کے ذریعہ اس درجہ تک پہنچے اور خرق و کرامات کا ان سے ظہور ہوا۔

یوں سمجھو کہ ہر فعلیات کا مدار اجتہاد اور ملکہ کی خوبی پر ہے۔ اور صبر بھی ساتھ ہی ساتھ شرط ہے۔ صبر و استقلال سے ہر ایک کام پورا ہوتا اور کامرانی پر ختم ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے ہر طرح کی عجلت ناکامی و محرومی کا نتیجہ لاتی ہے۔ اب جب تم حرف "قابیلوس" (ابجد) کی طاقت معلوم کرنا چاہو جو علم حروف کا پہلا رکن ہے تو ان حروف کے اعداد دیکھو۔ جو ان حروف کے اعداد میں باہمی نسبت ہے وہی ان کی قوتوں میں بھی محفوظ ہے اسی لئے ہر حرف کے عدد کو فی نفسہ ضرب دو تو اس کی قوت جو اسے عالم روحانیت میں حاصل ہے معلوم ہو جائے گی جو حاصل ضرب اس کا حرف وتر ہوگا۔ لیکن یہ واضح رہے کہ یہ حکم حروف غیر منقوطہ کا ہے۔ منقوطہ کی قوت اور بھی زیادہ ہے جس کا بیان آگے آئے گا۔

یہ بھی جان لینا چاہئے کہ ہر حرف کی شکل کے لئے ایک شکل عالم علوی میں ہے جسے ہم "کرسی" کہتے ہیں۔ پھر ان میں سے کوئی ساکن ہے کوئی متحرک۔ کوئی علوی کوئی سفلی۔ جس کی تفصیل زائچوں کے جدول میں لکھی ہوئی ہے۔ حروف کی قوتیں دراصل تین قسم کی ہیں۔ پہلی قوت جو سب سے ادنیٰ اور کمتر ہے، حروف کے لکھنے کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔ اسی لئے جب کوئی حرف لکھا جاتا ہے تو اس کی کتابت عالم روحانی کے لئے ہوتی ہے اور اس شکل سے مخصوص ہوتی ہے جو اس کی جگہ عالم علوی میں لکھا ہوتا ہے۔ پس اگر جب یہ صرف قوت نفسانی اور پوری ہمت سے لکھا جائے تو اس کی قوتیں عالم اجسام میں متصرف اور اثر انداز ہوتی ہیں۔ حرف کی دوسری قوت ہیئت فکریہ میں ہوتی ہے۔ اور یہ تصریف روحانیات سے ظاہر و صادر ہوتی ہے اسی لئے ایک طرف تو وہ روحانیات میں موثر ہے اور دوسری طرف عالم اجسام میں۔ تیسری قوت حرفیہ وہ ہے جس کو باطن یعنی قوت نفسانیہ اسے تکوین کے لئے جمع کرے۔ اسی لئے قبل از نطق اس کی صورت نفس میں ہوتی ہے اور بعد از نطق حروف میں۔ ان حروف کی طبیعتیں بھی ہیں جو مولدات میں ہوتی ہیں۔ یعنی حرارت و یبوست، حرارت و رطوبت، برودت و یبوست، برودت و رطوبت یہی عدد ہشتی کا راز ہے۔ اور حرارت ہوا و آتش دونوں کی جامع ہے۔ اس کے ہوائی و ناری حروف یہ ہیں۔ ا ہ ط م ف ش ذ ج ز ک س ق ث ظ۔ برودت جامع آب و ہوا۔ ب و ی ن ص ت ض د ح ل ع ر خ غ۔ یبوست جامع آتش و خاک، ا ہ ط م ن ش ذ ب۔ و ی ن ص ت ض یہ ہے طبائع حروف اور ان کے اجزا کے تداخل باہمی اور تداخل اجزائے عالم کی نسبت امہات اولیہ یعنی طبائع اربعہ سے۔ اب جب تم کسی سوال کا جواب نکالنا چاہو۔ سائل یا سوال کا طالع تحقیق کرو۔ اور حروف اوتاد اربعہ یعنی پہلے چوتھے، ساتویں اور دسویں کو ترتیب وار لکھو اور پھر قوی و اوتاد کے اعداد نکالو۔ جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔ اور باہم جمع کر کے اور نسبت دے کر جواب نکال لو۔ جواب کبھی صریح لفظوں میں نکلے گا اور کبھی معناً ہوگا۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب سائل کے نام اور حاجت کے ساتھ طالع کے حروف کی قوت

نکالنے کا ارادہ کرو تو ان کے اعداد کو جمع کرو۔ فرض کرو کہ طالع حمل ہے۔ جس سے چوتھا برج سرطان ، ساتواں میزان دسواں جدی ہے۔ اور یہ قوی ترین اوتاد ہے۔ اب ہر ایک برج میں سے تعریف کے دو حرف نکال دو۔ اور دیکھو کہ دائرہ موضوع میں ہر ایک برج سے کون سا عدد ناطق مخصوص ہے۔ اسی طرح عناصر اربعہ کے بھی مخصوص حرف نکالو۔ اور ان تمام حرفوں اور مراتب اوتاد و قوی و قرائن کو ملا جلا کر ایک سطر میں لکھو۔ اور ان کو کسر میں لاؤ۔ اور جو عدد میزان نکالنے کے لئے ضرب دیا جاتا ہے اسے ضرب دو اور جمع کرو اور نتیجہ کے طور پر جواب نکال لو۔ مثلاً فرض کرو کہ طالع سائل یا سوال حمل ہے۔ پس ح م ل لکھو ح کے آٹھ ہوتے ہیں اور اس کا نصف جو تھائی۔ اور آٹھواں حصہ د ب ا ہوتے ہیں۔ م کے چالیس ہوتے ہیں۔ اور ۴۰ کے نصف ربع ، ثمن ، عشر و نصف عشر ہو سکتے ہیں۔ اور اس کے حصص یہ ہوتے ہیں۔ ك ی ہ د ۔ ل کے ۳۰ ہوتے ہیں۔ اس کے نصف و ثلث ، خمس و سدس و عشر سے یہ اجزا ہوئے ك ی ہ د ج یہی عمل سوال کے تمام حروف کے ساتھ کرنا چاہیئے۔ اوتاد کے نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر حرف کے مربع کو اس حرف کے سب سے بڑے جزو پر تقسیم کرو۔ مثلاً د کا وتر نکالنا ہے د کے عدد چار ہیں۔ اور چار کا مربع ہے سولہ د کے سب سے بڑے جزو یعنی دو پر اس کو تقسیم کرو۔ ۸ خارج قسمت ہوگا۔ یہی وتر ہے پھر ہر حرف کے مقابل اس کا وتر رکھو اور پھر عنصر یہ نسبت نکالو جس کا طریق پہلے بیان ہو چکا۔ اس کا عام قاعدہ ہے جو جدول کے بیت کی طبیعت اور دیگر حرفوں کی طبیعتوں کا مقابلہ کر کے نکالی جاتی ہیں۔ جیسا کہ شیخ نے اصطلاح جاننے والوں سے بیان کیا ہے۔

(استدلال عمل مذکورہ بالا)

اب ایک مثال فرض کرو اور عمل کر کے دیکھو۔ اگر کوئی کسی مریض کی نسبت سوال کرے کہ اس کو کیا بیماری ہے اور اس کا علاج کیا ہے تو سائل سے کہو کہ مرض مجہول کے نام پر کسی چیز کا نام لے تا کہ وہ اسم عمل کا مبنیٰ بنایا جائے۔ جب وہ کسی چیز کا نام لے تو اس نام کا طالع عناصر سائل دن وقت کے نام سے مقابلہ کرو۔ اگر جواب میں بہت صحت ملحوظ ہو۔ ورنہ صرف اسی نام پر اکتفا کرو جو سائل نے لیا ہے۔ اور اس پر جو عمل بیان کیا جاتا ہے کرو۔ فرض کرو کہ سائل نے فرس کہا تو اس کے تینوں حروف مع اعداد منطقہ کے لکھو۔ ف کے ۸۰ ہوتے ہیں۔ اور اس کے م ك ی ح ب ہوئے۔ ر کے ۲۰۰ ہوتے ہیں اس کے حروف ق ن ك ی ہوئے۔ اور س کے ۶۰ ہوتے ہیں۔ اور اس کے حروف م ل ك ہوئے۔ اور واؤ کے اعداد تام د ج ب ہیں۔ اور س کے م ل ك ۔ پس جب حروف اسماء پھیلائے جائیں گے، تو دو عنصر متساوی پائے جائیں گے۔ پس ان میں سے جس میں حروف زیادہ ہوں اس پر غلبہ کا حکم لگاؤ۔ پھر اٹھاؤ۔

(عناصر کی قوت دریافت کرنے کا طریقہ)

(اصل کتاب میں خالی جگہ چھوٹی ہوئی ہے)

پس یہاں غلبہ خاک کو ہوا۔ اور اس کی طبیعت برودت و یبوست سودا کی طبیعت ہے۔ اسی لئے حکم لگاؤ کہ مریض سودا میں مبتلا ہے۔ اگر حروف عمل سے نسبت تقریبیہ نکالی جائے تو معلوم ہوگا کہ درد حلق میں ہے۔ اس کی دوا حقنہ اور شربت لیموں ہے۔ یہ ہے وہ جواب جو فرس کے اعداد کی قوت سے نکلا۔ یہ مثال نہایت تقریبی اور سہل تھی۔ اور اسمائے علمیہ

کے حروف کی عنصری قوت نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ مثلاً اسم مفروض "محمد" ہے۔ پہلے اس کے حروف الگ الگ لکھو پھر اسمائے عناصر کے حروف فلکی ترتیب پر لکھو۔ ہر ایک عنصر کے حروف و اعداد نکل آئیں گے۔ اس کی مثال یہ ہے۔

آتشی	خاکی	ہوائی	آبی
ا ا ا	ب ب ب	ج ج ج ج ج ج	د د د د د د
ہ ہ ہ	و و و	ز ز ز ز ز	ح ح ح ح ح ح
ط ط ط	ی ی ی	ک ک ک ک ک ک	ل ل ل ل ل ل
م م م	ن ن ن	ص ص ص ص ص ص	ع ع ع ع ع ع
ف ف ف	ض ض ض	ق ق ق ق ق ق	ر ر ر ر ر
س س س	ت ت ت	ث ث ث ث ث ث	خ خ خ خ خ خ
ذ ذ ذ	ظ ظ ظ	غ غ غ غ غ غ	ش ش ش ش ش ش

اس اسم میں عنصر آبی سب سے غالب ہے۔ کیونکہ اس کے حروف کے عدد بیس حرف ہیں۔ اسی لئے اس اسم کے باقی عناصر پر عنصر آبی غالب مانا گیا ہے۔ یہ عمل ہر اسم کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور پھر وہ حروف اپنے اوتاد میں جمع کر دیئے جاتے ہیں یا طالع زائچہ کے وتر میں۔ یا مالک بن وہب کے بیت کے وتر میں جو پہلے لکھا جا چکا ہے۔ یہ استخراج مجہولات کے لئے مشہور وتر ہے ابن ارقام اور اس کے شاگردوں نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔ اس وتر سے استخراج مجہول کا یہ قاعدہ ہے کہ بیت کے حروف کو علیحدہ علیحدہ کر کے سوال کے حرفوں سے بقاعدہ تکسیر ملائیں۔ اس بیت کے کل حروف ۴۳ ہیں۔ سوال و بیت کے حروف ملانے کے بعد مکرر حروف اس میں سے نکال ڈالتے ہیں۔ اور سوال و بیت کا جو حرف مماثل و موافق ہوتا ہے اسے بھی حذف کر دیتے ہیں پھر دونوں فاضلات کو ایک سطر میں لکھتے ہیں۔ پہلے ایک حرف فاضل بیت کا لیتے ہیں۔ پھر سوال کا۔ یہاں تک کہ دونوں کے فاضل تمام ہو جاتے ہیں اور ۴۳ رہ جاتے ہیں۔ پھر موازین موسیقیہ کی تعدیل کے لئے ان ۴۳ میں ۵ نون اور جمع کرتے ہیں یوں کل ۴۸ ہو جاتے ہیں۔ پھر فاضلات کو ترتیب سے رکھتے ہیں۔ اگر باہم ملانے کے بعد حروف خارجہ عدد اصلی قبل الحذف کے برابر یعنی ۴۳ ہوں تو عمل صحیح سمجھا جاتا ہے۔ پھر ان ملے جلے حرفوں سے ایک مربع پُر کرتے ہیں جو حرف پہلی سطر کے آخر میں آتا ہے وہی دوسری کے اول میں لاتے ہیں۔ اور یہی عمل کرتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعینہٖ پہلی سطر کا دور شروع ہو جائے۔ اور سطر میں حروف حرکت موسیقی کی نسبت پر آنے لگیں۔ اس وقت ہر ایک حرف کا وتر نکالتے ہیں۔ اور اسی حرف کے مقابل لکھ دیتے ہیں۔ پھر جدول کے حروف کی نسبت عنصریت معلوم کرتے ہیں۔ تاکہ ان کی طبعیہ قوت، روحانی وزن اور نفسانی اصلی حرارت اور اسوس اصلیہ جدول سے نکالیں جو اسی مقصد کے لئے وضع کی گئی ہے۔ اور نسبت عنصریہ کے نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ جدول کے پہلے حرف کو دیکھیں کہ اس کی اور اس کے خانہ کی جس میں وہ بیٹھا ہے طبیعت کیا ہے اگر دونوں کی طبیعتیں ایک ہی ہیں تو فبہا ورنہ دونوں حرفوں میں نسبت نکالنی شروع کرتے ہیں۔ اور یہ قانون جدول کے تمام حرفوں میں جاری ہوتا ہے اور جو لوگ اس قانون کو جانتے ہیں ان کے نزدیک اس کی تحقیق نہایت آسان ہے جیسا کہ دوائر موسیقیہ میں مقرر ہے۔ پھر ایک وتر کو فلک اربعہ کے اوتاد کے اسوس میں ضرب دو۔ یہ سریان کا پہلا مرتبہ ہوگا۔ پھر مجموعہ عناصر میں سے اسوس مولدات گرا دو۔ حاصل تفریق مدۃ کو نیبہ پیش ہونے کے بعد اُس عالم ہوگی۔ اس پر کچھ مجردات عن المواد یعنی عناصر اعداد کا اضافہ کرتے ہیں۔ حاصل جمع نفس اوسط کا افق کہلاتا ہے [illegible]

مجموعہ عناصر میں سے سریان کا اول مرتبہ تفریق کریں تو عالم توسط باقی رہتا ہے۔ یہ مکونات بسیطہ سے مخصوص ہے نہ مرکبہ سے پھر عالم توسط کو افق نفس اوسط سے ضرب دیتے ہیں۔ حاصل ضرب افق اعلیٰ ہوتا ہے۔ اس پر سریان کا اول مرتبہ زیادہ کرتے ہیں۔ پھر سریان کے چوتھے درجہ سے عناصر اعداد میں سے پہلا تفریق کرتے ہیں، سریان کا تیسرا درجہ نکل آتا ہے۔ پھر کلیہ طور پر مجموعہ عناصر کو سریان کے چوتھے مرتبہ سے ضرب دیتے ہیں پہلا عالم تفصیل نکل آتا ہے۔ اور دوسری مرتبہ سریان کو دوسرے سے ضرب دے کر دوسرا عالم تفصیل نکالتے ہیں۔ اسی طرح چوتھا اور پانچواں عالم تفصیل نکالتے ہیں۔ اور چاروں عوالم تفصیل کو جمع کرکے عالم کل میں سے تفریق کرتے ہیں عوالم مجردہ باقی رہ جاتے ہیں۔ اب جو کچھ افق اعلیٰ کے اوپر ہے اس سے پہلا جزو نکالتے ہیں۔ آین وغیرہ اور دوز وغیرہ کی مانند جن پر تمام باتیں منحصر ہیں۔ غرضیکہ یہ قاعدہ بڑا عوامل کی ہے۔ اور اسی پر زائرجہ حرفیہ منتسب الیہ اور بتک اسکے نصوصیات ایک دائرہ مدار ہے۔ وَاللّٰهُ الْمُلْهِمُ وَهُوَ الْمُسْتَعَانُ۔

چوبیسویں فصل

(کیمیا)

علم کیمیا میں ایسے مادہ سے بحث ہوتی ہے جس کے ذریعہ سونا اور چاندی بن سکے۔ اور اس راہ میں تمام تراکیب اور اعمال زیر بحث آتے ہیں۔ اہل کیمیا مخلوقات عالم کی ایک ایک چیز کے مزاج، قوت کی جانچ و پڑتال کر کے ایسے مادہ کا سراغ لگاتے ہیں جو معدنیات کو سونے و چاندی میں تبدیل کر سکے۔ حتیٰ کہ فضلات، ہڈیوں، انڈوں اور بینگنیوں میں بھی مادہ کی تلاش کرتے ہیں۔ پھر اکسیر کیمیا بنانے کے لئے مختلف تراکیب عمل میں لاتے ہیں۔ کبھی ایک چیز کا جوہر نکالتے ہیں۔ اور اس کو مقطر کرتے ہیں کبھی پانی کو جماتے ہیں اور کبھی جمی ہوئی کو پگھلاتے ہیں۔ اور کسی وقت ایک سخت چیز کو پیستے ہیں اور اس کو حل کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ ان ترکیبوں سے "اکسیر" دستیاب ہوتی ہے۔ جس کا یہ خاصہ ہوتا ہے کہ جب اس کو ایسی پگھلی ہوئی معدنی شی پر ڈالا جائے جو سونا چاندی بننے کی زیادہ قابلیت رکھتی ہے تو وہ اس کو بہت جلد سونے یا چاندی میں تبدیل کر دیتی ہے مثلاً سیسہ، تانبا وغیرہ ان کے نزدیک سونا و چاندی بننے کی زیادہ صلاحیت رکھتے ہیں۔ اور اس لئے یہ انہیں پر اپنے تجربات کرتے ہیں یہ لوگ اکسیر کو "روح" کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جس علم میں اصطلاحات مذکورہ اور تراکیب کیمیاوی سے بحث ہو۔ اور ایسے اعمال کی تشریح ہو جن سے ایک معدنی شی سونے یا چاندی کی شکل میں تبدیل کی جا سکے اس کو علم کیمیا کہتے ہیں۔ اس علم میں پہلے بھی بہت سی کتابیں لکھی گئیں اور اب بھی لکھی جاتی ہیں۔ بعض نااہلوں نے بھی اس میں ہاتھ ڈالا ہے۔ جابر بن حیان اس فن کا استاد کل گذرا ہے یہاں تک کہ لوگوں نے کیمیا کو اسی کے نام پر پکارا۔ اور "علم جابر" کہا۔ اس نے اس علم پر ستر رسالے لکھے جو سب کے سب چیستان ہیں۔ اور جن کے بارے میں لوگوں کا خیال ہے کہ ان کو حل وہی شخص کر سکتا ہے جو اس علم کا بہت گہرا مطالعہ رکھتا ہو اور اس میں خوب پیراہیہ ہو۔ متاخرین علمائے مشرق میں طغرائی اس میں ماہر پایا گیا ہے۔ اس فن میں صاحب تصنیف بھی گذرا ہے اور مناظر بھی زبردست تھا مسلمۃ المجریطی بھی حکمائے اندلس میں استاد الکل تھا۔ اس کی تصنیف علم کیمیا میں رتبۃ الحکیم کے نام سے مشہور ہے جو اس کی کتاب غایۃ الحکیم کے جوڑ کی ہے اور سحر و طلسمات پر مشتمل ہے۔ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ فن کیمیا و سحر حکمت کے نتائج ہیں۔ اور علوم کے ثمرات ہیں جو شخص ان سے ناواقف ہو۔ نا بلد ہو وہ علم و حکمت کے اصل نتیجہ سے محروم و تہی دست شمار ہوگا خود مسلمۃ المجریطی کی تصانیف اور ایسے ہی دیگر ماہرین فن کیمیا کی تالیفات چیستانوں، معموں اور پہیلیوں سے عبارت

ہیں۔ جب تک اُن کی مقرر کردہ اصطلاحات سے ناواقفیت ہو انسان ان کے معموں کی گتھی سلجھانے سے قطعاً عاجز و قاصر رہتا ہے۔ اور آگے چل کر ہم اس راز کو بھی حل کریں گے کہ ان لوگوں نے اس فن کے بیان میں یہ اغلاق کیوں برتا اور بات کو چیستاں کیوں بنایا۔ ابن المغیربی نے حروف غیر منقوطہ کی شکل میں، اصول کیمیا و مسائل فنی کو نظم کیا ہے مگر وہ سب کا سب معمہ ہے اور ناقابل فہم پہیلی ہے۔ بعض لوگ اس فن کی چند تصانیف کو امام غزالی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ مگر یہ قرین قیاس نہیں۔ کیونکہ امام غزالی جیسے عالی الدماغ انسان سے بعید ہے کہ وہ اس خبط میں پڑ کر اس پر قلم فرسائی کرے جتنی اشخاص کیمیا کے چند اقوال و تراکیب کو خالد بن یزید بن معاویہ، تیب مروان کی طرف منسوب کرتے ہیں عقل اس کو بھی ماننے سے انکار کرتی ہے۔ کیونکہ خالد عربی قوم کا ایک فرد بدویت شعار انسان اس کو اس قسم کے علوم و صنائع سے کیا واسطہ اور کیا علاقہ۔ اس کی رسائی ایسے عجیب فن و صنعت کی طرف کیسے مان لی جائے جس کا تمام تر دارو مدار مرکبات کی طبائع و امزجہ کی شناخت پر ہو۔ اور پھر اس وقت تک طبیعیات و طب کی کتابیں ترجمہ ہو کر عربی میں منتقل نہیں ہوئی تھیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسی نام کا کوئی دوسرا کیمیا گر گذرا ہو۔ اور لوگ ہر دو میں تمیز نہ کر سکے ہوں۔

یہاں ہم ابی بکر بن بشرون کا ایک خط نقل کرتے ہیں جس کو اس نے ابی السمح کے نام لکھا ہے۔ اور اس میں علم کیمیا کے بارے میں گفتگو کرتا ہے۔ یہ دونوں سلمۃ المجریطی کے شاگرد تھے۔ اس خط پر غور کرنے سے علم کیمیا کا بہت حد تک عقدہ کھلتا ہے۔ خط کا آغاز کر کے اور کیمیا کی غایت و غرض اور اس کے چند مسلمہ مقدمات اور فلاسفہ کے تسلیم کردہ امور علمیہ کو زیر بیان لا کر مثلاً تکوین معادن، تخلیق احجار و جواہر اور طبائع بقاع و اماکن وغیرہ۔ رقمطراز ہے کہ گو اس علم کی عقدہ کشائی سے ہم کو روکا گیا ہے لیکن پھر بھی میں ایسے ضروری مسائل اس فن کے ضرور بیان کروں گا جن کی معرفت اس علم میں لابدی ہے۔ اہل فن نے کہا ہے کہ اس علم کے طالب کو تین باتیں ضرور جان لینی چاہئیں۔ اول یہ کہ اس صنعت کا کوئی وجود بھی ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ کس چیز سے بنتی ہے تیسرے یہ کہ یہ کس طرح بنتی ہے۔ اگر آپ کو تینوں سوالوں کا حل مل گیا تو سمجھ لیجئے کہ مطلوب آپ کے ہاتھ آ گیا۔ اب اس کے وجود سے بحث کہ واقعی یہ حقیقت میں کوئی چیز ہے تو اس پر آپ کو ہماری بھیجی ہوئی اکسیر کافی ہے کہ وہ اس کے نفس ظاہری وجود پر کھلی شاہد ہے۔ رہا یہ سوال کہ یہ کس چیز سے بنائی جاتی ہے تو اس کے لئے کیمیا گروں کو ایسے پتھر کی تلاش ہوتی ہے جس سے کیمیا بن سکے۔ اگرچہ یہ قوت تھوڑی بہت ہر چیز میں موجود ہوتی ہے لیکن کیمیا سازی کے لئے ایسا پتھر درکار ہوتا ہے جس میں کیمیاوی مادہ جلد قوت سے فعل میں آ سکے اور تفصیل و تحلیل کو اس میں دخل دیا جا سکے کیونکہ بعض اشیاء ایسی ہوتی ہیں جن کی طاقت پر وہ قوت ہی میں رہتی ہیں، فعل میں نہیں آتیں۔ اور ان کے اجزائے ترکیبیہ کے طبائع میں ایسا گہرا اختلاط ہوتا ہے کہ تفصیل و تحلیل ان میں غیر ممکن سی ہوتی ہے۔ لہذا کیمیا سازی کے لئے آپ انہیں صفات کے پتھر کی معرفت و شناخت بہم پہنچائیں اور اس کی قوت و جنس اور اس میں عمل کرنے کے طریقہ سے واقفیت حاصل کریں۔ پھر تحلیل و تکلیس، تنشیف و تقلیب جیسے اعمال میں بھی مہارت پیدا کریں۔ کیونکہ جس نے ان اعمال کیمیاویہ کا درک نہیں کیا وہ علم کیمیا میں کورا ہی رہے گا۔ اور کبھی منزل مقصود تک نہیں پہنچے گا۔

ساتھ ساتھ اس کا علم بھی ضروری ہے کہ آیا یہ صرف ایک ہی پتھر اکسیر سازی میں کافی ہے یا اس راہ میں کسی اور چیز کی بھی ضرورت ہے۔ ابتدا میں یہ ایک ہی پتھر تھا یا چند چیزوں سے ترکیب پا کر یہ ایک شی ہو گیا اور پتھر کہلایا۔ اس کی معرفت بھی لابدی ہے کہ اس پر عمل کیمیاوی کس طرح کیا جاوے۔ پتھر کا وزن کس مقدار میں ہو اور عمل کے لئے کتنا وقت درکار ہے

اس میں روح کس طرح ترکیب پاتی ہے۔ اور اس میں نفس کس نہج سے ڈالا جاتا ہے۔ اور آیا آگ نفس کو ترکیب کے بعد جدا کر سکتی ہے۔ اگر نہیں کر سکتی تو کیوں؟ غرض علم کیمیا انہیں امور کی معلومات و معرفت کا نام ہے۔

فلاسفہ نے نفس کو بڑا درجہ دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ جسم کا یہی مدبر ہے اور یہی اس کو لئے پھرتا ہے۔ جسم کے مضر و نقصانات کو بھی یہی دور کرتا ہے۔ اور اس میں ساری کارفرمائی اسی کی ہے۔ نفس جوں ہی کہ جسم سے جدا ہوا تو جسم مٹی کی طرح ٹھنڈا ہو کر بے حس و حرکت پڑ جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں خود بخود نہ کوئی حیات ہے نہ نور۔ اور ہم نے یہاں جسم و نفس کا ذکر یوں چھیڑا کہ ان صفات کو جسم انسانی سے تشابہ حاصل ہے جس کی ترکیب غذا سے ہوتی ہے۔ اور اس کا قوام اور اس کی تکمیل نفس نورانی ہی سے ہوتی ہے۔ اگر انسان کو یہ زندہ نفس، نورانی نہ ملے تو وہ بڑے بڑے کام کیسے اور کیونکر انجام دے۔ اور جن چیزوں پر دوسروں کو قدرت نہیں ہو سکتی اس کو کیسے قدرت حاصل ہو۔ بلکہ اگر انسان کے طبائع میں اختلاف نہ ہوتا تو وہ کبھی بھی اپنے مخالف اور ضد سے اثر پذیر بھی نہ ہوتا۔ اور اس کا نفس اس کے جسم کو کبھی نہ چھوڑتا اور اس کو حیات ابدی نصیب ہوتی۔

سمجھ لیجئے کہ وہ طبیعت جس سے یہ عمل کیمیاوی تکمیل پاتا ہے، ابتدا میں کیفیت دافعہ فیضیہ سے عبارت ہوتی ہے جو محتاج کمال ہے۔ اور جب یہ طبیعت حد کمال کو پہنچ جاتی ہے تو پھر اس کا استحالہ اپنی پہلی صورت کی طرف نہیں ہوتا جس کو چھوڑ کر ترکیبی شکل میں آئی ہے جیسا کہ ہم انسان کے بارے میں بیان کر آئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ طبائع اپنی اپنی انفرادی شکلیں چھوڑ کر آپس میں مل جل کر شئی واحد ہو جاتی ہیں۔ اور ایک جوہر بناتی ہیں۔ اور وہ قوت و فعل میں نفس سے مشابہ ہوتی ہیں اور ترکیب و تالیف میں جسم سے۔ اب جسم حیوانی میں تو اختلاف طبائع کی وجہ سے تغیر و فنا بہت جلد راہ پا لیتا ہے۔ یعنی وہ قابل انحلال و تفصیل ہوتا ہے۔ لیکن کیمیائی معدن کی طبیعتوں میں چونکہ موافقت اور اتحاد مزاجی ہوتا ہے اس لئے ان میں انحلال نہیں ہوتا۔ اور وہ اپنی صورت کذائی نہیں چھوڑتیں۔ اسی بنا پر کسی حکیم نے خوب کہا ہے کہ تفصیل و تقطیع دراصل حیات و بقا ہے اور ترکیب موت و فنا۔ یہ قول درحقیقت اپنے اندر ایک راز رکھتا ہے۔ کیونکہ اس سے مراد حکیم کی یہ ہے کہ کیمیاگری میں جب ایک شئی میں تفصیل و تقطیع سے کام لیا جاتا ہے تو گویا اس کو عدم سے وجود کی طرف لایا جاتا ہے۔ کیونکہ شئی اپنی ترکیبی شکل میں فنا کا نشانہ بنتی ہے۔ اور اس کی ترکیب اولی کو کھو کر جب اس کو ترکیب ثانوی کی طرف لایا جاتا ہے تو فنا پر فنا طاری ہو جاتی ہے اور وہ عدم سے نکل کر وجود کی طرف آجاتی ہے۔ اور ترکیب ثانوی کی طرف شئی تفصیل و تقطیع ہی کے ذریعہ لائی جاتی ہے۔ اور یہی عمل کیمیا کا خاصہ بھی ہے۔ اب جسم میں جب تحلیل ہوتی ہے تو وہ پھیل جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی کوئی صورت نہیں رہتی۔

یہ بھی سمجھ لیجئے کہ ایک شئی غلیظ غلیظ سے اس قدر آسانی سے نہیں مل سکتی جس قدر ایک لطیف شئی لطیف سے مل سکتی ہے اور اتصال میں خواہ وہ ارواح میں ہو یا اجسام میں، ہم شکلی کارفرما ہوتی ہے۔ یہ بات میں نے آپ سے اس لئے بیان کی کہ آپ کو معلوم ہو کہ کیمیا سازی طبائع لطیفہ روحانیہ میں زیادہ آسان ہے بہ نسبت طبائع غلیظہ جسمانیہ کے۔ عقل اس قدر ضرور جانتی ہے کہ پتھر اور معدنی اشیاء مثلاً سونا چاندی تانبا وغیرہ بہ نسبت اشیائے لطیفہ کے مثلاً گندھک اور پارے کے آگ پر زیادہ ٹھہرتی ہیں۔ اس کی صورت یوں سمجھئے کہ اجسام میں روحیں ہوتی ہیں۔ جب ان کو گرمی پہنچتی ہے پگل کر نرم ہو جاتے ہیں اور ایک پیچڑ غلیظ جسم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں جن کو بہ سبب لزوجت اور غلظت کے آگ نہیں کھا سکتی۔ اب جب اور تیز آنچ ان کو پہنچائی جاتی ہے تو وہ روحیں ہو جاتے ہیں جس طرح پہلے تھے۔ اور دوسری طرف ارواح لطیفہ کو جب گرمی پہنچائی جاتی ہے تو وہ باقی رہتی ہیں، لیکن آگ پر نہیں ٹھہرتیں۔ اب آپ اس راز کو حل کیجئے کہ اجساد و ارواح میں یہ فرق کیوں ہے۔ کیونکہ اس کی معرفت بڑی

اہمیت رکھتی ہے۔ نتیجہ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ارواح اپنی لطافت اور اشتعالی صفت کی وجہ سے معمولی حرارت سے باقی رہتی ہیں۔ اور چونکہ یہ اپنے اندر کثرتِ رطوبت رکھتی ہیں۔ اس لئے آگ پر رکھنے سے فوراً فنا ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ آگ کا خاصہ ہے کہ جہاں رطوبت باقی ہے اس سے چمٹ جاتی ہے اور اس کو چوس لیتی ہے اس لئے کہ رطوبت ہوائی ہونے کی وجہ سے آگ سے مشابہ ہوتی ہے اور آگ اس کو کھاتے کھاتے آخر ختم کر چھوڑتی ہے۔ یہی حال اجسام کا ہے۔ رہیں معدنیات، تو وہ چونکہ خاک و پانی سے مرکب ہیں اور ان میں لطیف کثیف سے مل کر ایک جی اور ایک شی ہو گیا ہے اس لئے ان کو آگ پر زیادہ قرار ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فنا ہونے والی شی آگ سے اس لئے فنا ہوتی ہے کہ اس میں لطیف جزو کثیف سے جدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ اسی لئے کہ اس کے اجزائے لطیفہ و کثیفہ بغیر تحلیل و موافقت یا مزاج کی صورت کے آپس میں نہیں ملتے بلکہ ایک برائے نام سی ترکیب ہوتی ہے۔ اور اسی لئے ذرا سی بیرونی طاقت آگ وغیرہ سے وہ ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً پانی اور تیل کہ ان میں امتزاج نہیں پیدا ہوتا۔ یا ان جیسی اور چیزیں۔ یہ تحقیقاتی امور ہیں اس لئے آپ کے سامنے لایا کہ طبائع کی ترکیب اور ان کے تقابل کی صحیح حقیقت آپ کے ذہن نشین ہو جائے اور آپ ان پر ضروری عبور حاصل کر لیں۔ ساتھ ساتھ یہ امر بھی ذہن نشین کر لیجئے کہ وہ اخلاط جو اس فن کے طبائع ہیں اور آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ موافق اور ایک ہی جوہر سے نکلے ہوئے ہیں، ان کو ایک ہی نظام اور ایک ہی تدبیر جمع کرتی ہے۔ اور نہ جزو اور نہ کل کبھی ان میں غیر کی مداخلت نہیں ہوتی۔ چنانچہ ایک فیلسوف کا بھی یہی قول ہے کہ جب تم نے طبائع کی تدبیر و تالیف سے بلا مداخلت غیرے صحیح معنی میں فراغت پالی تو تم نے گویا جس چیز کو مضبوط کرنا چاہا تھا اس کو مضبوط کر لیا۔ کیونکہ طبیعت تو بہر حال ایک ہے۔ اس میں کسی اجنبی کو دخل نہیں تو جس نے اس میں اجنبی کو دخل دیا اس کا قدم راہِ صواب سے ہٹ گیا۔ اور وہ خطا کا مرتکب ہوا۔

سمجھ لیجئے کہ اکسیر کی طبیعت جب کسی مناسب جسم میں حلول کرتی ہے تو پھیل جاتی ہے۔ اور جدھر وہ جاتا ہے اسی کے ساتھ جاتی ہے کیونکہ اجسام جب تک غلیظ اور سخت رہتے ہیں نہ پھیلتے ہیں اور نہ میل کھاتے ہیں۔ اور اجساد کا پھیلنا اور حل ہونا ارواح پر منحصر ہے۔ یہ حل جسم حیوانی میں بھی پایا جاتا ہے۔ یہی طبائع کو بدلتا بھی ہے اور ان کا محافظ بھی ہوتا ہے۔ اور عجیب رنگ برنگ روپ میں ان کو نمودار کرتا ہے۔ پھر ہر ایک جسم حل بھی نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ تحلیل مخالفِ حیات ہے۔ اگر حل ہوتا ہے تو اپنے موافق کے ساتھ اور اس کے ساتھ جو اس کو آگ کے جلانے سے بچالے۔ ایسی حالت میں اس کی غلظت جاتی رہتی ہے اور طبیعتیں اپنی حالت پلٹ لیتی ہیں۔ لطافت غلظت سے اور غلظت لطافت سے بدل جاتی ہے۔ اجسام کی تحلیل و تلطیف جب اپنی حد کو پہنچ جاتی ہے تو ان میں تمسک، تغوص، تقلب و تنفذ کی قوتیں ظاہر ہوتی ہیں۔

واضح رہے کہ ٹھنڈک اشیا کو خشک کرتی ہے اور ان کی رطوبت کو سمیٹتی اور سکیڑتی ہے اور حرارت رطوبت کو ظاہر کرتی ہے اور اور یبوست باندھتی ہے۔ گویا حرارت و برودت فاعل ہیں اور رطوبت و یبوست منفعل۔ چنانچہ انہیں کے انفعال و ترکیب سے اجسام کا وجود ہوتا ہے۔ حرارت و برودت دونوں فاعلی طاقتیں مانی جاتی ہیں۔ لیکن حرارت کا فعل برودت سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ کیونکہ برودت میں چیزوں کو حرکت میں لانے کی طاقت و قدرت نہیں۔ اور حرارت حرکت کا سبب بنتی ہے۔ جس چیز میں حرارت کمزور ہوتی ہے اس کی تخلیق یا تکمیل کو نہیں پہنچتی جس طرح اگر کسی شی میں حرارت حد درجہ کی ہو اور برودت ندارد تو حرارت اس کو کھا جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اعمالِ کیمیا وی میں بارد کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ وہ حرارتِ آتش کو دفع کر سکے چنانچہ فلاسفہ نے آتشِ محرقہ کو نہایت خطرناک بیان کیا ہے اور ہدایت کی ہے کہ طبیعتوں اور نفسوں کو پاک کر لینا چاہیے اور ان کے میل کچیل کو دور کرنا چاہئے اور اسی پر ان کی رائے برقرار ہوئی۔ اور اس کی وجہ یہ کہ اعمالِ کیمیا آگ ہی سے شروع ہوتے ہیں اور آگ ہی پر ختم

ہوتے ہیں۔ حکماء و فلاسفہ نے جہاں آگ سے ڈرایا ہو تو ان کا مقصد اس کے خطرات سے بچانا ہے کہ ایسا نہیں جسم پر دو آفتیں جمع ہو کر اس کو تلف کر دیں۔ تجربہ ہے کہ جب کوئی چیز ہلاک اور تلف ہوتی ہے تو اپنی خود طبائع کے تضاد و اختلاف سے گویا وہ دو آفتوں میں بغیر کسی معین و مددگار کے پھنس جاتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ ہلاکی کا شکار ہو جاتی ہے۔ سب حکماء کا قول ہے کہ اجساد پر ارواح کو بار بار ڈالنا چاہئے تاکہ وہ اجسام سے چمٹ جائیں اور آگ سے لڑ بھڑ کر اس جسم خاکی کو اس سے بچالیں۔

اب اس پتھر کا حال سنیئے جس سے کیمیا بنتی ہے حکماء کا اس میں اختلاف ہے کہ وہ کس چیز میں دستیاب ہوتا ہے۔ بعض حیوان میں مانتے ہیں بعض نباتات میں اور چند معادن میں۔ اور کچھ ایسے ہیں کہ کہتے ہیں کہ وہ کم و بیش سب ہی چیزوں میں ہے اب ہیں ان کے مذاہب کی تفصیل کی طرف نہیں جاتا ہے ... کو نقل کرتا ہے کیونکہ اس صورت سے کلام بلا وجہ طول پکڑ جائے گا۔ ہم اس کے بارے میں کہہ آئے ہیں کہ وہ بالقوہ ہر ایک شے میں موجود ہے۔ کیونکہ جب طبائع اربعہ ہر شے میں موجود ہیں تو اس کا وجود بھی ماننا پڑے گا۔ اس لئے کہ اس کی ترکیب بھی آخر انہیں طبائع اربعہ سے ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی معلوم کیجئے کہ کس چیز سے عمل بالقوہ ہوتا ہے اور کس سے بالفعل۔ اس مسئلے ہمارے سامنے ... کا بیان مفید ہوگا۔ وہ کہتا ہے کہ رنگ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو جسم پر چڑھ جاتے ہیں اور پھر اتر جاتے ہیں۔ مثلاً زعفران کا رنگ کپڑے پر۔ دوسرا وہ جس میں ایک جوہر دوسرے جوہر کی شکل و رنگ روپ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ گویا اس میں ذات بدل جاتی ہے۔ مثلاً درخت ... حیوان کا مٹی بن جانا یا مٹی سے نبات اور نبات سے حیوان ہو جانا۔ اور رنگ روپ کی ... بغیر روح ... کے ذریعہ اجرام کی تولید بھی ہوتی ہے اور اعراض کی تبدیلی بھی۔ جب ... لگے گویا نبات میں۔ یوں کہ یہ ہر دو غذا سے پلتے ہیں اور اسی سے ان کی ... نہیں جو حیوان میں ہے۔ اسی لئے حکماء نے نبات کی بہ نسبت حیوان پر زیادہ توجہ ... اور ... استحالات ثلاثہ کی آخری زینہ ہے۔ کیونکہ معدن نبات کی شکل میں مستحیل ہوتی ہے اور نبات حیوان کے رنگ روپ میں۔ اور حیوان کا استحالہ کسی اور شکل میں نہیں ہوتا۔ گویا استحالات ثلاثہ کی یہ آخری کڑی ہے اور آخری منزل۔ اور سب سے لطیف تر۔ لیکن آخر غلیظ کی طرف رجوع کرتا ہے۔ بہرحال عالم میں آپ کو کوئی چیز ایسی نہیں ملے گی جو کہ روح حیہ حیوانی حیوان کو چھوڑ کر اس سے متعلق ہو گئی ہو۔ کیونکہ روح دنیا میں لطیف ترین شے ہے۔ اور لطیف لطیف ہی کے ساتھ وابستگی ڈھونڈھتا ہے تو پھر حیوان کو چھوڑ کر کہاں پائے اور کیوں جائے۔ اور روح نباتی کم بھی ہے اور غلیظ و کثیف بھی۔ اور پھر اپنی کثافت و غلظ کی وجہ سے اور کچھ جسد نباتی کے غلظ کے سبب وہ نبات میں چھپی دبی رہتی ہے اور حرکت نہیں کرتی۔ اور جو روح حرکت کرتی ہے وہ اس روح سے بہت زیادہ لطیف ہوتی ہے جو بلا حرکت چھپی رہتی ہے۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ متحرک روح غذا بھی قبول کرتی ہے اور سانس بھی لیتی ہے۔ بخلاف روح کامنہ (پوشیدہ) کہ وہ صرف غذا قبول کرتی ہے۔ یوں سمجھئے کہ روح حیہ حیوانی کے مقابلہ میں روح کامنہ نباتی کی نسبت بالکل ایسی ہے جیسے کہ پانی کی نسبت ... سے۔ اور یہی نسبت نبات و حیوان میں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حیوان میں عمل کیمیا اعلیٰ و ارفع ہے اور آسان و سہل تر۔ اور عقلمند کو چاہئے کہ آسان ہی چیز پر اپنے تجربات کرے اور دقت طلب چیزوں سے کنارہ کش رہے۔

حکماء نے آسانی کی خاطر حیوان کی طبائع و موالید کے لحاظ سے تقسیم کی ہے اور بتایا ہے کہ بعض عناصر و موالید زندہ ہیں اور بعض مردہ۔ ان میں جو متحرک ہیں ان کو فاعل و حی مانا ہے اور جو ساکن ہیں ان کو مفعول و مردہ۔ ہر چیز میں خواہ وہ معدنی ہو یا کہ

نباتی میں بھی تقسیم جاری کی ہے۔ مثلاً جو چیز آگ پر پگھل جاتی ہے اور اڑ جاتی ہے اس کو زندہ کہتے ہیں اور جو نہ پگھلتی ہے نہ اڑتی اس کو مردہ کہتے ہیں۔ حیوان و نبات میں جس چیز میں چاروں طبیعتیں پائیں اور اُن کی طرف اس کا انفصال ہوا اس کو زندہ جانا اور جس کو اس کے خلاف پایا اس کو مردہ سمجھا۔ پھر تمام ان زندہ اشیاء کی ٹٹول کی تو پتہ چلا کہ سنگ کیمیاوی ہی ایک ایسی شی ہے جس میں طبائع اربعہ ظاہر و کامل طریقہ سے ایک دوسرے سے جدا ہو سکتی ہیں۔ اور اس کا مسلہ حیوانات میں نکالا۔ پھر اس پر کیمیاوی عمل ہو گیا تو وہ بھی نتیجہ خیز رہا۔ معادن و نبات کی جڑی بوٹیوں کو جمع کر کے تجربہ کیا تو ان میں بھی یہ کیمیاوی پتھر مل گیا بعض نباتات مثلاً اشنان میں بھی کوئی طبیعت علیحدہ ہو سکتی ہے اور معادن میں بھی اجساد و ارواح ... کی وجہ سے اگر ان میں مزج و تدبیر سے کام لیا جائے تو ان میں ... کا پتہ لگتا ہے ... سب میں کر ... تو حیوان کو اس میں اعلیٰ و ارفع پایا۔ اور اس کی تدبیر کو سہل اور آسان ہے۔

اب یہ معلوم کیجئے کہ یہ سنگ حیوان میں کونسا ہے ... حیوان ... اس کا وجود ... پھر پتہ لگاتے ہیں کہ حیوان نبات سے ایسا ہی حیثیت رکھتا ہے جیسے ... نبات ارض سے۔ اور نبات ... اس بنا پر ... اس کی ترکیب و ساخت ارض کے جوہر لطیف و صافی سے ہوتی ہے پس سنگ کیمیاوی بھی حیوان میں ... قائم ہے ... نباتات خاک میں خلاصہ کلام یہ کہ حیوان میں سوائے ... سنگ کے کوئی چیز ... جس کی طبائع اربعہ ایک دوسرے سے جدا ہو سکتی ہیں۔ اس ہمارے بیان سے معمولی سمجھ رکھنے والا بھی کیمیاوی پتھر کی ماہیت و حقیقت سے ایک حد تک شناسائی حاصل کر سکتا ہے۔ اب اس کی تدبیر کا طریقہ معلوم کیجئے۔

(التدبیر علی برکۃ اللہ) اس یعنی پتھر کو لیجئے اور ... اس کو ... کر طبائع اربعہ آگ ہوا خاک و پانی اس سے جدا جدا کیجئے ... ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ ظرف میں محفوظ رکھئے پھر جو ... اور علیظ جو ظرف کے نیچے بیٹھ جائے اس کو آگ سے جلا ... اور ... نظر کیجئے یہاں تک کہ وہ بالکل سیاہ ... سے ... آئے ... نہ ... پھر اس ... کو ... اور اس کو بھی اسی طرح اڑا ... لطیف ... یہاں تک کہ وہ آب زلال کی طرح بالکل صاف و مقطر نکل آئے۔ جب آپ اس کام سے فارغ ہو گئے تو آپ نے اپنے کام کا بہت بڑا حصہ اپنے لئے ہموار کر لیا۔ اب وہ ترکیب شروع کیجئے جس پر کیمیا سازی کا عمل مدار رکھتا ہے۔ واضح رہے کہ ترکیب ... تعفین ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ ... میں لطیف غلیظ کے ساتھ مختلط ہوتا ہے۔ اور تعفین میں ہر چیز پس کر ... مل کر ایک ... ہو جاتی ہیں۔ اور ایک دوسرے کے ساتھ گھل مل جاتی ہیں۔ غلیظ لطیف کو پکڑ لیتا ہے۔ اور نفس اجساد میں گھس کر ان میں ... لگتا ہے۔ اور ترکیب کے بعد یہ صورت یوں پیدا ہوتی کہ جسد محلول جب روح کے ساتھ جمیع اجزاء گھل مل گیا ... وہ ایک شی ہو گئے تو لامحالہ روح کو بھی صلاح و فساد و بقاء کے وہی عوارض لاحق ہوں گے جو جسم کو لاحق ہوتے ہیں۔ پھر نفس جب روح و جسد کے ساتھ ... ہو گیا تو اس کے اجزاء ... اجزاء کے ساتھ مل جائیں گے۔ یہاں تک کہ آخر میں ... کی طرح ہو جائیں گی۔

پھر جب یہ مرکب تیار شدہ جسد محلول پر پڑتا ہے اور اس پر آگ جلائی جاتی ہے تو اس میں سے رطوبت نکلتی ہے اور رطوبت کا خاصہ بھڑکنا ہے۔ اور آگ میں اس سے بچنے کا مادہ ہے تو آگ جب اس سے چمٹتی ہے تو پانی کی آمیزش اس کو روکتی ہے۔ مثلاً آگ تیل میں جب ہی لگتی ہے کہ وہ پانی سے ... ہو۔ اسی طرح پانی کا خاصہ ہے کہ وہ آگ سے بھاگتا ہے۔ آگ جب اس کو اڑانا چاہتی ہے تو ... اس پانی کو روک لیتا ہے تو گویا جسد یابس پانی کو اڑنے سے بچاتا ہے اور پانی تیل کو جلنے سے

بڑ رکھتا ہے۔ اور تیل رنگ کے بقا کا سبب بنتا ہے۔ اور رنگ چکنائی و دہنیت کے ظہور کی علت ہے۔ اور دہنیت و چکنائی انہیں بے نور و تاریک اشیاء میں ہوتی ہے جن میں حیات نہیں ہوتی۔ بس یہی جسد مستقیم کہلاتا ہے۔ اور کیمیاوی عمل کی نوعیت یہی ہے۔ اور حکماء کی "بیضہ" سے یہی شی مراد ہے نہ بیضۂ مرغ۔ حکماء نے بیضہ کا نام اس کے لئے بلا وجہ نہیں رکھا ہے چنانچہ ایک روز تنہائی میں میں نے مسلمہ سے دریافت کیا کہ حضرت حکماء نے اس مرکب حیوانی کو بیضہ کسی خاص معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہا ہے یا یوں ہی اتفاق سے یہ نام رکھ لیا ہے۔ استاد نے کہا اس نام سے گہرا مطلب لیا ہے۔ میں نے کہا کہ پھر بتائیے کہ وہ کونسی منفعت و مشابہت ہے جس کی بنا پر اس کو بیضہ کے نام سے موسوم کیا۔ انہوں نے کہا کہ بیضہ کو مرکب حیوانی سے مشابہت و ہم رنگی نصیب ہے۔ ذرا سوچو تم کو خود پتہ چل جائے گا۔ میں ان کے سامنے سر جھکا کر سوچنے لگا لیکن کوئی بات سمجھ میں نہیں آئی۔ استاد نے جب دیکھا کہ میری فکر نے مجھ کو کسی نتیجہ پر نہیں پہنچایا تو میرا بازو پکڑ کر دھیرے سے مجھ کو ہلایا اور کہا کہ اے ابوبکر! مرکب حیوانی اور بیضہ میں مقدار و رنگ میں مشابہت مقصود ہے۔ بس استاد کی یہ بات سنتے ہی سارا مطلب کھل گیا۔ اور پورا معاملہ روشن ہو گیا۔ اللہ کا شکر ادا کرتے ہوئے میں اٹھا اور گھر پہنچ کر استاد مسلمہ کی بات پر ہندسی برہان قائم کی۔

میں نے استاد مسلمہ سے امر مذکور کی تشریح بھی دریافت کی۔ یہ وہ مادہ ہے جو طبائع علویہ و سفلیہ سے پیدا ہوا ہو۔ اور تانبا ہی صرف ایسی دھات ہے جو اصل سوادگوٹ کر کے پہلے غبار ہوا۔ اور پھر پھٹکری سے مل کر سرخ اور تانبے کی شکل میں منتقل ہوا۔ اور مغنیسیا ان کا وہ پتھر ہے جس میں روحیں منجمد ہوتی ہیں۔ اور طبیعت علویہ ان کو آگ کا مقابلہ کرنے کے لئے نکالتی ہے۔ اور ہر فرقہ میں ممکن سرخ رنگ ہی ہوتا ہے (جو قابل انفصال ہے) اور رنگ میں تین مختلف قوتیں ہوتی ہیں جو باہم متشابہ اور ہم جنس ہوتی ہیں۔ ایک روحانی نورانی صاف و شفاف یہی فاعلہ ہے۔ دوسری نفسانی جو متحرک و حساس ہے۔ لیکن یہ پہلی قوت سے غلیظ تر ہے۔ اور اس کا مرکز بھی پہلی قوت سے کچھ ادھر ہے۔ اور تیسری قوت ارضیہ حاسہ قابضہ ہے جو ثقل کے باعث مرکز ارض کی طرف مائل رہتی ہے۔ یہ تیسری قوت وہ ہے جو پہلی و دوسری (روحانی و نفسانی) قوتوں کو تھامتی ہے اور ان کو گھیرے ہوئے ہے۔ ان قوائے ثلاثہ کے علاوہ جو اور قوتیں گھڑلی گئی ہیں وہ محض جاہل کو دھوکا دینے کے لئے اختراع کی گئی ہیں۔ اور جو ہمارے بیان کردہ مقدمات کو خوب ذہن نشین کرلے تو اس کو فن کیمیا میں کسی اور چیز کی ضرورت ہی نہ رہے۔ یہاں تک تمہارے تمام سوالات حل ہو گئے۔ مجھے امید ہے کہ آپ اپنے مقصد میں کامیاب ہوں گے۔ والسلام۔

یہ ابن بشرون کے کلام کی نقل تھی جو مسلمۃ المجریطی کا شاگرد رشید تھا۔ یہ مسلمہ علوم کیمیا، سیمیا اور سحر میں شیخ الاندلس مانا گیا ہے اور تیسری صدی میں گذرا ہے۔ آپ نے ان سب کے کلام سے یہ اندازہ لگایا ہوگا کہ یہ بات کو چیستاں اور معمہ بناتے ہیں۔ اور ہر بات کو رمز و اشارہ میں کہہ جاتے ہیں۔ جس کو حل کرنا کسی کے بس کی بات نہیں۔ اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ کیمیا کوئی طبعی صنعت نہیں ہے۔ بلکہ کیمیا کے متعلق جو عقیدہ کہ حق ہے اور واقعات بھی اس کی صداقت پر شہادت دیتے ہیں، یہ ہے کہ وہ نفوس روحانیہ کے اثرات میں سے ایک چیز ہے جو عالم طبیعت میں تصرف کا باعث ہوتی ہے۔ اگر اس سے کام لینے والے نفوس صاحب خیر ہیں تو یہ کرامت کی ایک قسم ہے۔ اور اگر صاحب شر ہیں تو یہ جادو کی ایک نوع ہے۔ کرامت ہونے کی صورت میں تو اس کا اثر قابل تسلیم ہی ہے۔ اور سحر ہونے کی صورت میں بھی اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ جادوگر ایک چیز کو دوسری چیز میں اپنی قوت سحریہ سے بدل ہی دیا کرتے ہیں۔ یہ کوئی انوکھی بات نہیں۔ ان کے لئے

بھی بہر حال کوئی نہ کوئی مادہ چاہئے جس میں وہ اپنا عمل سحری چلا سکیں۔ مثلاً مٹی، درخت، نبات وغیرہ (ان کو مادہ قرار دے کر) سے حیوانات کی تخلیق۔ چنانچہ ساحران فرعون نے رسیوں اور لاٹھیوں پر اپنا جادو چلایا۔ یا مثلاً سوڈان اور ہندوستان و ترکستان کے ساحروں کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ فضا کو مسحور کر کے پانی برسا دیتے ہیں۔ لہٰذا سونے کی تخلیق اس کے خلاف مادہ سے لا محالہ سحر و جادو میں شمار ہوگی۔ اور بڑے بڑے متکلمین حکما مثلاً جابر و مسلمہ وغیرہ اس میں طاق تھے۔ اور انہوں نے اپنے کلام کو چیستاں اور معمہ اس لئے بنایا کہ کوئی ان کی سحر کاری سے واقف نہ ہو سکے کہ ان کو (کیونکہ سحر شریعت میں حرام قطعی ہے) تکفیر و الحاد کا نشانہ بنائے۔ ان کے عمل کا یہ مطلب نہیں کہ یہ لوگ بخیل تھے اور فن کیمیا کو عام کرنا نہیں چاہتے تھے۔ ذرا دیکھئے کہ مسلمہ نے اپنی کیمیا کی کتاب کا نام رُتْبَةُ الْحَكِيمِ رکھا۔ اور اپنی سحر و طلسمات کی کتاب کا نام غَايَةُ الْحَكِيمِ اس سے گویا اشارہ کیا کہ غایہ کا موضوع عام ہے اور بلند مرتبہ۔ اور رتبہ کا موضوع خاص ہے۔ اور غایہ کے مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے۔ اور اس سے بھی قطع نظر اگر آپ ان کے محض کلام پر نظر ڈالیں تو ہمارے بیان ... حقیقت آپ پر منکشف ہو جائے گی۔ اور آگے چل کر ہم اس کی تردید کریں گے کہ علم کیمیا صنعت طبعی ہے۔

پچیسویں فصل

(فلسفہ کی خرابیاں اور اس کا بطلان)

یہ فصل اور اس کے مابعد کی فصلیں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ کیونکہ فلسفہ و نجوم وغیرہ کے علوم شہروں اور آبادیوں میں رواج پذیر رہتے ہیں۔ اور یہ دینی عقائد کی جڑیں کھودتے ہیں۔ اس لئے لابدی ہے کہ ان کی اصلی حقیقت کو کھولا جائے اور حق کو باطل سے ممتاز کیا جائے۔

بہت سے عقلمند انسانوں کا خیال ہے کہ اشیاء کا وجود دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک حسی جو بذریعہ حس سمجھا اور جانا جاتا ہے دوسرا ماوراء حس یعنی عقلی۔ اس کا ادراک اسباب و علل کے ذریعہ نظر و فکر اور قیاسات عقلیہ سے ہوتا ہے۔ عقائد ایمانیہ کا شمار بھی آخری قسم کی اشیاء میں ہے کہ ان کی حقیقت بھی نظر و فکر سے باور کی جاتی ہے۔ سننے کو ان میں کوئی دخل نہیں۔ کیونکہ یہ عقائد جب عقلی ٹھہرے تو حس کو اس میں کیا چارہ۔ اور عقلی گتھیاں سلجھانے والے فلاسفہ کہلاتے ہیں۔ جو فیلسوف کی جمع ہے۔ اور یونانی زبان میں ہر اس شخص کو کہتے ہیں جو حکمت کو دوست رکھے۔ ان فلاسفہ نے عقلی امور میں بحث کر کے بڑی بڑی موشگافیاں کیں۔ اور انہوں نے ایک قانون بھی ایسا بنایا ہے جس کی رہنمائی میں نظر و فکر نتیجہ نکالنے میں حق و باطل میں تمیز کرے۔ اور اس کا نام منطق رکھا۔

اس قانون کا خلاصہ یہ ہے کہ نظر و فکر ہی عقلی امور میں حق کو باطل سے ممتاز کر سکتی ہے۔ اور یہ صورت اس وقت ہوتی ہے کہ ذہن موجودات شخصیہ میں معانی عقلیہ کا انتزاع کرنے بیٹھتا ہے۔ سب سے پہلے یہ ایسے صور کلیہ کا پتہ لگاتا ہے جو تمام اشخاص پر صادق آتی ہیں جن کو معقولات اولی کہا جاتا ہے۔ پھر ان سے بھی کچھ اور معانی کلیہ اخذ کرتا ہے۔ اور اسی طرح ایک کو دوسرے سے مجرد کرتا ہوا اور اخذ کرتا ہوا یہ ان معانی بسیطہ کلیہ تک پہنچتا ہے جن کی تجرید نہیں کی جا سکتی۔ انہیں کو اجناس عالیہ کہا جاتا ہے اب ان معانی کلیہ کو جب تحصیل علوم کے لئے آپس میں ترکیب دیا جاتا ہے تو ان کو معقولات ثانیہ کہا جاتا ہے۔ عقل جب تصور وجود حقیقی کے لئے ان معانی عقلیہ کلیہ میں اپنا کام شروع کرتی ہے اور ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر یا ایک سے دوسرے کی نفی کر کے

برہانِ حقلی کی شکل پیدا کرتی ہے۔ تو اگر قانون صحیح ہے تو تصور وجود بھی صحیح نصیب ہوتا ہے۔ اور معانی عقلیہ کی آپس کی اضافت وحکم سے جو کلام کی ایک شکل نکلتی ہے اسی کو تصدیق کہتے ہیں جو نتیجہ کو دیکھتے ہوئے تصور پر مقدم ہے اور ابتداء کا لحاظ کرتے ہوئے تصور اس پر مقدم ہے نہ وہ تصور پر۔ کیونکہ نظر و فکر کی اصل غایت و غرض تصور تام ہے جو آخر ہی میں حاصل ہوتا ہے۔ اور تصدیق اس کا واسطہ پڑتی ہے۔ اب آپ کتب منطق میں یہ جو سنتے آئے ہیں کہ تصور تصدیق پر مقدم ہے اور تصدیق اس پر موقوف وہ تصور شعوری ہے نہ تصور تام جس کو علم تام کہتے ہیں۔ چنانچہ حکماء کا سرگروہ ارسطو اسی کا قائل ہے۔ ان تمام حکماء کا یہ خیال ہے کہ موجودات محسوسہ کا ادراک حس سے ہے اور غیر محسوسہ کا نظر اور براہینِ عقلیہ سے [illegible] اور ادراکات کی یوں شکل بناتے ہیں کہ اول انہوں نے بذریعہ حس و مشاہدہ جسم سفلی کا ادراک کیا۔ اور پھر کچھ ترقی کر کے اور حیوانات میں حس و حرکت پا کر نفس کے وجود کا تخیل کیا۔ پھر نفس کی قوتوں کی معلومات حاصل کر کے عقل کی نہری طاقتوں کا پتہ لگایا۔ اسی جگہ ان کا ادراک ٹھہر گیا۔ پھر اور اوپر قدم بڑھا کر جسم عالی سماوی میں انسان کی طرح عقل و نفس کے قائل ہوئے [illegible] دس عقلوں کے وجود کا قول کیا نو نفس اور ایک [illegible] مفرد۔ اور یہ عقیدہ قائم کیا کہ انسان کی تمام سعادت [illegible] منحصر ہے کہ مذکورہ عجیب [illegible] ادراکات حاصل کرے [illegible] اور [illegible] کے ساتھ ساتھ نفس کو فضائل و محاسن سے آراستہ و پیراستہ کرے۔ ان کا عقیدہ یہ بھی رہا کہ بلا رہنمائی شریعت آسمانی انسان خود اپنی فطرت سے بھی یہ سعادت حاصل کر سکتا ہے کہ اپنی عقل و نظر کی روشنی میں فضائل و رذائل میں تمیز و فرق کرے۔ پسندیدہ چیز کی طرف بڑھے اور ناپسندیدہ سے اجتناب و گریز کرے۔ جب نفس کو یہ درجہ نصیب ہوا اور اچھے برے کی ایسی بیداری اس میں پیدا ہو گئی تو اس کو ایک عجیب مسرت و خوشی حاصل ہوگی بس یہی اس کے لئے جنت و خلد ہے۔ اور اگر اس کو ان احساسات سے بے خبری و جہالت رہی تو وہ ایک ابدی بدبختی میں مبتلا ہوگا۔ اور سخت الم و رنج محسوس کرے گا۔ بس یہی اس کے لئے جہنم و دوزخ ہے۔ غرض اس قسم کی اور بہت سی لغویات بیان کرتے ہیں۔ اور ان کا امام کل جس نے ان تخیلات کو مسائل کی شکل میں ضبط کیا، پھر کتابی شکل میں ان کو لایا اور مسائل پر حجتیں بھی قائم کیں۔ ارسطو مقدونی ہے جو مقدونیہ کا رہنے والا تھا۔ اور افلاطون کا شاگرد اور اسکندر کا استاد بھی تھا معلم اول کے لقب سے اسی کو اب تک یاد کیا جاتا ہے۔ یعنی فن منطق کا موجد وہی قرار پایا ہے۔ گو اس فن کا وجود اس سے پہلے بھی تھا لیکن ارسطو نے سب سے پہلے اس کے قوانین و اصول کو مسائل کی شکل میں مرتب و مہذب کیا۔ اور نہایت خوش بیانی سے اس کی تفصیل و تشریح کی۔ واقعی منطق پر تو انہوں نے اپنی کاوشوں سے چار چاند لگائے مگر الٰہیات میں ان کی مطلب براری نہیں ہوئی۔ اب اسلام کا جب دور آیا اور فلسفۂ یونان نے عربی جامہ پہنا تو چند مسلمان فلاسفہ نے بھی حکمائے یونان کے ساتھ ہم خیالی و ہم رنگی ظاہر کی۔ اس کی صورت یہ ہوئی کہ خلفائے بنی عباس نے جب یونان کے فلسفہ کا ترجمہ کرا کے اس کو عربی میں منتقل کیا تو اہل اسلام میں بہت سوں نے فلسفہ کو نوازا۔ اس میں گہرے مطالعے کئے۔ مگر فلاسفۂ یونان سے بہت مقامات پر اختلاف کیا۔ ان کے اقوال کی تردید کی اور ان کو باطل ٹھہرایا ان میں مشہور تر ہیں ابو نصر فارابی بعہد سیف الدولہ جو چوتھی صدی میں اور ابو علی بن سینا بعہد نظام الملک پانچویں صدی میں گذرے ہیں۔

جان لیجئے کہ فلاسفہ کے مذکورہ تخیلات و نظریات بہمہ وجوہ لغو و باطل ہیں۔ کیونکہ اول تو موجوداتِ عالم کی نسبت عقلِ اول کی طرف کرنا اور بلا رسائی الی الواجب عقلِ اول ہی کو منزلِ آخر بنا کر ٹھہر جانا سراسر کوتاہ فہمی ہے۔ اور مراتب خلق اللہ سے غفلت کی سب سے بڑی نشانی درآصل وجود کا دائرہ تو بہت ہی وسیع ہے کہ خود باری تعالیٰ فرماتے ہیں۔ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ۔ بالکل جس طرح فلاسفہ عقل اول کے ادراک اور اس کی دریافت پر بس کر کے بیٹھے۔ اسی طرح طبیعیین صرف اجسام

کی سرحد کے اندر پھنسے رہ گئے اور نقل و عقل کو بھلا بیٹھے۔ اور جو منطقی دلائل فلاسفہ اپنے دعاوی پر قائم کرتے ہیں تو وہ دعووں کے ثبوت سے قطعی قاصر ہیں اور مطلب برآری میں محض عاجز۔ اب علم طبعی میں تو ہم یہ کہیں گے کہ حدود و قیاسات کے ذریعہ جو نتائج ذہنیہ نکالے جاتے ہیں۔ یہ کیا ضروری ہے کہ وہ خارج کے مطابق ہوں۔ کیونکہ احکام ذہنی کلی ہیں اور عام اور موجودات خارجیہ مشخص ہیں اور خاص۔ بہت ممکن ہے کہ مادیات خارجیہ میں کوئی مانع ہو جو ذہنی کلی کو خارجی شخصی سے مطابق نہ ہونے دے۔ اگر اس میں حس کی شہادت پیش کریں تو براہین عقلیہ تو بہرحال بیکار ثابت ہوئیں۔ اور یقین کی صورت پھر کیسے بنے گی۔ کیونکہ ذہن معقولات اولیہ میں کام کرتا ہے جو صُوَرِ خیالیہ کے توسط سے شخصیات پر منطبق ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں ذہن جو حکم لگاتا ہے وہ ایسا ہی یقینی ہوتا ہے جیسا کہ محسوسات پر لگایا ہوا حکم۔ کیونکہ معقولات اولیہ کو خارج سے بہت قرب نصیب ہے۔ اور ان کا انطباق خارج پر بوجوہ اکمل ہے۔ مگر مذہبی نقطۂ خیال سے مسلم ان سے پھر بھی اپنی نظر پھیرے رہے گا۔ اور لایعنی (غیر ضروری) جان کر ان کو نظر انداز کر دے گا۔ ظاہر ہے کہ مسائل طبیعیہ ہمارے لئے نہ دینی اہمیت رکھتے ہیں نہ معاشی۔ اس لئے ان سے اپنا رخ ہٹانا ہی بھلا ہے۔

اب لیجئے روحانیات کو جو ماوراء حس ہیں۔ اور جس کو علم الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ یا علم مابعد الطبیعت کہتے ہیں۔ تو ان کی حقیقتیں نامعلوم ہیں۔ نہ ان تک رسائی ہو سکتی ہے۔ نہ کوئی دلیل و برہان ان کا ثبوت بہم پہنچا سکتی ہے۔ کیونکہ جن معقولات ثانیہ کے ذریعہ برہان مرتب ہوتی ہے وہ خارجیات شخصیہ میں تجرید کرنے سے ذہن میں قائم ہوتی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ معقولات ہمارے ذہن میں ہمارے ادراکات ہی کے واسطہ سے پہنچ سکتے ہیں۔ اور روحانیات ہمارے ادراک سے بالاتر ہیں۔ لہٰذا ان کے وجود پر کوئی برہان قائم نہیں کی جا سکتی۔ روحانیات کا تھوڑا بہت جو کچھ بھی علم ہوتا ہے وہ نفس کا ذاتی علم ہے یا پھر خواب میں ان تک کچھ رسائی ہوتی ہے جو ہر ایک کے لئے وجدانی شی ہے۔ باقی ان ذرائع کے علاوہ ان کی حقیقت و صفت سب کچھ پس پردہ ہے کوئی نہیں جانتا وہ کیا ہیں۔ چنانچہ محققین فلاسفہ کا یہی مسلک ہے کہ جو چیز مادہ سے بری ہے وہ برہان سے بھی بے نیاز ہے اور اس پر دلیل کی کوئی صورت متصور نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ برہان کے مقدمات ذاتیات سے مرکب ہونے چاہئیں۔ اور جب ذات و ذاتیات مجہول ٹھہرے تو برہان کی صورت کیسے بنے۔ ان کے سرگروہ افلاطون کا قول ہے کہ الٰہیات کا یقینی علم حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ ظن ان کے بارے میں قائم ہو سکتا ہے۔ تو جب یہ ہزار دقت و تعب اور بیش از بیش سر مغزنی کے بعد محض ظن ہی حاصل ہو سکا تو علوم کی غواصی سے پہلے جو ظن روحانیات کے بارے میں تھا اسی پر کفایت کیوں نہ کر لی جائے۔ اور علوم فلسفیہ میں سر کیوں کھپایا جائے۔ حالانکہ ہماری غایت و غرض تو یہ تھی کہ موجودات حسیہ کے ماوراء اور ان سے بالاتر اشیاء کے وجود پر ان علوم کے ذریعہ علم یقینی پیدا کریں۔

فلاسفہ کا یہ قول بھی لچر و پوچ ہے کہ انسان کی سعادت یہ ہے کہ ان براہین عقلیہ کے ذریعہ موجودات کا نفس الامری حالت میں ادراک کرے۔ کیونکہ انسان درحقیقت دو جزؤں سے مرکب ہے۔ ایک جسمانی دوسرا روحانی جو اسی کے ساتھ ملا جلا ہے۔ اور ان ہر دو اجزاء کے ادراکات جدا جدا ہیں، لیکن مُدرِک ایک ہی ہے۔ یعنی وہی جزو روحانی۔ کبھی وہ روحانی مدارک کا تعقل کرنے لگتا ہے اور کبھی جسمانی مدارک کا۔ فرق ہر دو تعقلوں میں یہ ہے کہ مدارک روحانی کا ادراک بغیر کسی واسطہ کے وہ بذات خود کرتا ہے۔ اور مدارک جسمانی کے ادراک کے وقت آلات جسمانی دماغ اور حواس وغیرہ کو ذریعہ و واسطہ ٹھہراتا ہے۔ بہرحال ادراک کے بعد اس کو مسرت و خوشی نصیب ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح کہ ایک بچہ جب اپنی آنکھ سے روشنی

دیکھتا ہے تو مارے خوشی کے اُچھل پڑتا ہے۔ یا آواز سنتا ہے تو کودنے لگتا ہے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ خوشی و مسرّت ادراکِ مدارکِ روحانیہ پر بہ نسبت ادراکِ مدارکِ جسمانیہ کے زیادہ ہوتی ہے۔ جب نفس دیکھتا ہے کہ اس کو خود بخود ادراک نصیب ہوگیا تو پھولے نہیں سماتا اور باغ باغ ہوجاتا ہے۔ اور اس قسم کا ادراک علم و نظر سے نہیں ہوتا بلکہ حسِ ظاہر سے حجاب و پردہ اُٹھ جانے کے باعث ہوتا ہے اور مدارکِ جسمانیہ بالکل فراموش کر دیئے جاتے ہیں۔ چنانچہ صوفیا اس ادراک کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ اور اس کے حاصل ہونے پر بہت خوش ہوتے ہیں۔ ریاضت و مجاہدے سے قوائے جسمانیہ کو معطل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ دماغ سے ان کے خیالات تک کو مٹا ڈالتے ہیں تو پھر نفس کو بذاتِ خود ادراک حاصل ہوتا ہے کیونکہ جسمانی مشاغل اور موانع اس کے سامنے سے اٹھ جاتے ہیں جو اس کے ذاتی ادراک میں روڑے اٹکاتے تھے۔ پھر اس حالت میں صوفیہ کو ناقابلِ بیان و ناقابلِ تعبیر مسرت ہوتی ہے۔ بہر حال یہ نوعِ ادراک مسلّم الوجود ہے۔ گو صوفیہ کا پورا مقصد اس سے بھی حل نہیں ہوتا۔ اور وہ کسی اور ہی چیز کی تگ و دو میں رہتے ہیں۔ پھر فلاسفہ کا یہ کہنا کہ اس قسم کا ادراک براہین اور ادلۂ عقلیہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اسی سے نفس کو حقیقی خوشی نصیب ہوتی ہے، کس طرح قابلِ تسلیم ٹھہرے۔ براہینِ عقلیہ تو مدارکِ جسمانیہ سے ترکیب پاتی ہیں جن کا ادراک قوائے دماغیہ خیال و فکر و ذکر سے ہوتا ہے۔ اور ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ ادراکِ روحانی کے لئے سب سے پہلے جو چیز لابدی ہے وہ انہیں قوائے جسمانیہ کو معطل کرنا ہے جو اس ادراک کی راہ میں روڑا اٹکاتے ہیں۔ اور رخنہ اندازی کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ دیکھ لیجئے کہ فلسفہ کے متوالے اور ماہر ہمیشہ کتاب شفا، اشارات، النجا اور تلخیص ابن رشد یا تالیف ارسطو پر جھکے رہتے ہیں۔ ان کی ورق گردانی کرتے رہتے ہیں۔ اور براہین و ادلہ میں پڑ کر چاہتے ہیں کہ سعادت حاصل کر لیں۔ اور اتنا نہیں جانتے کہ ان بے جا مشغولیتوں سے سعادت کے راستے اور بند ہوتے ہیں اور موانع کی بہتات ہوتی ہے بس ان کے پاس تو وہی ارسطو، فارابی اور ابن سینا کا یہ قول ہے کہ جس نے عقلِ فعال کا کما حقہ ادراک کر لیا اور اپنی زندگی میں اس سے جا ملا تو وہ سعادت و خوش نصیبی سے مالا مال ہوگیا۔

فلاسفہ کے نزدیک عقلِ فعال روحانیات کے پہلے زینہ کا نام ہے۔ اور اس سے اتصال کا یہ مطلب مراد لیتے ہیں کہ ادراک ہو جانے۔ حالانکہ یہ خیال بالکل غلط ہے۔ کیونکہ ارسطو اور اس کے متبعین اس اتصال و ادراک سے وہ ادراکِ نفس مراد لیتے ہیں جو اس کو بذاتِ خود بغیر واسطہ کے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ نوعِ ادراک ظاہر ہے بغیر رفعِ حجابِ حس میسّر نہیں آسکتا۔

پھر فلاسفہ کا یہ کہنا کہ اس ادراک سے جو خوشی نصیب ہوتی ہے یہی وہ سعادتِ اخروی ہے جس کا وعدہ دیا گیا ہے سراسر باطل ہے۔ خود ان کے بیانات سے اس قدر پتہ چلتا ہے کہ حس سے بالاتر کوئی اور مدرک بھی ہے جس کا ادراک نفس بلا واسطۂ حواس کرتا ہے۔ اور اس سے نفس بے حد خوشی محسوس کرتا ہے۔ مگر یہ کیسے مان لیا جائے کہ سعادتِ اخروی اسی میں منحصر ہے۔ البتہ ممکن ہے کہ سعادتِ اخروی کی خوشیوں میں سے ایک خوشی یہ بھی ہو۔

فلاسفہ کا یہ قول بھی بے حقیقت ہے کہ موجودات کو کما حقہٗ جان لینا سعادت ہے۔ ہم توحید کے مسئلہ میں اس قسم کے اوہام و اغلاط کی تردید کر کے آئے ہیں اور ثابت کیا ہے کہ ہر مُدرک اپنے مدارک میں وجود کو نہیں گھیر سکتا اور ان کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اگر وہ ایسا خیال کرتا ہے تو یہ اس کا محض خیالِ خام ہے۔ کیونکہ وجود کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ خواہ وہ روحانی ہو یا جسمانی، احاطہ میں نہیں آسکتا۔ ہاں ان کے مذہب کی ترجمانی اسی قدر ہو سکتی ہے کہ جزوِ روحانی (نفس) قوائے جسمانی سے

بے نیاز ہو کر جب ادراکِ ذاتی کرتا ہے تو موجودات کا علم حاصل کرتا ہے۔ مگر وہی موجودات جن تک ہمارے علم کی رسائی ہو سکتی ہے۔ یہ نہیں کہ سارے موجودات کے ادراک پر قادر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا احاطہ تو اس کی قدرت ہی میں نہیں تو ان کا ادراک کیا خاک کرے گا۔ پھر کہتے ہیں کہ نفس اس ادراکِ ذاتی سے اس قدر خوش ہوتا ہے جس قدر ایک بچہ اپنی ابتدائی زندگی میں۔ بہرحال یہ خیال کسی صورت سے قابلِ تسلیم نہیں کہ نفس کو جمیع موجودات کا علم ہوتا ہے۔ یا وہ اپنے ادراکِ ذاتی سے وہ سعادت حاصل کر لیتا ہے جس کا وعدہ شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے۔ خدا کی پناہ کہاں وہ کہاں یہ۔

فلاسفہ کا یہ کہنا بھی بے بنیاد و بے حقیقت ہے کہ نفس خود بخود شریعت سے بے نیاز ہو کر اپنی اصلاح آپ کر سکتا ہے وہ اپنے میں یہ تہذیب یا وہ پیدا کر سکتا ہے کہ جو پسندیدہ کو اختیار کرے اور ناپسندیدہ کو ترک کرے۔ کیونکہ ان کا یہ کہنا اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ نفس کے ادراکِ ذاتی سے وہی خوشی نصیب ہو جس کو سعادت قرار دیا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ غلط ہے رذائلِ نفس اگر کوئی ادراک ہی نہیں کرنے دیتے تو وہ ان سے بچ گیا۔ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ سعادت و شقاوت ادراکاتِ جسمانیہ و روحانیہ سے بالاتر چیز ہیں۔ لہٰذا وہ تہذیب و اصلاح جس تک رسائی نفس کی ذاتی معرفت کرائے۔ اس کا نفع صرف یہ ہے کہ اس سے وہ خوشی نصیب ہوتی ہے جو صرف ادراکِ روحانی کا نتیجہ ہے۔ باقی وہ سعادت جس کا وعدہ شریعتِ الٰہی نے ہم کو دیا ہے اور جس کا مدار اعمالِ صالحہ و اخلاقِ فاضلہ پر ہے۔ وہ تو اس سے بہت ہی بالاتر چیز ہے جس کی نفس کو خود خود ہوا بھی نہیں لگ سکتی۔ تا وقتیکہ شریعت کا دامن نہ تھامے۔ یہ وہ حقیقت ہے جس پر فلاسفہ کا سرگروہ بوعلی سینا خود اپنے کلام سے شہادت دیتا ہے۔ وہ کتاب المبدا والمعاد میں یوں رقمطراز ہے کہ معادِ روحانی اور اس کے حالات تک رسائی تو براہینِ عقلیہ و قیاساتِ ذہنیہ سے ہو سکتی ہے۔ لیکن معادِ جسمانی کے حالات براہین سے حل نہیں ہو سکتے۔ [illegible] ہم کو شریعت محمدیہ سے ملی ہے جس کو بجنسہ یاد کر لینا چاہیے۔

لہٰذا پورے بیان کا خلاصہ۔ ماحصل یہ نکلا کہ یہ علوم عقلیہ فلاسفہ کے اصلی مقاصد کو پورا کرنے سے عاجز و قاصر ہیں۔ پھر شریعت کی مخالفت اس میں علیحدہ ہے۔ اس کا کوئی فائدہ اگر متصور ہے تو صرف یہ کہ ادلہ و براہین میں ترتیب دینے اور دلیلوں میں کھرے کھوٹے کو جانچنے کے لئے ذہن میں خوب تیزی و روانی آجاتی ہے۔ کیونکہ قیاساتِ منطق کی ترتیب محکم اصول پر ہے اور ریاضی و طبیعیات میں ہر جگہ ان سے کام لیا گیا ہے۔ اس لئے ان کی مزاولت سے متعلم میں ایک ملکہ راسخہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور پھر وہ حجت و استدلال میں کبھی غلطی نہیں کرتا۔ گویا یہی ایک علمِ منطق تمام علوم نظریہ میں صحیح تر ہے اور یہی تمام علوم فلسفیہ کا ماحصل ہے جو متعلم کو حاصل ہوتا ہے۔ ساتھ ہی فلاسفہ کے مذاہب و مسالک اور ان کے مضار کا بھی بقدرِ ضرورت علم ہو جاتا ہے۔ لیکن علوم فلسفیہ کا مطالعہ کرنے والا ان کے نقصانات و مضار سے اپنا دامن ضرور بچائے رکھے۔ بلکہ ہمارا تو ہمدردانہ مشورہ یہ ہے کہ فلسفہ کو اسی وقت چھوئے کہ وہ علوم شرعیہ کا ماہر ہو چکا ہو۔ اور تفسیر و فقہ پر اس کو پورا پورا عبور ہو۔ ورنہ اگر کوئی علوم دینیہ سے کورا ہو کر فلسفہ میں لگ پڑے تو وہ اس کے خطرہ سے مشکل سے بچ سکتا ہے۔ واللّٰہ الموفق للصواب۔

چھبیسویں فصل

(علم نجوم کا بطلان اور اس کے احکام کا لچر و بے حقیقت ہونا)

اہل نجوم کا کہنا ہے کہ وہ کواکب اور ان کی ان تاثیرات کا پتہ لگا کر جو عالم عنصری میں ان سے رونما ہیں، واقعات آئندہ کا علم حاصل کر لیتے ہیں کائناتِ کلیہ و شخصیہ کے وجود و حدوث میں کواکب و افلاک کی اوضاع و کیفیات سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔ اور قبل از وقت واقعات بتاتے ہیں اور پیشین گوئیاں کرتے ہیں۔ ان کے اگلے تو یہ نظریہ رکھتے تھے کہ کواکب کے قویٰ و تاثیرات تجربہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ مگر یہ ناممکن الوقوع ہے۔ اگر سارے زمانہ کی عمریں ملا بھی لی جائیں تو بھی تجربہ کا صورت منصور نہ ہو۔ کیونکہ چیز کا تجربہ بار بار کرنے یا برتنے سے ہوتا ہے۔ اور اس سے اس چیز کے بارے میں کسی بات کا علم یا ظن حاصل ہوتا ہے۔ اور کواکب کے دورے اس قدر طویل المدت ہیں کہ ان کا بار بار تجربہ کرنا لاکھوں برس چاہتا ہے۔ جس کے لئے سارے عالم کی عمر بھی تھوڑی ہے۔ بعض کوتاہ فہم یہ خیال رکھتے ہیں کہ کواکب کے قویٰ و تاثیرات کا پتہ وحی سے چلتا ہے۔ یہ اور بھی بے اصل خیال ہے۔ کیونکہ اس کے بطلان کے لئے صرف یہی ایک دلیل کافی ہے کہ انبیاء علیہم السلام صنائع و علوم سے بالکل بری تھے اور وہ بھی جو خبر غیب دیا کرتے وہ اللہ کے حکم و اجازت سے۔ تو وہ کس طرح دعویٰ کرتے کہ ان کی غیب دانی علم و صنعت سے ہے۔ اور پھر یہی اپنے پیروؤں کو تلقین کر جاتے۔ بطلیموس اور اس کے متبعین اس خیال کے حامی ہیں کہ واقعات پر کواکب کی دلالت طبعی ہے اور اس مزاج کے طفیل ہے جو کواکب کا کائناتِ عنصریہ میں قائم ہو چکا ہے۔ مثلاً کہتے ہیں کہ سورج و چاند کے جو اثرات عناصر میں رونما و آشکارا ہیں۔ ان سے تو کوئی انکار ہی نہیں کر سکتا۔ مثلاً یہ کہ سورج فصلوں کو بدلتا ہے۔ ان کے مزاجوں میں انقلاب پیدا کرتا ہے۔ پھلوں اور کھیتیوں کو پکاتا ہے۔ یا چاند رطوبات اور پانی پر اثر فگن ہے۔ متعفن مواد کو پکاتا ہے اور طلوع پر بھی اپنی کار فرمائی بتاتا ہے۔ پھر بطلیموس کہتا ہے کہ ان کے علاوہ باقی کواکب کی تاثیر کا علم ہم کو دو طریق سے ہوا۔ ایک علم تقلیدی کہ اگلے ائمۂ صناعت جو کہہ گئے بس وہی مان لیا گیا۔ مگر یہ علم تسلی بخش نہیں ہے۔ دوسرا تجربہ و حدس کا علم کہ ہر ایک کو سورج سے مقابلہ کر کے دیکھتے ہیں جس کی تاثیر و قوت ظاہر ہے کہ بوقتِ قران اس کی قوت زیادہ ہوتی ہے یا گھٹتی ہے۔ اگر زیادہ ہوتی ہے تو اس سے ہر دو میں موافقت طبع کا پتہ لگاتے ہیں۔ اور اگر گھٹتی ہے تو معلوم کرتے ہیں کہ ہر دو آپس میں ضد ہیں۔ اس طرح جب کواکب کے مفرد معلوم ہو جاتے ہیں تو انہیں سے قوائے مرکبہ کی شناخت ہو جاتی ہے۔ اور طبائع بروج سے بھی اس کی پہچان ہوئی ہے جب کہ سورج سے مقابلہ کیا جائے۔ غرض اس طرح جب کواکب کے قویٰ کی معرفت بہم پہنچتی ہے تو انہیں کا اثر ہوا پر ہویدا نظر آتا ہے۔ اور ہوا جو ان کے زیر اثر اپنا مزاج بناتی ہے وہی مولدات پر جو ہوا کے زیر اثر ہیں، اثر انداز ہوتا ہے۔ مثلاً نطفہ اور بیج ہوائی مزاج کے ماتحت تخلیق پاتے ہیں۔ اور ان سے جو حیوان و درخت بنتے ہیں، وہ بھی اسی رنگ میں رنگے ہوئے۔ بلکہ نفس بھی اثر لئے بغیر نہیں رہتا۔ حتیٰ کہ توابع نفس و بدن بھی اثر سے خالی نہیں ہوتے۔ غرض بیج و نطفہ کی تمام کیفیات بعینہٖ ان چیزوں کی کیفیات ہیں جو ان سے پیدا ہوتی ہیں اور نکلتی ہیں۔ بطلیموس کا قول ہے کہ اس طریقہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بھی ظنی ہوتا ہے نہ یقینی۔ اور نہ اس کا شمار قضائے الٰہی میں ہوتا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ حوادث کے طبعی اسباب میں سے تاثیر کواکب بھی ایک اثر ہے۔ اور قضائے الٰہی کا درجہ اس سے پہلے کا ہے۔ بطلیموس اور اس کے متبعین کے کلام کا یہ لبّ لباب ہے جو آپ کے سامنے آیا۔ اور جس کا سراغ اسی

کی کتاب الاربع اور دوسری کتابوں میں مل سکتا ہے۔

سابق بیان خود علم نجوم کی کمزوری پر کھلی دلیل ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ واقعات کا علم یقینی یا ظنی ان کے اسباب فاعل، قابل، صورت و غایت کے علم سے ہوتا ہے۔ اور یہاں علم نجوم میں قوائے کواکب وغیرہ صرف فاعل ہیں اور عناصر قابل پھر قوائے کواکب بھی صرف تنہا فاعل نہیں۔ بلکہ دوسری چیزیں بھی فاعلیت میں دخل رکھتی ہیں۔ مثلاً باپ کی قوت تولید یا قوت نوعیہ نطفہ کی، یا وہ قوت خاصہ جس سے ایک نوع دوسری نوع سے ممتاز و جدا ہوتی ہے۔ لہذا اگر قوائے کواکب کو مؤثر مان بھی لیا جائے تو کائنات کے اسباب فاعلہ میں سے ایک فاعل وہ بھی ہوں گے نہ یہ کہ ان پر واقعات کا مدار کلی ہو۔ اس کے علاوہ تاثیرات کواکب و اوضاع فلکی کے علم کے ساتھ ساتھ حدس و تخمین کی بھی مزید ضرورت ہوتی ہے۔ اور حدس و تخمین اوقات کا علم ظنی بخشیں نہ یقینی۔ پھر ان کا شمار اسباب کائنات میں بھی نہیں۔ نہ ان کو اصولی علوم میں جگہ دی جا سکتی ہے۔ اور اگر حدس و تخمین بھی نہ ہو سکے تو احکام نجوم کا درجہ ظن سے بھی گر کر شک تک پہنچ جاتا ہے۔ اور یہ سب صورتیں ظن و شک کی بھی اس وقت ہیں کہ قوائے نجومیہ کا ٹھیک ٹھیک علم حاصل ہو۔ اور اس میں کوئی رخنہ نہ پڑے۔ اور یہ مشکل ہے کیونکہ اس میں کواکب کی تمام چال و رفتار کا حساب کتاب لگانا پڑتا ہے۔ اور پھر اس سے ان کی اوضاع کا پتہ لگایا جاتا ہے۔ پھر ہر کوکب کی جو قوت بتائی جاتی ہے اس پر کوئی دلیل نہیں اور بطلیموس نے کواکب خمسہ کے قوی و امزجہ کا سورج سے مقابلہ کرکے جو ثبوت دیا ہے وہ بھی پھنس پھنسا ہے۔ اس لئے کہ سورج کی قوت کواکب کے قوی پر ایسی چھائی ہوئی ہے کہ مقارنت کے وقت مقابلہ کرکے اس سے زیادتی یا نقصان کا پتہ لگانا دشوار ہے۔ غرض یہ ساری مشکلات و قباحتیں علم نجوم سے کائنات عالم کے بارے میں معلومات کرنے میں رخنہ اندازی کرتی ہیں۔ پھر ہم تو یہ کہتے ہیں کہ کواکب کی تاثیر ماتحت عالم پر نا قابل تسلیم ہے۔ کیونکہ باب توحید میں یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کہ سوائے خدا تعالٰے کوئی فاعل نہیں۔ اور علم کلام میں اس پر تسلی بخش دلائل پیش کئے گئے ہیں کہ مثلاً اسباب کی نسبت مسببات کی طرف کرنا مجہول الکیفیت ہے اور عقل بظاہر سرسری نظر سے تاثیر اسباب کا جو فیصلہ کرتی ہے وہ ممکن ہے متعارف شکل سے نہ ہو کہ براہ راست اسباب مسببات میں مؤثر ہوں۔ بلکہ قدرت الٰہیہ نے دراصل اسباب کو مسببات سے جوڑا ہو۔ جس طرح اس نے تمام کائنات علویہ و سفلیہ کو مرتب و مربوط کیا ہے۔ اور شریعت نے تو فی الحقیقت تمام حوادث کا سبب واحد و مؤثر حقیقی قدرت الٰہیہ کو ٹھہرایا ہے۔ اسی طرح نبوتیں بھی علم نجوم کی کھلے الفاظ میں تردید کرتی ہیں۔ اور اس کے اثر کو باطل ثابت کرتی ہیں چنانچہ کلام نبوی میں آپ کو اس کا ثبوت ملے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ (کہ سورج اور چاند کا کسوف و خسوف کسی کی موت و زندگی سے رونما نہیں ہوتا) یا حدیث پاک میں یوں بھی وارد ہے کہ جس نے کواکب کو مؤثر مانا وہ کافر ہے۔ لہذا شریعت کی رو سے بھی نجوم لغو و بے حقیقت ہے۔ اور عقلی پہلو سے تو اس کا لغو ہونا پہلے ثابت ہو چکا۔ ان سب امور سے بھی قطع نظر کریں تو عوام و جہلاء پر نجوم کا برا اثر پڑتا ہے اور ان کے عقائد ایمانیہ پر سخت ٹھیس لگتی ہے کیونکہ کبھی بھولے بھٹکے ایک آدھ بات نجوم کی بھی سچ نکل پڑتی ہے جس کا مدار کسی خاص سبب و علت پر نہیں ہوتا، تو جاہل کوتاہ بجھ سمجھ بیٹھتے ہیں کہ نجوم کے فیصلے سب ہی سچ نکلتے ہوں گے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ اور یوں عوام خالق عالم کو چھوڑ کر مادی اشیاء کی طرف سببیت کی نسبت کر بیٹھتے ہیں۔ اور صحیح عقیدہ سے ہٹ جاتے ہیں سلطنتوں کے حالات پر بھی نجوم کا اثر ناخوشگوار ہوتا ہے۔ بعض وقت نجومی کسی سلطنت کے خاتمہ کی خبر اڑا کر صاحب سلطنت کی کمر ہمت توڑ دیتے ہیں۔ اور سلطنت کے دشمنوں و بد خواہوں کی ایسی ہمت بند ہاتے

ہیں کہ وہ یک بیک علم بغاوت بلند کرکے سخت شورش برپا کر دیتے ہیں۔ ہم نے ایسے حالات بار ہا دیکھے ہیں۔ جب دین و سلطنت پر نجوم کے ایسے تلخ اثرات پڑتے ہیں تو اس کو انسانی آبادی کے لئے سخت مہلک و خطرناک جاننا چاہیئے۔

پھر یہ کہنا کہ نجوم کا وجود تو بشر کے لئے ایک طبعی شی ہے کہ انسان اپنی اپنی سمجھ و معلومات کے لحاظ سے اس کو طبعاً جانتے و پہچانتے ہیں تو اس پر اعتراض کیسے ہو سکتا ہے بے شک خیر و شر کا وجود دنیا میں طبعی ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن ان کے اسباب حصول پر تکلیف کا سامنا دارومدار ہے۔ انسان کی کوشش کا رخ یہ ہونا چاہیئے کہ وہ خیر کو اس کے اسباب سے حاصل کرکے شر و ضرر سے اجتناب کرے اور بچے۔ جو شخص اس عالم کے فسادات و نقصانات پر نظر عبرت ڈالے گا وہ لامحالہ اسی نتیجہ پر پہنچے گا۔ ہمارے بیان سے آپ نے اس حقیقت کا بھی پتہ لگا لیا ہوگا کہ اگر نجوم کے اصول بالفرض صحیح بھی مان لئے جائیں تو آج کوئی ملت اسلامی کا فرد نہ تو ان کا کما حقہ علم حاصل کر سکتا ہے نہ اس میں مہارت پیدا کر سکتا ہے۔ اگر کسی نے اس میں گہرا مطالعہ پیدا کرکے دعویٰ کیا کہ اس کو نجوم پر عبور کلی حاصل ہے تو حقیقت میں یہ اس کی کوتاہ نظری ہے۔ کیونکہ جب شریعت نے اس کے مطالعہ کو ناجائز ٹھہرایا تو لازمی طور سے اس کے حصول کا عام چرچا مٹا۔ عام طور سے لوگوں کی اس سے توجہ ہٹی۔ ایسے حالات میں اگر کوئی کوئی نجوم کا شوقین ہوگا تو مجبوراً وہ اپنے گھر کے کونے یا گوشے میں بیٹھ کر کتب نجوم کی ورق گردانی کرے گا اور جو کچھ حاصل کرے گا وہ از خود محنت و مشقت سے۔ اور یہ سخت دشوار ہے کیونکہ علم نجوم مختلف اقسام و انواع پر بنا ہوا ہے جس تک رسائی خود بخود حاصل کرنا بے نتیجہ سی بات ہے۔ اسی کے مقابلہ میں علم فقہ کو لے لیجئے کہ وہ دین و دنیا میں کام آنے والا علم ہے۔ کتاب و سنت سے اس کا علم سہل و آسان ہے۔ لوگ اس کے سیکھنے سکھانے میں عام طور سے لگے ہوئے ہیں۔ اس پر بھی اگر سالہا سال اس کے اصول کی غواصی کی جائے۔ اس کے درس و تدریس میں زندگی کھپائی جاتے۔ اہل علم کی جوتیاں سیدھی کی جائیں تو پھر کہیں جا کر ایک ماہر و کامل عالم پیدا ہوتا ہے تو اس علم کی کیا چلائی جو شریعت کی طرف سے ممنوع ہو۔ حکومت کے سنگین احکام اس کے سیکھنے کی راہ میں سد اسکندری کی طرح حائل ہوں جمہور اس سے بے بہرہ ہوں اور اس کا سیکھنا کچھ آسان بھی نہ ہو۔ اور اگر بدقت تمام دکاوش ناتمام اس میں ایک حد تک درک بھی حاصل کیا جائے، تو درس و تخمین کی پھر محتاجگی باقی رہتی ہے لہذا آپ خود سوچ لیجئے کہ اس قدر رکاوٹوں و رکاوٹوں کے باوجود کوئی کیونکر علم نجوم میں مہارت و کمال حاصل کر سکتا ہے۔ اگر وئی اس کا دعویٰ بھی کرے تو اس کے الفاظ اس کے منہ پر مار دینے جائیں۔ اور وہ اپنے دعوے کا ثبوت نہ پہنچا سکے۔ کیونکہ ملت اسلامیہ میں ایسا کون ملے جو اس کی سچ جھوٹ کو جانچے تولے۔ پس آپ ہمارے بیان کو واقعات سے ملا کر دیکھیں گے تو اس کو انشاء اللہ سو فیصدی صحیح پائیں گے۔

دور کہاں جائیے۔ خود ہمارے ہی زمانہ کا واقعہ ہے کہ جب عرب سلطان ابوالحسن پر غالب آئے اور انہوں نے قیروان کا محاصرہ کر لیا۔ اور ساتھ ساتھ فریقین میں کھلبلی مچی، اور بے چینی پھیل گئی تو شاعر ابوالقاسم الرّدمی تونسی نے نجوم کی ہجو میں یہ اشعار نظم کئے۔

أَسْتَغْفِرُ اللهَ كُلَّ حِينٍ قَدْ ذَهَبَ الْعَيْشُ وَالْهَنَاءُ

(گناہوں کی معافی چاہتا ہوں اللہ سے ہر وقت۔ واقعی اب عیش و آرام دنیا سے اٹھ چکا)

أُصْبِحُ فِي تُونِسٍ وَأُمْسِي وَالصُّبْحُ لِلّٰهِ وَالْمَسَاءُ

(تونس میں مجھ پر صبح بھی آتی ہے اور شام بھی۔ اور صبح و شام ہر دو اللہ ہی کے قبضہ و قدرت میں ہیں۔)

[illegible]

وَآخَرُ قَالَ سَوْفَ يَأْتِيْ ... بِهِ إِلَيْكُمْ صَبًا رَخَاءُ

(اور دوسرا کہتا ہے کہ عنقریب جس کی وجہ سے تم پر خوشی و خوشحالی کی ہوا چلنے والی ہے)

وَاللّٰهُ جَلَّ فَوْقَ ذَا وَهٰذَا ... يَقْضِيْ بِعَبْدِهِ مَا يَشَاءُ

(مگر حقیقت میں اللہ اس پر اور اُس پر پورا قابو رکھتا ہے۔ اور جو چاہے گا ان کے بارے میں فیصلہ کرے گا)

يَا رَاصِدَ الْخُنَّسِ الْجَوَارِيْ ... مَا فَعَلَتْ هٰذِهِ السَّمَاءُ

(اے نجوم کے دعویدارو! یہ آسمان نے کیا کیا)

مَطَلْتُمُوْنَا وَقَدْ زَعَمْتُمْ ... أَنَّكُمُ الْيَوْمَ أَمْلِيَاءُ

(تم اسی طرح ہم کو ٹالتے رہے کہ آج یا کل میں فیصلہ ہوا جاتا ہے۔)

مَرَّ خَمِيْسٌ عَلٰى خَمِيْسٍ ... وَجَاءَ سَبْتٌ وَأَرْبِعَاءُ

(جمعرات پر جمعرات گذرتی جا رہی ہے۔ سنیچر بھی آیا اور بدھ بھی۔)

وَنِصْفُ شَهْرٍ وَعَشْرُ ثَانٍ ... وَثَالِثٌ ضَمَّهُ الْقَضَاءُ

(آدھا مہینہ ہوا اور دوسرا عشرہ لگ کر تیسرا عشرہ بھی گذر گیا۔) (مہینہ پورا ہو گیا)

وَلَا نَرٰى غَيْرَ زُوْرِ قَوْلٍ ... أَذَا الْجَهْلُ أَمْ ذَا مِرَاءُ

(تمہاری جھوٹ ہی کھلتی چلی گئی۔ تو آخر یہ تمہاری جہالت ہے یا یہ علم ہی بے حقیقت ہے۔)

إِنَّا إِلَى اللّٰهِ قَدْ عَلِمْنَا ... أَنْ لَيْسَ يُسْتَدْفَعُ الْقَضَاءُ

(ہم کو اللہ تعالیٰ سے یہی سیکھا ہے کہ فیصلۂ الٰہی ٹالے سے نہیں ٹل سکتا۔)

رَضِيْتُ بِاللّٰهِ لِيْ إِلٰهًا ... حَسْبُكُمُ الْبَدْرُ أَوْ ذُكَاءُ

(ہم تو اللہ کو اپنا معبود مان کر اس کے فیصلہ پر راضی ہو گئے۔ اور تم کو چاند و سورج مبارک ہوں۔)

مَا هٰذِهِ الْأَنْجُمُ السَّوَارِيْ ... إِلَّا عَبَادِيْدُ أَوْ إِمَاءُ

(یہ چلنے پھرنے والے ستارے صرف اللہ کی مخلوق ہیں جو اسی کے اشاروں پر چلتے ہیں)

يَقْضِيْ عَلَيْهَا وَلَيْسَ تَقْضِيْ ... وَمَا لَهَا فِي الْوَرٰى اقْتِضَاءُ

(اللہ ان پر حکم چلاتا ہے اور یہ کسی پر حکم نہیں چلاتے۔ اور مخلوق میں ان کی کچھ نہیں چلتی)

ضَلَّتْ عُقُوْلٌ تَرٰى قَدِيْمًا ... مَا شَأْنُهُ الْجَرْمُ وَالْفَنَاءُ

کیمیاگر اسی خبط و خام خیالی میں پھنس کر کیمیاگری کی ترکیبوں میں لگے رہتے ہیں۔ اور اسی راستہ سے رزق طلبی کرتے ہیں۔ اور اپنی معاش و روزی تلاش کرتے ہیں۔ اپنے تمام کاموں میں یہ اگلے کیمیاگروں کی کتابوں اور ان کے اصول و قواعد کو سامنے رکھتے ہیں۔ اور ان کی بیان کردہ چیستانوں (معموں) اور پہیلیوں کو حل کرنے اور سمجھنے میں دماغ لڑاتے رہتے ہیں کیونکہ ان کی باتوں کو سمجھنا آسان نہیں۔ مثلاً جابر بن حیان کی کتابیں، جن کا شمار رسائل سبعین میں ہے۔ یا مسلمہ المجریطی کی کتاب "رتبۃ الحکیم" یا طغرائی اور مغربی کے قصائد کہ یہ سب معمے ہیں۔ جن کی گتھی سلجھانا ہر انسانی دماغ کے بس کی بات نہیں چنانچہ اس کے بعد کیمیاگر بھی ان کو حل کرنے سے عاجز رہتے ہیں۔ اور یوں ہی اٹکلیں مارتے رہتے ہیں۔

ایک روز میں نے اپنے شیخ ابو البرکات تلفیفی سے کیمیا کے بارے میں گفتگو کی۔ اور آپ کو کیمیا کی چند کتابیں بھی بتائیں آپ نے دیر تک ان کا بغور مطالعہ کیا۔ اور پھر کتابیں واپس کر کے فرمایا کہ میں پوری ذمہ داری سے کہتا ہوں کہ ان کتابوں سے کوئی فائدہ نہ مل سکے گا۔ اور نتیجہ میں ناکامی ہی رہے گی۔ یہ تو ان کا حال تھا جو واقعی کسی اصل چیز کی تلاش میں کیمیا کی بحث و لت میں لگے رہتے ہیں۔ لیکن بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جو محض ڈھونگ رچاتے ہیں۔ اور ان کے پاس کچھ بھی نہیں ہوتا۔ بعض چاندی کو سونے کا ہم رنگ کر لیتے ہیں یا تانبے کو چاندی کا۔ اور یوں ملمع سازی کر دکھاتے ہیں۔ یا ایک کے اجزاء کسی نسبت سے دوسرے میں ملا جلا کر بنا لیتے ہیں اور لوگوں کو چکر دے دیتے ہیں۔ اور کبھی ہڑتال وغیرہ کے جوہر سے چاندی تانبے کو رنگتے ہیں اور کسی قدر چاندی اور تانبے کو ملا کر ایک قسم کا جوڑا بنا لیتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ کرتب اس استادی سے کر لیتے ہیں کہ کوئی استاد ماہر ہی ان کی چالبازی کو سمجھے تو سمجھے، عام آدمی ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔ پھر یہ ڈھونگیے اس حیلہ سازی سے رائج الوقت سکہ بنا لیتے ہیں اور اس کو خالص بتا کر اس سے لوگوں میں لین دین کرتے ہیں۔ اور لوگوں کی چیزیں ٹھگتے ہیں۔ لہٰذا اس قسم کے بناوٹی کیمیاگر بڑے ذلیل و رذیل قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔ اور ان کی عاقبت ہمیشہ بُری ہوتی ہے۔ بلکہ یہ تو کھلے چور ہوتے ہیں۔ کیونکہ تانبے کو چاندی کی شکل اور چاندی کو سونے کی صورت میں دکھا کر لوگوں کے مال ٹھگتے اور اُچکتے ہیں۔ تو سراسر چور ہوئے بلکہ چوروں سے بھی بڑے مغرب میں بربری لوگ اکثر یہ پیشہ کرتے ہیں جو دور دراز اطرافِ ممالک میں نکل جاتے ہیں۔ اور گاؤں کی مسجدوں میں جا ٹھہرتے ہیں۔ اور امیروں و خوش حال لوگوں کو یہ چکر دیتے ہیں کہ وہ سونا چاندی بنانا جانتے ہیں۔ پھر کیا ہے۔ سونا چاندی بنانے کا عشق تو سب کو ہی ہے۔ بس ان کے پیچھے لگ جاتے ہیں۔ اور یہ اسی طرح روزی کماتے رہتے ہیں۔ لیکن ساتھ ساتھ اپنی پول کھلنے سے بھی چوکنے رہتے ہیں۔ جب دیکھتے ہیں کہ ان کا بھانڈا پھوٹنے لگا تو وہاں سے فرار ہو جاتے ہیں اور کہیں اور اپنا ٹھکانہ پکڑتے ہیں۔ پھر وہاں پہنچ کر کسی اور قسم سے ڈھونگ رچاتے ہیں۔ اور اہل دنیا کو اپنے جال میں پھانستے ہیں۔ غرض ان کی زندگی اسی طرح کٹتی ہے۔ تو اس میں کس کو کلام ہو سکتا ہے کہ ایسے اُچکے نہایت جاہل رذیل اور سرقہ پیشہ ہوتے ہیں۔ حکام کو چاہئے کہ ایسے لوگوں کو یہاں کہیں ملیں، ڈھونڈ نکالیں اور ان کا ہاتھ کاٹے بغیر نہ چھوڑیں۔ کیونکہ ان کو ڈھیل دینے میں سکہ رائج الوقت میں کھوٹ آتا ہے۔ اور تمام لوگ عجیب پریشانی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اور سلطنت کی پوری پوری ذمہ داری ہے کہ ایسے جرائم کا انسداد کرے اور مجرموں کو واجبی سزا دے۔ اور اس میں کسی قسم کی رُو رعایت نہ برتے۔

اب ہم یہاں اُن شائقینِ کیمیا کی طرف اپنا روئے سخن پھیرتے ہیں اور ان کے نظریات پر بحث کرتے ہیں جو عیاری چالاکی اور ڈھونگ بازی سے دور رہتے ہیں۔ اور نہ جعلی سکہ بنا کر اور اس کو رائج کر کے لوگوں کی زندگی تلخ کرتے ہیں۔ بلکہ وہ حقیقت میں اس کے درپے ہوتے ہیں کہ کس طرح چاندی سے سونا اور تانبے اور رانگ سے چاندی بنائیں اور اکسیر ان کو

ایک طریقہ دستیاب ہو جائے۔ تو اس کے بارے میں یوں سمجھ لو کہ ہم نے آج تک کسی کو کیمیا کی ہوس میں کامیاب و بامراد ہوتے نہیں دیکھا ہے۔ ایسے لوگوں کی زندگیاں عموماً کے پھونکنے، تاؤ دینے، جلانے، اڑانے، جلانے میں ہی گزرتی ہیں۔ اور بعض تو کیمیا گروں کی تلاش کرتے ہی پھرتے ہیں۔ اور دوسروں کے قصے آپس میں ایک دوسرے سے نقل کرتے ہیں کہ فلاں کو اس میں کامیابی ہوئی، اور فلاں اس میں اپنے مقصد کو پہنچا۔ غرض اس قسم کے قصے سنتے سناتے ہیں۔ اور ان کی صداقت میں ذرہ برابر شک نہیں لاتے۔ اگر کوئی ان سے پوچھے کہ کبھی تم نے کیمیا میں کسی کو اپنے سامنے کامیاب ہوتے ہوئے بھی دیکھا ہے تو صاف کہہ دیتے ہیں کہ دیکھا تو نہیں مگر سنا ضرور ہے۔ بس یہ انہیں کہانیوں پر مست مگن رہتے ہیں۔ اور اپنی دھن میں لگے رہتے ہیں۔

واضح رہے کہ کیمیا کا فن کوئی نیا نہیں۔ بلکہ دنیا میں قدیم زمانہ سے اس کا رواج چلا آرہا ہے اگلوں پچھلوں نے سب نے اس پر بحثیں اٹھائیں اور اپنے الگ الگ مذاہب قائم کئے ہیں۔ پہلے ہم یہ مذاہب نقل کرتے ہیں۔ پھر اپنی طرف سے اس بارے میں تحقیق پیش کریں گے جو صحیح حقیقت کو کھولے گی۔ جان لیجئے کہ اس علم میں حکماء کی بحثوں کا دار و مدار سات معدنی اشیاء سونا، چاندی، رانگ، سیسہ، تانبا، لوہا، خارصینی پر آکر ٹھہرتا ہے کہ آیا یہ مختلف النوع چیزیں ہیں۔ اور ہر ایک کی نوع اپنی علیحدہ حقیقت رکھتی ہے۔ یا یہ کہ یہ ایک ہی نوع کے افراد ہیں اور آپس میں مختلف الکیفیت ہیں۔ ابو نصر فارابی اور اس کے متبعین حکمائے اندلس اس خیال کے حامی ہیں کہ ان سب کی نوع ایک ہی ہے۔ البتہ ان کی کیفیات مختلف ہیں۔ کوئی رطب ہے کوئی یابس کوئی نرم ہے کوئی سخت۔ ایک پیلی ہے تو دوسری سفید یا سیاہ۔ بہرحال ایک ہی نوع کی قسمیں ہیں۔ دوسری طرف ابن سینا اور حکمائے مشرق ہیں۔ ان کا مکتب خیال یہ ہے کہ ان کی نوعیں آپس میں مختلف و جدا جدا ہیں۔ ہر ایک کی حقیقت علیحدہ علیحدہ فصل و جنس سے مرکب ہے جس طرح دوسرے انواع۔ فارابی چونکہ ان سب معادن کو ایک نوع مانتا ہے اس لئے ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف بدل جانا وہ ممکن الوقوع جانتا ہے۔ جس طرح اعراض ایک دوسرے سے بدل جاتے ہیں۔ جب یہ صورت ہوئی تو اس کے نزدیک کیمیا ایک نفس الامری علم ہے اور سہل المأخذ دوسری جانب ابن سینا کا یہ دعویٰ ہے کہ کیمیا واقع میں کوئی وجود نہیں رکھتی۔ کیونکہ ان معادن کی نوعیں الگ الگ ہیں۔ اور آپس میں ایک دوسرے سے نہیں بدل سکتیں۔ ہر نوع کی تخلیق علیحدہ بحکم خدا تعالیٰ ہوتی ہے۔ اور وہ اپنی حقیقت علیحدہ ہی قائم رکھتی ہے۔ اور ان انواع کی حقیقت بھی مجہول ہے۔ اور خارج تصور ہے تو پھر کس طرح علم و ہنر سے ایک کو دوسرے کی شکل و صورت میں بدلا جا سکتا ہے۔ طغرائی کیمیا گر نے ابن سینا کے کلام کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کیمیاوی تراکیب و تدابیر سے علیحدہ فصلیں از سر نو نہیں پیدا کی جا سکتیں۔ البتہ ایک معدن میں ایک فصل قبول کرنے کی قابلیت پیدا کی جاتی ہے۔ قابلیت پیدا ہونے کے بعد فصل کا فیضان خود باری تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے۔ اس میں کیمیاوی ترکیب کو دخل نہیں۔ مثلاً اجسام پر جب صیقل کیا جاتا ہے تو نور و چمک خود بخود پیدا ہوتی ہے اور اس صورت میں فصول کے علم و تصور کی ضرورت بھی نہیں۔ دیکھئے مٹی اور سڑی چیز سے بچھو پیدا ہوتا ہے۔ بال سے سانپ کی تخلیق ہوتی ہے۔ اور مکھی یا بھڑ کی پیدائش گائے کے بچوں سے اور نرسل کی کھردار جانوروں کے سینگوں سے اور پھر اس نرسل کو بھی سینگوں میں نرسل کے درختوں کے سامنے شہد بھر کر گنا بنا سکتے ہیں۔ اور ان سب کو ہم جانتے ہیں۔ حالانکہ ہم کو ان کی فصول کا کوئی علم نہیں۔ تو اسی طرح اگر ہم سونا و چاندی بھی بغیر ان کی حقیقت یا فصلوں کے معلوم کئے بنا لیں تو اس میں کیا تعجب ہے۔ البتہ فصل کی تخلیق سے پہلے کیمیاوی تراکیب سے قابلیت ضرور پیدا کی جائے گی جو فصل کی پیدائش کے لئے راستہ

سے مانی جائے گی۔ یہ تو طغرائی کے کلام کا خلاصہ ہے جو ابن سینا کے مذہب کی تردید میں وارد ہے۔ الا جس سے ایک حد تک
کیمیا کے وجود کا ثبوت ملتا ہے۔ لیکن ہم ایک دوسرے طریق سے کیمیا کے وجود کو محال ثابت کرتے ہیں۔ اور ان کے خیالات و
تفکرات کو توڑتے ہیں۔ کہ اس کے مقابلہ میں طغرائی کے قدم ٹکتے ہیں نہ ابن سینا کے۔

قائلین کیمیا کے اقوال کا ماحصل یہ ہے کہ ہم پہلے مادہ مستعدہ کی ٹٹول کرتے ہیں۔ پھر اس طبیعت کا اندازہ لگاتے ہیں
جو ایک معدنی شی کو کسی دوسری شکل میں لاتی ہے۔ مثلاً اس سے سونا یا چاندی بناتی ہے کہ وہ کس مدت میں اپنا عمل پورا
کرتی ہے۔ بس اسی کی کیفیت کو سامنے رکھ کر اپنا عمل شروع کرتے ہیں۔ ہم قوت فاعلہ و منفعلہ کی قوت و طاقت کو کئی گنا بڑھا دیتے
ہیں تاکہ طبیعت جو کام مدت دراز میں ختم کرتی ہے ہم اپنی تدبیر کیمیاوی سے کم سے کم مدت میں ختم کر لیں۔ کیونکہ یہ اصول اپنی
جگہ مسلم ہے کہ فاعل کی طاقت جس قدر بڑھتی ہے اس کا زمانۂ فعل کم ہوتا ہے۔ اور یہ بات بھی طبیعات میں پایۂ ثبوت کو
پہنچی کہ سونا اپنی کان میں بننے کے لئے ایک ہزار اسی سال کی مدت لیتا ہے۔ جس مدت میں سورج اپنا دورۂ کبریٰ ختم کرتا ہے
اب جب کیمیاوی تراکیب سے قویٰ کو کئی گنا بڑھا دیا جاتا ہے تو سونا چاندی بننے کی مدت گھٹ کر کم سے کم رہ جاتی ہے۔ یا
کیمیا ساز اکسیر کا پتہ لگاتے ہیں۔ اور اس کے ذریعہ ایک معدن کو دوسری معدن میں تبدیل کرتے ہیں۔ سمجھ لیجئے کہ ہر موجود
عنصری کا چار عناصر متفاوتہ سے ترکیب پانا لابدی ہے۔ اگر وہ مساوی المقدار مانے جائیں تو مزاج پیدا نہ ہو سکے گا۔ پس
لامحالہ ایک ایسا جزو ہوگا جو سب پر غالب ہوگا۔ ساتھ ساتھ ہر مرکب عنصری میں حرارت غریزہ کا ہونا ضروری ہے۔ جو صورت
کی محافظت کرے۔ پھر باایں ہمہ ہر موجود کے لئے یہ بھی لازم ہے کہ وہ حالت تکوین میں مختلف حالات و اطوار سے گذرتا ہوا
آخری منزل تکوین تک پہنچے۔ دیکھ لیجئے انسان نطفہ سے علقہ ہوا، علقہ سے مضغہ، مضغہ سے صورت پہنی۔ پھر جنین کی شکل لی پھر
بچہ بنا اور پھر شیر خوار اور پھر کہیں جا کر اپنی انتہا تک پہنچا۔ اور ان اختلافی حالات میں اجزا اپنی مقادیر و کیفیات میں مختلف
ہوتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو جو ابتدائی حالت ہے بس وہی آخر ہو۔ اسی طرح حرارت غریزہ بھی ہر حالت و طور کی دوسرے
طور کی حرارت غریزہ سے مختلف ہوتی ہے۔ دیکھئے سونا بننے کے لئے جو ایک ہزار اسی سال کی مدت لگی تو اس میں بھی مختلف دور
تولے ہوتے رہے کہ آخر سونا بن گیا۔ لہٰذا کیمیاگر کے لئے بھی لازم ہے کہ طبیعت کے تمام حالات کو سامنے رکھ کر ان کے مطابق اپنے
تدابیری اعمال انجام دے اور کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچائے۔ اور کیمیاگر کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اپنے عمل سے پہلے کام کے تمام
مراحل سامنے رکھ لے۔ کیونکہ یہ مثل مشہور ہے کہ اول عمل آخر فکر ہے۔ اور آخر فکر اول عمل ہے۔ پس اسی اصول پر سونے کے مختلف
تکوینی حالات بھی پیش نظر رکھے۔ اور ہر طور میں اس کے اجزا کی مختلف نسبتیں بھی۔ حرارت غریزہ کی مختلف کیفیات کا نقشہ بھی
سامنے ہو اور ہر طور میں زمانہ کی مختلف مقداریں، پھر اسی کے مقابلہ میں کیمیاوی تراکیب سے انہیں کو دوچند، سہ چند یا
کئی گنا کرنے کا اندازہ بھی لگاتا جائے تاکہ معدن اپنی مقصود شکل اختیار کر لے۔ اور ان سب حالات کا صحیح صحیح پتہ لگانا اور احاطہ
کرنا علم محیط ہی کا کام ہے۔ علم بشری اس سے قاصر و عاجز ہے۔ بلکہ سچ پوچھئے تو کیمیا سے سونا بنانے کا دعویٰ ایسا ہی ہے
کہ جیسے کوئی مٹی سے انسان بنانے کا دعویٰ کرے۔ اگر ہم بالفرض مان لیں کہ کسی کو سونے وغیرہ کے سارے تکوینی حالات
صحیح صحیح مع تفصیل و تشریح معلوم ہیں تو یہ بھی مان سکتے ہیں کہ وہ انسان پیدا کر سکتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تو مانا ہی نہیں
جا سکتا تو لامحالہ پہلی صورت کا تسلیم کرنا بھی عقل سے خارج ہے۔

ہم اسی برہان کو بصورت اختصار بیان کرتے ہیں کہ اس کا فہم سہل تر ہو اور مقصود بآسانی ذہن نشین ہو جائے کیمیا

کا اصلی مقصد، یہ ہوتا ہے کہ صنعت کیمیاگری سے وہی کام انجام دیئے جائیں جو طبیعت کسی معدنی شی کو بنانے کے لئے کانوں میں انجام دیتی ہے۔ تاکہ وہ شکل مخصوص اختیار کر لے۔ یا کوئی دوا افعال اور صورت مزاجیہ سے ایک ایسا مادہ پیدا کیا جائے جو کسی جسم پر اثر ڈال کر اس کی صورت و رنگ و روپ کو بدل ڈالے۔ اور کیمیاوی تجربات سے پہلے جیسا کہ بیان ہوا، لازمی ہے کہ طبیعت کے معدنی حالات و انقلابات، کیفیات و اطوار ایک ایک کر کے دماغ میں لائے جائیں۔ تاکہ انہیں کے مطابق کام کیا جائے اور ان سب امور کا احاطہ بشر نہیں کر سکتا۔ یہ بالکل ایسا ہے کہ کوئی کہے کہ وہ انسان، حیوان یا درخت بنا سکتا ہے۔ اس ہماری دلیل سے بھی کیمیا کا بطلان اور استحالہ ثابت ہوتا ہے مگر اس میں فصول و طبیعت کو دخل نہیں۔ بلکہ اس لئے کہ اس کے لئے ان کثیر التعداد امور کا علم ضروری ہے جس کے حصول سے بشری عقل عاجز و قاصر ہے۔ ابن سینا کا رنگ استدلال اس سے بالکل علیحدہ ہے۔ اس کے علاوہ غایت و غرض کے لحاظ سے جانچیں تو بھی کیمیا کا وجود محال ہے۔ کیونکہ اللہ تعالٰی نے سونے چاندی کو نادر الوجود و عزیز القیمت اس لئے بنایا کہ لوگوں کے کسب و عمل کی یہ قیمت ٹھہریں اور ان کا تمول اسی پر مدار رکھے۔ اب اگر کیمیا سے یوں ہی سونا چاندی بنا لیا جائے تو کثیر الحصول ہو کر اللہ تعالٰی کی حکمت باطل ہو جائے۔ اور کوئی ان کی طرف توجہ بھی نہ کرے۔ نہ ان کی کمائی کی طرف دھیان کرے۔ اور یوں بھی کیمیا محال ہے کہ یہ طے شدہ بات ہے کہ طبیعت اپنے افعال میں قریب ترین راستہ اختیار کرتی ہے اور بعید و دور کے راستہ کو چھوڑتی ہے۔ اور کیمیاگروں کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ اپنی صنعت سے قریب تر راہ و عمل سے سونا و چاندی بنا لیتے ہیں یا کم سے کم مدت میں اس سے فارغ ہو جاتے ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ طبیعت نے اس کے خلاف راہ کیوں اختیار کی کہ سونا بنانے میں ایک ہزار اسی سال لئے۔ اور طغرائی نے کیمیا کے ثبوت میں جو مثالیں پیش کی ہیں کہ مثلاً بچھو، مکھی، سانپ کی تخلیق کا حوالہ دیا ہے۔ تو یہ تو جانی بوجھی بات ہے۔ اس سے انکار کون کرے۔ مگر کیمیا کس نے بنتی دیکھی ہے۔ اور اس کا طریق عمل کس کو معلوم ہے۔ اور جو اس کے دعویدار ہیں ان کے اقوال بے معنی نظر آئے۔ بس سچے جھوٹے قصے اور حکایتیں یاد کئے پھرتے ہیں۔ اگر یہ قصے بالفرض صحیح ہوتے تو ان کی اولاد، ان کے شاگرد ان کے ساتھی و رفیق کوئی تو اس کو یاد رکھتا اور کیمیا کے بھید کو طشت از بام کرتا کہ ہم کو بھی اس کا پتہ لگتا اور دوسرے بھی اس سے باخبر ہوتے۔ اور کیمیاگروں کا یہ کہنا کہ اکسیر کی مثال خمیر کی سی ہے۔ تو خمیر تو آٹے کی حالت بدل کر اس کو قابل ہضم بناتا ہے۔ اور یہ ایک قسم کا فساد سا ہے۔ اور فساد مواد میں سہل و آسان ہوتا ہے۔ اور اکسیر سے ایک معدن کو دوسری معدن کی شکل میں جو اس سے اشرف ہوتی ہے، تبدیل کیا جاتا ہے جس کو ہم تکوین و صلاح سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اور تکوین فساد کی ضد ہوتی ہے۔ تو پھر خمیر پر اکسیر کا قیاس کس طرح کیا جا سکتا ہے۔

لہٰذا کیمیا کے بارے میں حق مذہب یہی ہے کہ اگر حکمائے متکلمین مثلاً جابر و مسلمہ کے گمان پر کیمیا کا وجود صحیح بھی مان لیا جائے تو بھی صنائع طبیعیہ میں اس کا شمار کوئی معنی نہیں رکھتا۔ بلکہ اہل کیمیا کے کلام سے بھی اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ ان کے بیانات سے پتہ چلتا ہے کہ یہ اس کو امور سحریہ میں گنتے ہیں۔ اور اس کو خوارق میں سے جانتے ہیں۔ چنانچہ حلاج وغیرہ کی کیمیا اسی نوع کی تھی۔ اور مسلمہ کا کلام غایۃ الحکیم میں اسی طرف مشیر ہے۔ اور رتبۃ الحکیم میں بھی اسی کی تائید ملتی ہے۔ اسی طرح جابر بھی اپنے رسائل میں اسی نقطۂ خیال پر زور دیتا ہے۔ غرض ان حکما کے بیانات و اقوال سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ کیمیا میں صناعت و علم کو کوئی دخل نہیں۔ جس طرح لکڑی اور حیوان کے مادہ سے کسی تدبیر سے ایک دن یا ایک ماہ میں لکڑی اور حیوان نہیں بنایا جا سکتا، اسی طرح سونے کے مادہ سے ایک دن یا ایک مہینہ میں کسی تدبیر سے سونا

ممکنہ متعدنی اشیا کی تبدیلی و تخلیق عالم طبائع سے بالاتر اثرات سے رونما ہوتی ہے۔ اور صنائع کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ جب حقیقت یہ ٹھہری تو گویا کیمیا کو ایک صناعی امر سمجھ کر اس کی دھن میں لگا تو اس نے اپنا قیمتی وقت بھی رائیگاں کھو دیا۔ اور مال بھی برباد کیا۔ اسی لئے اس قسم کی تدبیر کو تدبیر عقیم کہتے ہیں۔ کیونکہ وہ طبائع و صنائع کی دسترس سے خارج ہے۔ مثلاً پانی پر چلنا، ہوا پر اڑنا، کثیف اجسام میں نفوذ کرنا وغیرہ جن کا شمار کرامات اور خوارق میں ہے۔ یا مثلاً جانوں کا پیدا کرنا جو معجزہ گنا جاتا ہے۔ کہ ان سب اعمال کی طاقت مرد صالح کو نصیب ہوتی ہے۔ یا اس کو جس کو وہ طریقہ بتا جائے۔ اور کسی مرد صالح کو یہ طاقت ملتی ہے مگر دوسرے کسی کو بخشنے کا جواز نہیں ہوتا۔ کبھی کبھی کسی ساحر کو سحر سے بھی یہ طاقت مل جاتی ہے۔ حاصل کلام یہ نکلا کہ کیمیا کا ظہور نفوس کے اثرات سے ہوتا ہے اور ایک خارق عادت ہے جس کو معجزہ کہہ سکتے ہیں یا سحر۔ یہی وجہ ہے کہ حکماء کا کلام کیمیاوی ترکیب میں سب کا سب چیستاں ہے جس کو وہی حل کر سکتا ہے جو علم سحر سے بھی واقف ہو اور عالم طبیعت میں نفس جو تصرفات کرتا ہے، اس سے بھی باخبر ہو۔

کیمیا کی لت اکثر تو انہیں لوگوں کو لگتی ہے جو کمائی کے طبعی راستوں سے مایوس ہو کر تھک رہتے ہیں اور فلاحت تجارت اور صناعت کو چھوڑ کر کیمیا کی دھن میں پڑتے ہیں تاکہ یک بیک دولت ان کے ہاتھ لگ جائے اور آناً فاناً امیر ہو جائیں۔ اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ اکثر و بیشتر فقیروں و محتاجوں کو کیمیا کا خبط ہوتا ہے اور امیر اس سے منہ موڑتے ہیں۔ خود حکماء میں اس فرق کو ملاحظہ کر لیجئے کہ مثلاً ابن سینا جو وزیر تھا اور صاحب دولت، کیمیا کو محال جانتا تھا اور ایک محض ڈھکوسلہ۔ اور دوسری طرف فارابی ہے جو محتاج تھا اور روٹی تک کو ترستا تھا کہ وہ کیمیا کو ممکن بتاتا ہے۔ وَاللّٰهُ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِيْنُ۔

اٹھائیسویں فصل

(علوم میں تالیفات کی کثرت مانع تحصیل ہے)

سمجھ لیجئے کہ تالیفات کی کثرت، تعلیمی اصطلاحات کا اختلاف اور ان کے طرق کا چند در چند ہونا حصول علم کے لئے سخت مضر ہے۔ کیونکہ بیچارے متعلم و شاگرد پر زور ڈالا جاتا ہے کہ جب تک وہ ان تمام تالیفات پر کلی عبور حاصل نہ کر لے اس کی طالبیت معتبر نہ ہوگی۔ اور وہ علم میں کورا اور ادھورا ہی شمار ہوگا۔ اس لئے وہ غریب سب کو رٹتا ہے اور اس کے مختلف طرق کو ذہن نشین کرتا ہے۔ اور اسی کے لئے اپنی زندگی وقف کر دیتا ہے۔ مگر پھر بھی اس کے علم کی تکمیل نہیں ہونے پاتی کہ اس کو موت آن لیتی ہے۔ مثال کے طور پر علم فقہ کو لے لیجئے کہ مثلاً ایک مالکی مذہب کا فقہ اور اس کی ایک کتاب مدونہ کہ اس کی شرح پر شرح اور حاشیہ پر حاشیہ لکھا گیا۔ اگر ایک طرف کتاب ابن یونس، کتاب لخمی اور ابن بشیر ہے تو دوسری طرف تنبیہات و مقدمات، بیان و تحصیل ہیں۔ اسی طرح کتاب ابن حاجب کا حال ہے کہ اس پر بھی شرحوں کی صورت میں کتابوں کے ذخیرے موجود ہیں۔ اور نہ صرف یہی، بلکہ ان سب کو رٹنے کے بعد متعلم سے امید رکھی جاتی ہے کہ طریقہ قیروانیہ قرطبیہ، بغدادیہ، مصریہ اور طرق متاخرین پر پورا پورا عبور حاصل کر کے ان میں آپس میں تمیز پیدا کرے۔ جب وہ ان تمام قیودات و شروط پر پورا اترتا ہے تب کہیں جا کر فتوی نویسی کے لئے اس کے ہاتھ میں قلم دیا جاتا ہے۔ حالانکہ فی الحقیقت یہ کتب مذکورہ مطالب و مقاصد میں ایک ہیں، محض طرز ادا و طرز بیان کا فرق ہے جو ایک کو دوسرے سے ممتاز کرتا ہے

پڑھتا ہے کہ جہاں ماہر نہیں ہو رہتے رہنے میں اپنی زندگی ختم کر لیتا ہے۔ کیونکہ بعض متاخرین کی کوشش مسائل منتشر ہو کر رہ گئیں جو سیکھانے میں کیا مطلوب ہوتا۔ تعلیم بھی سہل ہوتی اور علم بھی جلد قابو آجاتا۔ مگر کیا کیجئے کہ تعلیم کا یہ غلط طریقہ ہمارے ہاں رائج ہو گیا ہے اور اس نے ایک پختہ عادت کی شکل پکڑ لی ہے جو پہلے سے بھی اب نہیں بدل سکتی۔ علم عربیت کا بھی یہی حال ہے کہ اس میں مثلاً کتاب سیبویہ ہے کہ اس پر بے شمار کتابیں لکھی گئیں۔ متقدمین کے زمرہ ان کا شمار ہے اور فرق بصریین، کوفیین، بغدادیین، اندلسیین، غرض فرق متقدمین و متاخرین کی شناخت بھی لازم ہے۔ پھر مسکین شاگرد کی زندگی ان سب کے حفظ کرنے کے لئے کس طرح وفا کرے۔ اس لئے کوئی شخص مشکل ہی سے ان سب پر کما حقہ قابو پا سکتا ہے۔ بس اس وقت صرف ایک ہی مثال ہمارے سامنے ہے کہ ابن ہشام نامی ایک فاضل مصری جس کی تالیف مغرب میں ہمارے ہاتھ میں آئی ہے یہ علم عربیت میں بہت ہی اونچا نکل گیا ہے۔ اور اس درجہ مہارت پر قابض ہے جس پر سیبویہ یا ابن جنی رہے ہوں گے۔ اس میں اس کا ملکہ زبردست ہے اور اس نے اصول و قواعد پر اس کو عبور بھی بے پناہ۔ غرض علم عربیت کے مسائل جزیہ و کلیہ کوئی اس کی نظر و تعداد سے خارج نہیں۔ بلکہ یوں کہئے تو اس نے اپنی ذات سے ثابت کر دکھایا کہ صرف متقدمین ہی کو فضیلت و قابلیت کے ٹھیکے دار نہیں ہیں۔ لیکن ایسی مثالیں شاذ و نادر ہی ملا کرتی ہیں۔ عام طور سے تو یہ حال ہے کہ اگر کوئی اپنی پوری زندگی علم عربیت پر کھپا دے۔ تب بھی مشکل سے اس کو اس پر پورا پورا عبور حاصل ہوتا ہے اور اس میں جو بعض آلاتی علوم ہیں ختم کر رہ جاتے۔ پھر ان علوم کی تو نوبت ہی ابھی کہاں جو مقصود اصلی ہیں اور حقیقت میں ثمرۂ علم۔ وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ۔

اٹھائیسویں فصل

(علوم میں تالیفات کا اختصار بھی تعلیم میں خلل اندازی کرتا ہے)

بہت سے متاخرین علما کو یہ شوق پیدا ہوا کہ انہوں نے علوم کے پھیلاؤ کو سکیڑنا اور سمیٹنا شروع کر دیا۔ اور دریا کو کوزے میں بند کرنے لگے۔ ہر علم کے پھیلے ہوئے مسائل و ادلہ طرق و اقسام کو مختصر سے مختصر منتخب سے منتخب عبارت و کلام میں اکھٹا کر کے ہر علم کی ایک فہرست سی بنا ڈالی۔ اگر دیکھو تو کچھ نہیں، سمجھو تو بہت کچھ۔ اس طریق عمل سے انہوں نے گویا بلاغت کی جڑ کاٹ لی اور فہم متعلم پر پہاڑ لا کر ڈال دیئے۔ طول طویل کتب امہات تفسیر و بیان پر جب انہوں نے نظر ڈالی تو ان کے بھی خلاصے کر ڈالے جو ہر شخص کو با آسانی یاد ہو سکیں۔ مثلاً ابن حاجب نے فقہ میں ایسا ہی کیا ہے۔ اور ابن مالک نے علم عربیت میں۔ اور اسی طرح علامہ خونجی نے علم منطق میں بھی وتیرہ اختیار کیا۔ اس اسلوب تالیف سے تعلیم کو بہت نقصان پہنچا اور تحصیل علم خلل پذیر ہوئی۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ اس قسم کی تالیفات میں نو آموز طالب علم کے دماغ پر ان آخری مسائل علم کے سمجھنے کا بوجھ و بار ڈالا جاتا ہے جن کے فہم کے لئے وہ ابھی بالکل قابل نہیں۔ اور یہ تعلیم کا نہایت غلط طریقہ ہے۔ پھر اس کے علاوہ شاگرد غریب اصل مسائل سے نظر پھیر کر مشکل و کٹھن الفاظ کو حل کرنے میں الجھ پڑتا ہے۔ ان کے دقیق الفہم معانی کو حل کر کے ان سے مسائل نکالتا ہے۔ کیونکہ یہ تقریباً اصول سا ہے کہ آپ بیان میں جس قدر اختصار کریں گے اسی قدر آپ کے الفاظ دقیق الفہم اور مغلق ہوتے جائیں گے۔ لہٰذا اس طریقہ سے متعلم کا بہت سا قیمتی وقت معانی الفاظ کی گتھی سلجھانے میں صرف ہو جاتا ہے۔ پھر ان حالات سے بھی اگر قطع نظر کیجئے اور مان لیجئے کہ ہم نے ان مختصرات پر پورا عبور

سا حاصل ہو جاتا تو اس کو وہ ملکہ نصیب نہیں ہو سکتا جو مبسوط و طولانی کتابوں کے پڑھنے سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ مبسوط کتابوں میں مسائل و مطالب علمیہ بار بار بتفصیل تام آتے ہیں جن سے ملکہ تام پیدا ہوتا ہے۔ اور ان مختصرات سے محض مسائل کی تکرار سامنے آتی ہے جس سے ملکہ کامل نہیں بلکہ ناقص پیدا ہوتا ہے۔ لہذا مختصر نویسوں نے غرض اپنے عمل کی تو یہ سامنے رکھی کہ مسائل کو بآسانی حفظ کیا جا سکے۔ لیکن اس اسلوب سے ملکۂ علمیہ کو جو ٹھیس لگی اس سے انہوں نے غفلت برتی اور اس کو قطعی نظر انداز کر دیا۔ وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ۔

تیسویں فصل

(تعلیم علوم کا صحیح و مفید طریقہ)

جان لیجئے کہ تعلیم کا مفید ترین طریقہ یہ ہے کہ علوم کو رفتہ رفتہ اور تھوڑا تھوڑا ذہن نشین کیا جائے۔ مثلاً جب ایک خاص فن کو پڑھانے بیٹھیں تو اس کے ہر باب کے اصولی مسائل کو بیان کریں اور اجمالی طریقہ سے ان کی تشریح بھی کرتے جائیں۔ مگر متعلم کی قوت عقلیہ اور اس کی استعداد کو ضرور پیش نظر رکھیں۔ تاکہ جو بات بتائی جائے اس کا ذہن اس کو لیتا جائے اسی نہج سے آخر فن تک تعلیم جاری رکھیں تو اس صورت سے اس فن میں متعلم کو ایک خاص ملکہ حاصل ہو جائے گا جو جزئی ہوگا اور ضعیف۔ بہرحال دماغ کو اس قابل ضرور کر دے گا کہ وہ فن کے مسائل کو بالاجمال سمجھ سکے۔ اسی فن کی تعلیم پھر از سر نو شروع کریں اور اس مرتبہ تعلیم کا معیار کچھ بلند کر دیں۔ یعنی اجمال کو چھوڑ کر شرح و بسط کے ساتھ مسائل کو سمجھائیں اور ساتھ ساتھ اختلافی مسائل پر بھی روشنی ڈالتے جائیں اور وجوہ اختلاف بھی کھولتے جائیں۔ اور اسی اسلوب سے تعلیم کو آخر علم تک پہنچائیں۔ اس دفعہ بھی متعلم میں ملکہ پیدا ہوگا۔ اور پہلے ملکہ سے کچھ پختہ اور بہتر۔ اب پھر تیسری مرتبہ فن کی تعلیم سرے سے شروع کریں اور اس دور میں کسی مشکل دشوار اور مغلق مسئلہ کو بغیر واجبی تشریح و توضیح اور تنقیح کے نہ چھوڑیں۔ جب اس طریق سے بھی فن کی تعلیم ختم ہوگی تو متعلم فن کا ماہر اور اس میں ایک اچھے ملکہ کا مالک ہو جائے گا۔ غرض تعلیم کا مفید و بہتر اسلوب یہی ہے کہ اس سے تین دوروں میں فن میں بڑی گہری نظر پیدا ہو جاتی ہے۔ بعض ایسے تیز فہم اور ذکی الطبع بھی ہوتے ہیں کہ تین سے بھی کم صرف دو دوروں میں ملکہ حاصل کر لیتے ہیں۔ بڑے افسوس کی بات ہے کہ آج تک ہماری نظر سے جس قدر معلمین گزرے، ان میں سے اکثر طریق تعلیم سے ناواقف اور جاہل نظر آئے اور اس کی افادیت سے بے بہرہ رہے۔ ان کا طریق تعلیم یہ پایا کہ سب سے پہلے متعلم کو علم کے پیچیدہ مسائل پڑھاتے اور سکھاتے ہیں اور ان کے حل کرنے کا بار گراں ان کے کمزور دماغ پر ڈالتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ طریق تعلیم ٹھیک بھی ہے اور مفید بھی پھر علم کے انتہائی و آخری مسائل کو ابتدائی و اولین مسائل سے خلط ملط کر دیتے ہیں اور جو مسائل بعد میں پڑھانے چاہئیں وہ شروع ہی میں رٹاتے لگے ہیں۔ اتنا نہیں جانتے کہ علم کو سمجھنے کی استعداد رفتہ رفتہ پیدا ہوتی ہے۔ شروع میں متعلم سب مسائل سمجھنے سے قاصر ہوتا ہے۔ اور جو کچھ سمجھتا بھی ہے تو وہ اجمالی حیثیت سے اور حسی مثالوں کی مدد سے۔ البتہ اس کی استعداد رفتہ رفتہ ترقی کرتی رہتی ہے۔ فن کے مسائل بار بار پڑھنے سے بڑھتی ہے حتیٰ کہ فن کے جملہ مسائل مستحضر ہو جاتے ہیں۔ اب اگر یہ غلطی کی جائے کہ انتہائی مسائل کا بوجھ شروع ہی میں متعلم پر ڈال دیا جائے جب کہ اس کی سمجھ کوتاہ اور عقل بھی موٹی اور استعداد ضعیف، تو اس کا ذہن ان کے سمجھنے سے تنگ رہتا ہے اور اس کو یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ یہ علم بہت مشکل ہے اور اس کے قابو

بلکہ ٹھٹکا ہوا ہو۔ لہٰذا تعلیم میں سست پڑ جاتا ہے۔ اور علم کے پڑھنے سے جان چرانے لگتا ہے۔ بلکہ اس کو چھوڑنے کے واسطے اُٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ یہ سب بُرے نتائج غلط اسلوبِ تعلیم سے رونما ہوتے ہیں۔

یہ بھی نامناسب بات ہے کہ متعلم خواہ مبتدی ہو یا منتہی، جس کتاب کو اس نے اپنی استعداد و طاقت کے موافق شروع کیا ہے ختم اس سے اور کتابوں کے مسائل اس کو سکھانے اور پڑھانے لگے۔ اور اس کے ذہن و سمجھ پر ناقابلِ برداشت بوجھ ڈالے۔ بلکہ جب تک متعلم زیرِ مطالعہ کتاب کو من اولہ الی آخرہ ذہن نشین نہ کرے اور اس پر پورا قابو پاکر ایسا ملکہ نہ حاصل کرے جو دوسری کتابوں میں اس کو کام آئے اس کی توجہ کو ہرگز نہ بٹانا چاہئے۔ کیونکہ صورت یہ ہوتی ہے کہ متعلم کو جب ایک علم میں کسی خاص درجہ کا ملکہ نصیب ہوتا ہے تو بقیہ حصص علم کے سمجھنے کی استعداد اس میں خود بخود پیدا ہو جاتی ہے اور بقیہ کے حصول کی امنگ اور مافوق مطالب کی طلب اس میں رونما ہوتی ہے، جو اس کو رفتہ رفتہ غایاتِ علم تک پہنچاتی ہے۔ اور آخر ایک روز یہ سب پر حاوی ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس کے خلاف کیا جائے کہ ابتداء ہی میں ابتدائی و انتہائی مسائل کی تمیز اٹھا دی جائے تو متعلم کی کمزور سمجھ مسائل کے سمجھنے سے قاصر رہ کر اور کند ہو جاتی ہے۔ اور اس پر مایوسی کے آثار ظاہر ہوتے ہیں کہ وہ خود کو ناقابل جان کر علم کو چھوڑ بیٹھتا ہے۔ اور تعلیم سے ہاتھ دھو لیتا ہے۔

تعلیم میں یہ پہلو بھی قابلِ لحاظ ہے کہ ایک ہی علم کی تعلیم مختلف مجلسوں میں نہیں بانٹنی چاہئے۔ اور بیچ میں فاصلے دے دے کر نہیں پڑھانا چاہئے۔ کیونکہ اس طرح تسلسل توڑنے سے بھول چوک کا احتمال بڑھتا ہے اور مسائل کی تعلیم میں ربط و اتصال کا لحاظ نہ رکھنے سے ذہن حاصل کئے حصے کو بھی فراموش کر دیتا ہے۔ اور اس صورت میں ملکہ کا حصول دشوار اور مشکل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے خلاف جب ابتدائی و آخری مسائل ربط و اتصال کے ساتھ ذہن میں جگہ لیتے جاتے ہیں تو نسیان کو بھی اس میں کم دخل ہوتا ہے اور ملکہ بھی بآسانی پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ملکہ کا پیدا ہونا ایک فعل کے لگاتار اور مسلسل ہونے کو چاہتا ہے۔ اور جب پچھلے حصہ کو بھلا دیا جائے تو اب ملکہ کی صورت کیسے متصور ہو۔ اس کے علاوہ طریقِ تعلیم میں یہ امر بھی واجب الرعایت ہے کہ دو علم ایک وقت میں نہ پڑھائے جائیں ورنہ کسی میں بھی درک نصیب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں متعلم کی توجہ و سمجھ بٹ جائے گی۔ وہ ایک کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف جائے گا اور دوسرے کو چھوڑ کر پہلے کی طرف آئے گا۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ دونوں سے محروم رہے گا اور دونوں سے کورا رہ جائے گا اور پھر آخر میں دونوں علموں کو مشکل جان کر مایوسی کا شکار ہو جائے گا۔ اور اگر ایک ہی علم پر اپنا فکر کو وقف کر دے گا تو اس میں کچھ کر دکھائے گا۔

اب یہاں ہم متعلم کو ایک نہایت فائدہ کی بات بتاتے ہیں جو پلے میں باندھ لینے کی ہے اور بہت ہی کام آنے والی بات ہے۔ مگر قبل اس کے کہ اس کو یہ بات سمجھائی جائے ایک مقدمہ کو ذہن نشین کر لینا چاہئے۔ وہ یہ کہ فکرِ انسانی دراصل ایک طبیعتِ مخصوصہ کا نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اور اشیاء کی طرح اس کو بھی پیدا فرمایا ہے۔ اور یہ حقیقت کے اعتبار سے اس وجدان و احساس سے عبارت ہے جو دماغ کے بطن اوسط میں نفس کی حرکت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجدان کبھی ایک خاص نظام و ترتیب پر افعالِ انسانی کا مبدأ بنتا ہے۔ اور کبھی اس علم کا مبدأ جو ابھی حاصل نہیں ہوا ہے۔ اور مطلوب کی طرف قدم بڑھاتا ہے۔ اور جس کی نفی یا اثبات چاہتا ہے اس کے دونوں طرفوں کا تصور دماغ میں لاتا ہے۔ پس وسط بجلی کی طرح ایک دم چمک پڑتا ہے، اگر وہ ایک ہے۔ اور اگر متعدد ہے تو دوسرے کی تحصیل کی فکر کرتا ہے۔ آخر مطلوب ڈھونڈھ نکالتا ہے۔ غرض طبیعتِ فکریہ انسانی کی یہی حالت ہوتی ہے۔ اور اسی طبیعت کی بدولت انسان دوسرے حیوانات سے ممتاز ہوتا ہے۔

یہ تم نے سمجھا کہ علم منطق کی وضع ہی اس لئے ہوئی کہ وہ اس طبیعت فکریہ کو غلط فکر سے بچائے۔ گو یہ طبیعت سیدھی ہی کی کوشش میں رہتی ہے۔ لیکن کبھی کبھی اس کو بھی ٹھوکر لگ جاتی ہے اور اس کا قدم بہک جاتا ہے کہ طرفین کا نقش صورت پر کر دیتی ہے۔ اور قضایا کی ترتیب و نظم میں اس کو اشتباہ ہو جاتا ہے۔ لہذا منطق اسی امر میں اس کے لئے مشعل ہدایت بن کر فساد و غلطی سے اس کو بچاتی ہے۔ گویا منطق ایک صنعت ہے جو طبیعت فکریہ کو سیدھے راستہ پر چلنے کا آلہ ہے اعمال اس کے فکر کی صحت پر منطبق ہوتی ہے۔ اور یہ جو کہا ایک صنعت ہے اور ایک ذہنی علم، اس لئے کہیں اس کی ضرورت پڑتی ہے۔ ہم نے خود بہت سے عقلمندوں کو دیکھا ہے جو علوم میں اپنے مطالب پر کامیاب ہو جاتے ہیں حالانکہ منطق کی ان کو ہوا بھی نہیں لگی خصوصاً جب کہ نیت اچھی ہو اور رحمت الٰہیہ مددگار ہو تو ایسے ذہن کو علم سے قطعاً بے نیازی ہو جاتی ہے اور ہونی بھی چاہئے کہاں اللہ کی رحمت اور اس کا فیضان اور کہاں یہ بندوں کے گھڑے ہوئے علم۔ لہذا منطق سے بے نیاز عقل کی طبیعت فکریہ خود بخود سیدھے سیدھے راستہ پر چلتی ہے۔ اور دوسرا کا پتہ لگا کر مطلوب کو حاصل کر لیتی ہے۔ پھر متعلم کے لئے ایک مرحلہ یہ بھی ہے کہ الفاظ کے معانی سمجھے اور ان کے مفہومات کو دماغ میں لائے۔ اور جب کوئی لفظ کتاب میں دیکھے یا کسی سے سنے تو اس کے صحیح معنی ذہن میں اخذ کر لے۔ لہذا متعلم کو ان تمام مراحل کو طے کر کے اپنی فکر کو مطلوب میں لگانا ہے۔ پہلے کتابت مرسومہ کی دلالت کو سمجھنا ہے جو الفاظ ملفوظہ پر ہوتی ہے۔ اور یہ سہل و آسان ہے پھر الفاظ ملفوظہ کی دلالت معانی علمیہ پر کہ قابل فہم ہے۔ اس کے بعد معانی کی ترتیب کے قوانین کی شناخت کرنی ہے جو علم منطق میں معروف و مشہور ہیں اور آخر میں ترتیب شدہ معانی سے فکر کی مدد اور رحمت الٰہی کی استعانت سے مطلوب تک پہنچنا ہے۔ اب ہر ایک تو ان تمام مراحل و مدارج سے اور ان تمام رکاوٹوں سے تیزی و سہولت کے ساتھ نہیں گزر سکتا۔ بہت سوں کا ذہن نقل مناقشات میں الجھ کر رہ جاتا ہے۔ یا دلائل کے میدان میں آکر ٹھوکریں کھانے لگتا ہے اور سوال و شبہات کا شکار ہو جاتا ہے اور یوں بھٹک کر مطلوب سے ہاتھ دھو لیتا ہے۔ بس خدا ہی جس کی رہنمائی فرمائے وہی ان گھاٹیوں کو عبور کرتا ہوا منزل مقصود تک پہنچتا ہے۔ اگر کہیں متعلم کو یہ رکاوٹیں پیش آجائیں اور اس کو اپنی فہم میں اختلاط ہو جائے یا اس کا ذہن شبہات سے بھٹکنے لگے تو اس کو چاہئے کہ الفاظ کی الجھنوں سے بھی اپنے کو خلاصی دے اور شبہات کے مواقع سے بھی خود کو نجات دلائے۔ اور ذہنی علم سے بالکل رُخ پھیر کر فکر طبعی سے کام لے۔ اور تفرد و توجہ کی یکسوئی کے ساتھ ذہن کو خالی بالطبع کر کے مقصود پر لگائے۔ جیسا کہ بڑے بڑے حکیم کیا کرتے تھے۔ اگر متعلم ہماری ہدایت پر چلا تو اس پر فتح و کامرانی کے دروازے کھل جائیں گے جس طرح اگلوں پر کھلے اور جس طرح وہ اپنے مطالب کے ساتھ فائز المرام ہوئے یہ بھی اپنے مطلوب کے ساتھ بامراد ہوگا۔ اس کی فکر خود بخود وہ سیدھا راستہ پائے گی جو اللہ تعالیٰ ہر فکر صحیح کو دکھاتا ہے۔ جب اس درجہ پر پہنچے تو وہ معانی کو دلائل کے سانچے میں ڈھالے۔ اور اس پر قانون منطق کی کسوٹی لگائے۔ پھر الفاظ کا لباس پہنا کر معرض کلام و خطاب میں لائے۔ اور اگر متعلم ہماری بیان کردہ حقیقت کو دیکھا اور مناقشات و شبہات پیش آنے پر دلائل کے جال میں الجھا رہا اور صواب و خطا کی تمیز میں لگا رہا تو یہ اصول و قواعد چونکہ وضعی و اصطلاحی ہیں، اور آپس میں ملتبس و مختلط، اس لئے ان کے سب رُخ ایک ہی جیسے دکھیں گے اور لفظاً اختلاط کی وجہ سے حق و باطل کی تمیز مشکل ہو جائے گی۔ اور یوں شک و شبہ اور بڑھتا ہی جائے گا اور مطلوب پر حجابات پیش آتے رہیں گے۔ اور متعلم تھک کر بیٹھ رہے گا۔ چنانچہ اکثر متاخرین مناظرین و متکلمین کی یہی حالت ہوئی۔ اور ان میں بھی خاص طور سے وہ جو شروع میں عجمی اللسان تھے یا جن کو علم منطق میں [illegible] اور وہ اسی منطق کو حق و باطل کی کسوٹی جانتے رہے

[illegible] میں بالکل کھو جاتے ہیں اور ان کی نجات و خلاصی مشکل ہو جاتی ہے۔ یہ اس حقیقت سے بالکل بے بہرہ ہوتے [illegible] گتھیاں کچھ بھی نہیں سے جب کہ اس کو اوہام سے پاک کر لیا جائے۔ اور مفکر کی نظر رحمتِ الٰہی کی طرف لگی ہوئی ہو [illegible] کا کام تو صرف اتنا ہے کہ وہ اسی فکر کے قفل کو کھولتی اور واضح کرتی ہے۔ اور اکثر اسی کے شاملِ حال رہتی ہے سیدھا [illegible] کا ختم کرتے ہوئے ہم اس قدر ضرور کہیں گے کہ ہمارے کلام کو آپ اعتبار و قدر کی نظر سے دیکھیں اور جب کبھی مسائل کے سمجھنے میں دقت و مشقت کا سامنا ہو تو رحمتِ الٰہی کے امیدوار رہیں، انشاء اللہ نور و تجلی کے راستے آپ پر کھل جائیں گے اور وہ حق و صواب آپ پر روشن ہو جائے گا۔ وَمَا الْعِلْمُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ۔

اکتیسویں فصل

(علوم آلیہ کے بیان کو زیادہ طول نہیں دینا چاہئے اور ان کے اقسام در اقسام میں پڑنا چاہئے)

واضح رہے کہ مروجہ علوم دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جن کو ہم مقصود بالذات کہہ سکتے ہیں۔ مثلاً علوم شرعیہ جیسے تفسیر، حدیث، فقہ، علم کلام یا مثلاً فلسفہ میں طبیعیات و الٰہیات۔ دوسرے وہ علوم جو ان علوم متذکرہ بالا کے لئے آلہ و وسیلہ و ذریعہ ہوتے ہیں۔ مثلاً عربیت حساب وغیرہ علوم شرعیہ کے لئے اور منطق فلسفہ کے لئے۔ اور متاخرین نے اس کو علم کلام اور اصولِ فقہ کے لئے بھی آلہ ٹھہرایا ہے۔ اب ان میں سے جو علوم مقصود کے درجہ میں ہیں، ان میں اگر کلام کو طول دیا جائے، مسائل کی فرع در فرع اقسام در اقسام نکالی جائے اور ادلہ و حجج کی بھرمار کی جائے۔ تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔ بلکہ فائدہ ہی ہے۔ کیونکہ اس طریقہ سے ان علوم کے شائقین کو ان میں ملکہ پیدا ہوتا ہے۔ اور ان کے معانی و مطالب کی وضاحت ہوتی ہے۔ برخلاف ان علوم کے جو آلہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جیسے عربیت و منطق وغیرہ تو ان پر نظر اسی حیثیت سے ڈالنی چاہئے۔ یعنی ان سے بحث اسی قدر ہو کہ وہ غیر کے لئے آلہ بن سکیں۔ نہ ان میں کلام کو طول دینا زیبا ہے نہ مسائل میں شاخ در شاخ نکالنا مناسب۔ اگر ایسا کیا تو ہم نے ان کو گویا مقصود کا درجہ دیا نہ آلہ کا۔ اور جب وہ آلہ نہ رہے تو اپنی غایت و غرض سے نکل گئے اور ان کا مطالعہ لغو اور بے سود ٹھہرا۔ پھر ایک دوسری حیثیت سے بھی یہ عمل بے معنی اور فضول ہے۔ کیونکہ اگر آلی علوم میں کلام کو طول دیا جائے کہ ملکہ حاصل ہو اور مسائل کو پھیلاؤ دیا جائے۔ تو اس میں الجھ کر انسان اکثر علوم مقصودہ سے محروم رہ جائے گا۔ حالانکہ ان کی اہمیت ان سے کہیں زیادہ ہے۔ اور انسان کی عمر اس کو بھی وفا نہیں کرتی کہ ہر دو میں مہارت و ملکہ حاصل کیا جائے۔ لامحالہ انسان ایک چیز کے نذر ہو جاتا ہے۔ تو پھر علوم آلیہ میں اپنی زندگی کیوں گنوائے اور لایعنی چیز میں اپنی جان کیوں کھپائے۔ چنانچہ متاخرین نے اسی غلط روی کا ارتکاب کیا ہے کہ مثلاً نحو، منطق و اصولِ فقہ میں وہ بات میں بات نکالتے چلے گئے ہیں۔ اور یوں قطرہ کو دریا اور ذرہ کو پہاڑ بنا کر رکھ دیا ہے۔ اور اصول کے فروع اور پھر ان پر استدلالات کا تانتا باندھ دیا۔ اور یہ عمل ان کو آلہ کی حیثیت سے نکال کر مقصود کے درجہ میں لے گیا ہے۔ اور بسا اوقات ایسی طولانی بحثیں چھیڑ دی ہیں۔ جن کا علوم مقصودہ سے کوئی ربط و علاقہ نہیں۔ نہ ان میں ان کی ضرورت و حاجت۔ لہٰذا ایسا عمل لغو ہی ہوا۔ اور اس کے علاوہ متعلمین کے لئے عام طور سے یہ طریقہ سخت مضر ہے۔ کیونکہ وہ علوم مقصودہ کو بہ نسبت علوم آلیہ کے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ جب وہ اپنی عمر وسائل علوم میں کھپا دیں گے تو ان علوم کو کب حاصل کریں گے جو مقصود ہیں۔ لہٰذا معلمین کے لئے لازم ہے کہ وہ ان علوم آلیہ کو بے جا پھیلاؤ نہ دیں۔ بلکہ شاگرد کو صرف اس کی غایت و غرض سمجھا دیں اور بس۔ ہاں یوں اگر کوئی کمرِ ہمت باندھ کر انہیں کے پیچھے لگ پڑے

...کو چاہئے تو پھر اس کی توفیق ہے جس قدر چاہے ان میں ترقی کے مدارج طے کرے۔ وفوق کل ذی علم علیم۔

بتیسویں فصل

(بچوں کی تعلیم اور ممالک اسلامیہ میں ان کی تعلیم کے مختلف طریقے)

جاننا چاہئے کہ قطعہ اسلامیہ میں قرآن کی تعلیم بچوں کے لئے ایک دینی شعار تسلیم کی گئی ہے۔ اور تمام شہروں میں اسی پر عمل درآمد ہے۔ اس میں غرض یہ پیش نظر ہوتی ہے کہ اس طرح بچہ کے دل میں سب سے پہلے ایمان جڑ پکڑ لیتا ہے اور آیات قرآنیہ پر اس کے عقائد پختہ ہو جاتے ہیں۔ قرآن کے ساتھ ساتھ حدیث کے بعض متنوں کے پڑھانے کا بھی رواج چلا آ رہا ہے بہر حال سوچا یہ گیا ہے کہ بچہ کی آنکھ جب قرآن پر کھلے گی تو اس کی مابعد تعلیم کے لئے قرآن پاک اصل و بنیاد ٹھہرے گا۔ اور تمام علوم کی عمارت اسی مبارک بنیاد پر اٹھے گی۔ کیونکہ بچہ کی تعلیم بچپن میں بہت راسخ ہوتی ہے۔ اور وہ آئندہ تعلیم کے لئے سنگ بنیاد بنتی ہے۔ ظاہر ہے کہ دل میں جو چیز پہلے بیٹھے گی وہ آئندہ ملکات کے لئے اصل و جڑ بنے گی۔ اور یہ امر بھی یقین ہے کہ جیسی بنیاد ہوتی ہے ویسی ہی اس پر عمارت اٹھتی ہے۔ اب بچوں کو قرآن کی تعلیم دینے کے مختلف ملکوں میں مختلف طریقے رائج ہیں اور جیسا طریقہ رائج ہے ویسے ہی اس کے نتائج ہیں۔ اہل مغرب اپنے بچوں کو صرف قرآن کی تعلیم دیتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ لکھنا بھی سکھاتے ہیں اور حفاظ قرآن کے درمیان رسم الخط میں جو اختلاف ہے، اس کو بھی بتاتے جاتے ہیں۔ اور قرآن کے ساتھ حدیث و فقہ، شعر و کلام عرب میں کسی چیز کو بھی نہیں پڑھاتے۔ تاوقتیکہ وہ قرآن میں خوب ہی ماہر نہ ہو جائے۔ یا اس کو چھوڑ ہی بیٹھے۔ اور جب قرآن کو چھوڑ دیا تو گویا پورے علم ہی سے دست کش ہو گیا۔ چنانچہ مغربی شہروں اور ملحقہ بربری قریوں میں جہاں جہاں مغربی قومیں آباد ہیں بچوں کی تعلیم کا یہی طریقہ رائج ہے۔ بچوں کے جوان ہونے تک یہی اسلوب تعلیم مروج ہے۔ بلکہ اگر کوئی جوانی کے بعد بھی تعلیم حاصل کرنے کا شوق کر کے قرآن کی طرف رجوع کرے تو بھی یہی طریقہ تعلیم برتا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی قرآن کے بھی حافظ ہوتے ہیں اور رسم الخط کے بھی خوب ماہر۔ اور اندلس میں یہ طریقہ تعلیم مروج ہے کہ ان کے ہاں قرآن و کتاب کی تعلیم ساتھ ساتھ چلتی ہے اور چونکہ قرآن کو اصل دین جانتے ہیں اور علوم دینیہ کا سرچشمہ، اس لئے اس کی تعلیم پر خاص طور سے زور ڈال کر اس کے ساتھ عربی اشعار اور ان کے ماخذ کی تعلیم بھی دیتے ہیں۔ قوانین عربیہ بھی رٹاتے ہیں۔ خط و کتابت بھی درست کراتے ہیں۔ بلکہ اس پر خصوصی زور دیتے ہیں اور پوری توجہ مبذول کرتے ہیں یہاں تک کہ بچہ بالغ ہو کر جوانی کی حد تک پہنچتا ہے تو عربیت و شعر میں بھی اس کی کچھ اچھی نظر ہو جاتی ہے۔ اور کتابت و خطاطی میں تو وہ پورا طاق ہو جاتا ہے۔ اور اس قابل ہو جاتا ہے کہ اگر وہاں تعلیم اعلیٰ کا بھی انتظام ہو تو وہ اور علوم میں بھی بہت کچھ کر سکے۔ لیکن چونکہ وہاں اعلیٰ تعلیم کا کوئی انتظام نہیں ہے۔ اس لئے اس کی تعلیم بس یہیں رک جاتی ہے۔ لیکن پھر بھی اگر استاد اچھا مل جائے تو شاگرد میں اچھی خاصی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے جو آگے علوم و معارف کے لئے راستہ صاف کر دیتی ہے۔ اہل افریقہ کے ہاں تعلیم کا یہ طریقہ ہے کہ قرآن کی تعلیم کے ساتھ ساتھ اکثر و بیشتر حدیث کی تعلیم بھی دیتے ہیں اور قوانین علوم اور ان کے مسائل بھی ساتھ ہی ساتھ رٹاتے ہیں۔ لیکن با ایں ہمہ قرآن پر توجہ زیادہ ڈالتے ہیں۔ اور قرآن بخوبی یاد کر لینے کے بعد مختلف قراءتوں و روایتوں کے سکھانے پر بہت زور دیتے ہیں اور ساتھ ساتھ کتابت سے بھی نظر نہیں ہٹاتے۔ غرض ان کا طریقہ تعلیم اندلس کے طریقہ تعلیم سے بہت ملتا جلتا ہے۔ کیونکہ افریقہ میں تعلیم علمائے اندلس کے ذریعہ پہنچی ہے۔ جب سے کہ وہ عیسائیوں سے مغلوب ہو کر اور اپنا وطن چھوڑ کر تونس میں آئے۔

حاصل تو شمس نے ان کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا۔

اہل مشرق کے بارہ میں بھی یہی سننا جاتا ہے کہ وہاں بھی قرآن کی تعلیم کے ساتھ اور علوم کی تعلیم بھی جاری رکھتے ہیں۔ لیکن یہ پتہ نہیں کہ خاص زور کس پر ڈالتے ہیں۔ جہاں تک ہم کو خبر ملی ہے وہ جوانی میں قرآن و علوم دینیہ اور ان کے قوانین کی تعلیم دیتے ہیں اور کتابت ساتھ ساتھ نہیں سکھاتے۔ بلکہ اس کے سکھانے کے لئے ان کے ہاں مستقل علیحدہ خوشنویس ہیں جو اور علوم کی طرح اس کو خصوصی طور سے سکھاتے ہیں۔ بہرحال بچوں کے مکتبوں میں اس کا کوئی معقول انتظام نہیں۔ ہاں معلم کے ہاتھ لکھی ہوئی تختیاں دے دیتے ہیں جن پر وہ معمولی لکھنا سیکھ جاتے ہیں اور جس کو فنِ خطاطی میں پوری مہارت حاصل کرنی ہو وہ اپنی ہمت کے مطابق اس کے لئے علیحدہ وقت نکال کر استادانِ فن سے اس کو سیکھے۔

اہلِ افریقہ و مغرب چونکہ تعلیم کو قرآن پر محدود رکھتے ہیں اس لئے ان کو ملکۂ لسانی حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ قرآن بشری کلام نہیں کہ بشر اسی جیسا کلام بنانے کی مشق بہم پہنچا کر ملکہ پیدا کرلے اور اسی لئے متعلمین کو اس سے روکا جاتا ہے کہ وہ قرآن کو اسی کے اسلوب پر استعمال کریں۔ اور اس کی نقل کریں کیونکہ بندہ کا کیا حوصلہ کہ بندہ پروردگار کے کلام کی ہمسری کرے اور اس کے کلام سے اپنا کلام بنائے۔ اور اسلوب قرآن کے علاوہ کسی اور اسلوب کی مشق نہیں کرائی جاتی کہ کہ اس میں مہارت ہو۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بیچارے افریقی و مغربی عربیت میں کمزور ہی رہتے ہیں۔ اور عبارات کے رٹو طوطے بنے رہتے ہیں۔ اگر کہئے کہ اس مضمون کو مختلف عبارات میں ظاہر کرو تو ان کا ٹٹو نہیں چلتا۔ ان میں بھی اہلِ افریقہ پھر کچھ غنیمت ہیں۔ کیونکہ وہ جیسا کہ ہم نے بتایا، قرآن کے ساتھ اور علوم کی بھی تعلیم دیتے ہیں۔ تو وہ عربیت پر اہلِ مغرب سے زیادہ قابو رکھتے ہیں لیکن درجۂ بلاغت کو وہ بھی نہیں پہنچتے۔ رہے اہلِ اندلس تو وہ چونکہ مختلف علوم کی تعلیم دیتے ہیں اور علم شعر و عربیت میں اول ہی عمر سے طاق ہوتے ہیں اس لئے ان کو اس میں ملکہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اور عربیت کے اچھے استادان میں مل جاتے ہیں۔ لیکن پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ اصل اُصُولِ علوم قرآن و حدیث کے علم میں یہ کچے ہی رہتے ہیں۔ بہرحال اہلِ اندلس میں اچھے اچھے ادیب و عربیت کے ماہر بھی ملتے ہیں اور کچھ کمزور بھی۔ غرض بچپن کے بعد جیسی ان کی تعلیم ہوتی ہے ویسی ہی اُن کی حالت ہوتی ہے۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے اپنی کتاب "الرحلت" میں تعلیم کا ایک انوکھا طریقہ لکھا ہے۔ اور اسی پر بار بار زور دیا ہے قاضی موصوف نے اندلس والوں کی طرح عربیت کی تعلیم کو تمام علوم پر مقدم رکھا ہے۔ اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ شعر چونکہ عرب کی تاریخ و ادب کا مخزن ہے، اس لئے عربی لغت کی حفاظت کے لئے سب سے پہلے شعر ہی کی تعلیم ہونی چاہئے۔ پھر اس کے بعد حساب کی تعلیم کا درجہ رکھا ہے تاآنکہ اس میں خوب ماہر ہو جائے۔ اس سے بھی فراغت کے بعد تعلیم قرآن کا مرتبہ بتایا ہے۔ قاضی کا دعویٰ ہے کہ اس اسلوب تعلیم سے قرآن کا پڑھنا سہل تر ہو جاتا ہے۔ اور اپنے ملک کے غلط اسلوبِ تعلیم پر افسوس ظاہر کرتے ہوئے کہا ہے کہ لوگوں کو یہ کیسے گوارا ہے کہ ناسمجھ بچوں کو قرآن رٹا پڑھا دیا جائے۔ اور یونہی سرسری نظر گذار دی جائے اور دیگر علوم میں عمر کھپائی جائے۔ پھر علوم کی ترتیب میں یہ طریقہ ملحوظ رکھا ہے کہ پہلے اصول دین پھر اصول فقہ، اس کے بعد جدل اور پھر حدیث۔ قاضی کے نزدیک بھی یہ نامناسب بات ہے کہ دو علموں کو بیک وقت پڑھایا جائے مگر یہ کہ متعلم خلاف معمول ذکی الفہم والطبع ہو۔ اس میں شک نہیں کہ یہ طریقۂ تعلیم نہایت مناسب ہے مگر کیا کیجئے عادات شاید اس کی راہ میں حائل ہیں۔ اور حالات پر عادات ہی کو قابو ہوتا ہے۔ اور قرآن کو پہلے پڑھانے کی بھی رسم پولر پڑی کہ

[illegible] ترک و ثواب [illegible] ہوتا ہے۔ اور اس خطرہ سے احتراز کر اگر کہیں حالات کی ناسازگاری سے تعلیم [illegible] ایسا نہ ہو کہ بچہ قرآن کی تعلیم سے بھی رہ جائے۔ پھر یہ بھی ہے کہ بچہ جب تک نابالغ رہتا ہے، قابو میں رہتا ہے۔ اس کو [illegible] سکتا ہے۔ اور جب بالغ ہو کر قابو سے باہر ہوا اور اس پر جوانی کا بھی رنگ چڑھا تو نہ معلوم کس راستہ لگے۔ اس لئے قرآن [illegible] بٹھا دیتے ہیں کہ آگے چل کر قرآن سے تو محروم نہ رہے۔ اور اگر کسی صورت سے یقین ہو کہ تعلیم کا سلسلہ [illegible] بلکہ بدستور جاری رہے گا تو پھر قاضی موصوف ہی کا طریقہ بہتر ہے اور مشرق و مغرب کے طریقہ ہائے تعلیم سے خوب تر۔ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ یَفْعَلُ مَا یُرِیْدُ۔

تینتیسویں فصل

(متعلمین پر تشدد ان کے حق میں مضر ہے)

تعلیم میں سختی و تشدد برتنا سخت مضر ہے خصوصاً چھوٹے چھوٹے بچوں پر۔ کیونکہ یہ نااہلی کی دلیل ہے۔ بلکہ شاگردوں کے ساتھ کیا غلاموں، خادموں کے ساتھ بھی اگر ظلم و تشدد، قہر و غضب سے برتاؤ کیا جائے تو ان کی طبیعت پھر جاتی ہے۔ ان کے دل میں سے امنگ و خوشی اور بشاشت فرار ہو جاتی ہے۔ طبیعت میں مٹھا پن پیدا ہو جاتا ہے۔ جھوٹ اور خلاف باطن بات بیان کرنے کی عادت پڑتی ہے۔ متعلم مکر و فریب سے کام لینے لگتا ہے۔ اور کچھ دن ایسا رہنے سے یہ سب معائب عادت و خلق کی طرح اس کی طبیعت میں جگہ لے لیتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ تشدد و سختی کے ڈر سے ہوتا ہے۔ بلکہ متعلم کی طبیعت میں سے حمیت و عزت اور اپنی جان اور اپنے گھر والوں کی حفاظت کا مادہ تک اڑ جاتا ہے۔ اور دوسروں پر بوجھ بن جاتا ہے نہ فضائل سیکھنے کا شوق باقی رہتا ہے نہ خلق جمیل اپنے میں پیدا کرنے کی امنگ۔ غرض انسانیت کے جوہروں کو بھول بیٹھتا ہے اور رذائل کا خوگر ہو کر اسفل السافلین تک جا پہنچتا ہے۔ اور یہ افراد ہی کا حال نہیں، قوموں کی بھی یہی کیفیت ہوتی ہے کہ جب ان کو قہر و غضب کی پرورش میں کھینچا جاتا ہے۔ ظلم و تشدد کی فضا میں وہ پلتی ہیں تو انسانیت ان میں سے رفوچکر ہو جاتی ہے۔ یہود قوم کو ہی دیکھ لیجئے کہ ان میں طبیعت کی خباثت نے کیسی گہری جڑ پکڑ لی ہے کہ ہر ملک میں وہ خبث نفس و مکر و کید میں ضرب المثل ہو گئے ہیں۔ اس کا سبب بھی بس یہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ لہٰذا ان حالات و حقائق کو پیش نظر رکھتے ہوئے معلم کے لئے اور ایسے ہی والد کے لئے لابدی و ضروری ہے کہ اپنے شاگرد و اولاد پر تادیب و تربیت میں ضرورت سے زیادہ سختی روا نہ رکھیں۔ چنانچہ محمد بن ابی زید نے اپنی کتاب میں جو معلمین و متعلمین کے بارے میں ہدایات پر مشتمل ہے، لکھا ہے کہ اگر بچوں کو زد و کوب کرنے کی ضرورت ہی پڑ جائے تو تین کوڑوں سے زائد ہرگز نہ ماریں۔ خود حضرت عمر رضؓ کا مقولہ ہے کہ جس کی تادیب شارع علیہ السلام نہ کر سکیں، خدا کرے اس کو ادب نصیب ہی نہ ہو۔ یہ اس لئے سے فرمایا کہ نفس ڈر کر بے ادبی کی ذلت سے بچ جائیں اور یہ بھی جانتے ہوئے کہ واقعی جس نے شارع علیہ السلام کا اثر نہ لیا جو ہر شخص کی مصلحت سے بخوبی واقف ہیں اور اس پر ان کو پورا قابو نصیب ہے تو وہ پھر کس سے اثر لے گا۔ اور یوں ادب سے محروم ہی رہے گا۔ اسی طرح رشید نے اپنے صاحبزادہ کو جب اس کے استاد احمر کے سپرد کیا تو بڑی نادر و بیش قیمت ہدایات کیں۔ کہا کہ احمر جانتے ہو [illegible] نے اپنی جان اور اپنے دل کا ٹکڑا تمہاری نگرانی میں دیا ہے۔ اپنا پورا قابو اس پر رکھو۔ اس کو اپنا مطیع و فرمانبردار [illegible] تا قائم رکھنا جو تم نے تمہاری رکھی ہے۔ اس کو قرآن پڑھاؤ، روایات سناؤ، شعر و اخبار کی تعلیم

... کی تعلیم کرو۔ اور اس کو یہ ادب سکھاؤ کہ کس جگہ بات کرتے ہیں اور کیسے شروع کرتے ہیں۔ خاص خاص ... کے علاوہ اس کو ہنسنے سے روکو۔ اس کی عادت ڈالو کہ جب مشائخ بنی ہاشم آیا کریں تو ان کی تعظیم بجالایا کرے۔ اسی ... سپہ سالاران لشکر آیا کریں تو بھی ادب بجالایا کرے۔ غرض ایک ساعت ایسی نہ گذرنے پائے کہ جس میں تم ... کو کوئی فائدہ کی بات نہ سکھاؤ اور بتاؤ۔ مگر ساتھ ساتھ اس کا لحاظ رکھو کہ وہ اکتا نہ جائے کہ اس کی طبیعت بجھ جائے اور سستی پڑ جائے۔ اور اس کو زیادہ ڈھیل بھی نہ دو کہ پھر وہ آزادی طلب بن جائے۔ اور اسی کا خوگر ہو جائے۔ پہلے اپنی ... محبت و نرمی خو سے اس کی اصلاح کرو۔ اگر اس طرح وہ درست ہوتا نظر نہ آئے تو پھر سختی و درشتی ضرور برتو۔

چونتیسویں فصل

(علم کی خاطر ترکِ وطن اور مشائخ زمانہ سے ملاقات تعلیم پر چار چاند لگاتی ہے)

اس کا سبب یہ ہے کہ انسان علوم و اخلاق یا مذاہب و فضائل کبھی تعلیم و تعلّم کے ذریعہ حاصل کرتا ہے اور کبھی صحبت و دوبدو کلام سے۔ لیکن جو چیز صحبت و تلقین سے حاصل ہوتی ہے وہ طبیعت میں پختہ طریقہ سے بیٹھتی ہے اور دل میں زیادہ گھر کرتی ہے۔ اب جس قدر اساتذہ کی تعداد بڑھتی ہے اسی قدر ملکات کا حصول بیشتر و راسخ تر ہوتا ہے۔ پھر تعلیمی اصطلاحات گوناگوں و مختلف ہیں۔ حتیٰ کہ متعلم کو دھوکا لگتا ہے کہ یہ اصطلاحات علم کا جزو ہیں۔ اور جب وہ متعدد مشائخ سے ملاقات حاصل کرتا ہے اور ان کے رنگ برنگ طرق و اسالیبِ تعلیم سے واقف ہوتا ہے تو اس کی آنکھیں کھلتی ہیں اور اب اصطلاحات میں تمیز کرنے لگتا ہے اور ان کو علم سے جدا جاننے لگتا ہے۔ وہ یہ سمجھ لیتا ہے کہ یہ اصطلاحات محض تعلیم کے طرق و وسائل ہیں جو اساتذۂ روزگار نے اختیار کر لئے ہیں اور ان کو تکمیل کا ذریعہ بنایا ہے۔ بس اس سے زائد اس کی کوئی حقیقت نہیں غرض ان باتوں کے جاننے اور اصطلاحات میں فرق کرنے سے متعلم کے ملکات صحیح اور مستحکم ہو جاتے ہیں اور علم و ہدایت کے راستے اس پر کھل جاتے ہیں۔ لہٰذا انہیں مصالح و فوائد مذکورہ کے پیش نظر طلبِ علم میں مشائخ عظام کی خدمت میں حاضری و موجودگی لازمی ہے۔ اور اس راہ میں سفر اختیار کرنا لابدی۔ وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ

پینتیسویں فصل

(علماء سیاست سے ناآشنا و نابلد ہوتے ہیں)

اس کا راز یہ ہے کہ علماء ہمیشہ نظر و فکر اور معانی میں غور و خوض اور محسوسات سے ان کے انتزاع میں مشغول و معروف رہتے ہیں۔ اور ذہن میں ان کو مجرد کرکے امور کلیہ عامہ ان سے اخذ کرتے ہیں۔ اور پھر ان پر احکام عامہ لگاتے ہیں۔ ان کو خصوصی مادہ، خاص شخص و قوم یا کسی مخصوص صنفِ انسانی سے بحث نہیں ہوتی۔ بلکہ اخذ کردہ کلیات کو خارجیات پر منطبق کرتے رہتے ہیں۔ قیاساتِ فقہیہ میں مشغول رہ کر وہ امور کو اشباہ و نظائر پر قیاس کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں بہرحال ان کے احکام و نظریات ذہنی ہی ہوتے ہیں۔ اور جب ذہنی بحث و نظر سے ان کو فراغت ملتی ہے تو مطابقت علی الخارج کی طرف رُخ کرتے ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ کہ علماء امورِ ذہنیہ میں ہی نظر و فکر کرتے رہنے کے عادی ہوتے ہیں۔ اور اس کے سوا کچھ نہیں جانتے۔ بخلاف سیاست دانوں کے کہ وہ خارج سے بحث رکھتے ہیں۔ اور اس کے پوشیدہ حالات و

سیاست میں جزئیات کی تحقیق میں لگے رہتے ہیں کہ ممکن ہے کوئی ایسا مانع پیش آجائے جو تشبیہ و مثال کے ساتھ الحاق نہ ہونے دے اور جس کلی کی تطبیق منظور ہو اس کے منافی ہو۔ اور اگر دو حالات کسی امر میں متشابہ الحال والکیفیت ہوں تو قیاس نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ چند اور امور میں آپس میں مختلف ہوں۔ پس علماء اسی لئے کہ وہ تعمیم احکام و قیاسات کے عادی ہوتے ہیں، جب سیاسی امور میں غور و فکر کرتے ہیں تو ان کو اپنے ہی نظریات و فکریات و استدلالات کے سانچے میں ڈھال لیتے ہیں۔ اور یوں غلطی میں مبتلا ہوتے ہیں۔ اور سیاست میں ان پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ بالکل یہی حال طباع و ذکی الفہم لوگوں کا ہے کہ وہ اپنی تیزی فہم کی وجہ سے فقہاء کی طرح معانی کے غور و خوض میں لگ جاتے ہیں اور قیاس و مساکات کی الجھنوں میں الجھ جاتے ہیں۔ اور یوں آخر غلطی کا شکار ہوتے ہیں۔ انہیں کے مقابلہ میں عامی سلیم الطبع متوسط الفہم لوگ ہیں کہ وہ اپنی کوتاہی فکر کی وجہ سے ہر مادہ کو اس کے حکم پر محدود رکھتے ہیں۔ اور ہر خصوصی حال یا شخص کو اس کے مختصات کے ساتھ باقی رکھتے ہیں۔ اور قیاس یا تعمیم کے ذریعہ حکم ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں لے جاتے۔ اکثر اپنی نظر و فکر کو محسوسات سے دور نہیں ہٹنے دیتے۔ بعینہٖ اس تیراک کی طرح جو موج کے خطرہ کی وجہ سے خشکی سے دور نہیں ہٹتا۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے۔

فَلَا تُوغِلَنَّ إِذَا مَا سَبَحْتَ ۔ فَإِنَّ السَّلَامَةَ فِي السَّاحِلِ

(کہ سمندر میں زیادہ آگے نہ بڑھو۔ کیونکہ سلامتی کنارہ پر ہی ہے۔) چنانچہ اسی وجہ سے سیاست دان اپنی نظر میں غلطی سے محفوظ رہتا ہے۔ اور ابنائے جنس کے ساتھ خوش معاملہ۔ اور اسی لئے اس کی معاشی حالت بھی اچھی ہوتی ہے اور آفات و نقصانات اس پر سے ٹلتے رہتے ہیں۔ یہیں سے اس کا بھی پتہ چلا کہ علم منطق دراصل غلطی سے غیر محفوظ ہے۔ کیونکہ اس میں بھی ان انتزاعات امور کلیہ سے بہت کام لیا جاتا ہے جن کو محسوسات سے بہت دور کی نسبت ہوتی ہے۔ آپ نے سابق میں یہ سمجھ ہی لیا کہ اس میں بنائے حکم معقولات ثانیہ ہوتے ہیں جو مواد محسوسہ سے بہت دور ہوتے ہیں۔ ممکن ہے مواد میں کوئی مانع ہو جو تطبیق کے وقت احکام کو روک دے۔ البتہ معقولات اولیہ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ مواد محسوسہ سے قریب تر ہوتے ہیں۔ اور صور محسوسات ان کی تطبیق کی شاہد ہوتی ہیں۔ اس لئے جو احکام معقولات اولیہ کی بنا پر لگائے جاتے ہیں، وہ صحیح ہوتے ہیں۔ وَاللّٰهُ تَعَالٰى أَعْلَمُ۔

چھتیسویں فصل

(اسلام میں علم کے علم بردار زیادہ تر عجمی ہیں۔)

یہ ایک اچنبے کی بات ہے کہ کیا علوم شرعیہ اور کیا عقلیہ، سب میں عجمی عربوں سے گوئے سبقت لے گئے۔ شاذ و نادر ہی مثالیں اس کے خلاف ملیں گی۔ حالانکہ مذہب اسلام عرب سے نکلا۔ اور خود شارع علیہ السلام بھی فخر عرب ہی تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب شروع شروع میں بدوی اور سادہ مزاج ہونے کی وجہ سے علم سے بھی بے بہرہ تھے اور صنعت سے بھی ناواقف۔ اور لوگ احکام شرعیہ کو اوامر و نواہی کی شکل میں سینہ بسینہ ایک دوسرے تک پہنچاتے تھے۔ اور خود آنحضرت کی تعلیم کی بدولت یا آپ کے اصحاب کی تلقین کے طفیل ان احکام کے ماخذ کا کتاب و سنت سے خوب پتہ رکھتے تھے۔ اور یہ وہ وقت تھا کہ عرب میں تالیف و تدوین کا کوئی چرچا یا رواج نہ تھا۔ نہ ہی ان کو اس کی اس وقت تک ضرورت پڑی تھی۔ زمن صحابہ و تابعین کے دور میں یوں ہی علم دین سینہ بسینہ چلتا رہا۔ اور اوراق و حروف مکتوبہ کی بندش میں آکر نہیں گھرا۔

ان دنوں میں جو حاملینِ علم ہوتے، اُن کو قرّاء کے لقب سے پکارتے۔ کیونکہ وہی کتاب کو پڑھ سکتے اور اُمّیوں میں اُن کا شمار نہ ہوتا۔ صحابہ چونکہ عرب تھے اس لئے امیّت کی صفت ان میں عام تھی۔ اور اسی بنے قرّاء کے لقب امتیازی سے قاریانِ کتاب اللہ کو اُمیّوں سے ممتاز کیا جاتا۔ گویا یہ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کو پڑھ سکتے۔ اور انہیں سے احکام شرعیہ ماخوذ ہوتے۔ اور سنت کو تفسیر و تشریح قرآن کا درجہ دیتے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا ہے کہ میں تم میں دو چیزیں چھوڑے جاتا ہوں جب تک تم اُن کو تھامے رہوگے کبھی نہ بہکوگے۔ اور وہ کتاب اللہ ہے اور میری سنت۔ اب جب سینہ بسینہ نقل و روایات کا سلسلہ ہارون رشید کے زمانہ میں سست پڑا تو ضرورت محسوس ہوئی کہ تفسیر و حدیث کے علم کو تصنیف و تالیف کا جامہ پہنایا جائے۔ اس خوف سے کہ کہیں علم یوں ہی ضائع نہ ہو جائے۔ پھر ساتھ ساتھ اس کی بھی حاجت معلوم ہوئی کہ اسانید کی صحیح صحیح معلومات بہم پہنچائی جائے۔ اور ناقلین روایات کی عدالت وغیر عدالت کی بھی چھان بین کی جائے، تاکہ صحیح حدیث غیر صحیح سے ممتاز و جُدا ہو۔ اس کے بعد جزئی جزئی واقعات کا کتاب و سنت سے استنباط کرنے کا سلسلہ شروع ہوا تو اختلاطِ عجم سے عربی زبان فساد پذیر ہونے لگی۔ جب یہ صورت حال ہوئی تو علم نحو کے قوانین وضع ہوئے۔ اور علوم شرعیہ کے لئے دیگر وسائلی علوم کی بھی ضرورت بڑی زور سے عربیت کے قوانین کا بھی علم ہوا اور استنباط و قیاس کے قوانین کی بھی معرفت۔ اور چونکہ الحاد و بدعت کا بڑا زور ہو گیا تھا، اس لئے اس کی بھی حاجت محسوس ہوئی کہ ادلۂ عقلیہ سے عقائد ایمانیہ کا ثبوت دیا جائے۔ اور اس طریقے سے اعتراضات و شکوک کو رفع دفع کیا جائے۔ لہٰذا یہ سب کے سب علوم صنائع کی شکل میں آکر محتاج تعلیم و تعلم ٹھہرے۔ اور سابق بیانات میں ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ صنعت حضریت اور شہریت کا ثمرہ ہے۔ اور یہ بھی کہ عرب حضریت سے کوسوں دور تھے۔ اس لئے عرب ان علوم سے بھی دور ہی رہے۔ البتہ عجم یا موالی اور وہ حضری اقوام جو صنائع و حرَف میں عجم کے دوش بدوش چل رہے تھے، پکے شہری تھے۔ اور وہ بھی آج سے نہیں قدیم زمانہ سے، اس لئے نو ایجاد علوم کا چرچا ان کے ہاں ہوا۔ نحو میں سیبویہ نے نام پایا۔ اس کے بعد فارسی نے اور پھر زجاج نے۔ یہ سب نسب کے اعتبار سے عجم تھے، مگر چونکہ انہوں نے عربی زبان ہی میں آنکھ کھولی تھی، اور عرب ہی کی صحبت میں پلے بڑھے تھے، اس لئے انہوں نے قوانینِ نحویہ کو ایک علم کی شکل میں لا کر بعد میں آنے والوں کی سہولت کی خاطر رواج دیا۔ اسی طرح حاملین و حفاظ حدیث بھی عجم ہی تھے جن کی زبان عربی تھی۔ یہی حال علمائے اصولِ فقہ و علم کلام کا تھا کہ وہ بھی سب کے سب عجمی تھے۔ اور مفسرین قرآن بھی زیادہ عجمی گذرے ہیں۔ غرض علم دین کی حفاظت و تدوین کا ٹھیکہ انہیں عجمیوں نے لے رکھا تھا۔ سچ فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ اگر علم آسمان کے کناروں سے جا لٹکے گا تو بھی عجمی اس کو پالیں گے۔

اس کے بعد وہ زمانہ آیا کہ عرب بھی حضریت شناس ہوئے۔ اور انہوں نے بدویت کے جامہ کو اتار پھینکا۔ مگر پھر یہ سیاست و حکومت راج کے بکھیڑوں میں ایسے اُلجھے اور پھنسے کہ ان کو سر کھجانے کی فرصت نہ ملی تو یہ علم کی طرف کیا رُخ کرتے۔ پھر ایک یہ صورت بھی تھی کہ علم کا شمار چونکہ صنائع میں تھا، اور عرب ریاست کے دھنی اور رؤسا ہمیشہ صنعتوں سے ناک بھوں چڑھاتے ہیں۔ اس لئے یہ بھی علم سے کنارہ کش ہی رہے۔ اور اس کی حفاظت کی پوری پوری ذمہ داری عجم و مولدین کے سپرد کر دی۔ لیکن عرب حاملینِ علم کی قدر و منزلت کیا کرتے۔ کیونکہ وہ عرب ہی کے دین و علم کا بارِ گراں اپنے ذمہ لئے ہوئے تھے۔ پھر جب حکومت کی باگ عربوں کے ہاتھ سے نکل کر عجم کے ہاتھ آئی تو علوم لاوارث ہو گئے۔ کیونکہ عجمی تو

[illegible] گئے، انہوں نے علم سے رشتہ توڑ لیا۔ باقی رہے دیگر حاملینِ علم، تو ان کی قدر و منزلت بھی جاتی رہی، [illegible] کیونکہ وہ ایسی چیز میں مشغول تھے جو ملک و سیاست میں بے فائدہ ہے۔ لہٰذا انہیں اسبابِ مذکورہ سے حاملینِ علمِ شریعت زیادہ تر عجم ہوئے۔ یہ علم شریعت کا حال تھا۔ رہے علوم عقلیہ، تو وہ اسلام میں اس وقت آئے کہ اہلِ تصنیف علماء کا فرقہ علیحدہ ممتاز ہو چکا تھا، اور علوم صنائع کی شکل میں آ گئے تھے۔ اسی لئے عجم ہی کے ساتھ یہ علوم مختص رہے اور عرب ان سے دست کش رہے اور انہوں نے ان کی طرف رخ نہیں کیا۔ چنانچہ بلادِ عراق و خراسان اور ماوراء النہر جو حضریت و شہریت کے مرکز تھے علوم کے بھی ساتھ ساتھ مرکز و منبع بنے رہے۔ پھر جب ان پر بربادی کا دور آیا، اور ان کی حضریت مٹی، تو اس کے ساتھ علوم نے بھی وہاں سے بستر باندھا۔ اور ان مقامات میں جا کر پناہ لی جو تہذیب و تمدن سے بہرہ ور تھے۔ مثلاً فی زماننا مصر حضریت کا سب سے بڑا مرکز شمار ہوتا ہے۔ تو آج وہ دنیا میں ترقی کا شہر ہے۔ اسلام کا گھر ہے اور علوم و صنائع کا سرچشمہ ہے۔ اور ماوراء النہر میں بھی کچھ کچھ حضریت باقی ہے تو اسی مقدار سے وہاں علوم و صنائع بھی رائج ہیں۔ اس کی شہادت ہم کو وہاں کے ایک زبردست فاضل علامہ سعد الدین تفتازانی کی ذات اور ان کی ان تصانیف سے ملتی ہے جو ان شہروں میں ہمارے ہاتھ میں آئی ہیں۔ اور باقی ممالک عجم میں ہم نے سوائے امام ابن الخطیب اور نصیر الدین طوسی کے کسی کو نامور نہیں پایا جو قابلیت میں یکتائے روزگار ہوا ہو۔ [illegible] [illegible] مَا يَشَاءُ۔

سینتیسویں فصل

(زبانِ عربی کے علوم)

یہ چار ہیں۔ لغت، نحو، بیان و ادب۔ اہلِ شریعت کے لئے لازمی ہے کہ ان علوم کی معرفت حاصل کریں۔ کیونکہ ظاہر بات ہے کہ احکامِ شریعت کا منبع و ماخذ کتاب و سنت ہیں۔ اور وہ لغتِ عرب میں ہیں۔ اسی طرح ان کے ناقلین صحابہ و تابعین بھی عرب ہی ٹھہرے۔ اور پھر کتاب و سنت کے مشکلات کو جو کھولا گیا تو وہ بھی عربی ہی زبان میں۔ تو اب وہ شخص جو علمِ شریعت حاصل کرنا چاہے وہ زبانِ عربی کے متعلقہ علوم سے کس طرح بے نیاز ہو سکتا ہے۔ پھر ان میں بھی جو علم جس قدر علمِ شریعت کے لئے مفید تر ہو سکتا ہے اسی قدر وہ علم اہم تر ہوگا جس کا ثبوت ہر علم میں علیحدہ علیحدہ ملے گا۔ ان میں علمِ نحو کو بقیہ تین پر اہمیت و افضلیت حاصل ہے۔ کیونکہ مقصود پر دلالت کرنے کے اصول اسی کی بدولت معلوم ہوتے ہیں۔ پتہ چلتا ہے کہ فاعل کون ہے اور مفعول کون۔ مبتدا کون ہے اور خبر کون۔ اگر اسی سے کوئی غفلت برت جائے تو افادہ کا مقصد ہاتھ سے جاتا رہے۔ ویسے ایک علمِ لغت کو نحو پر مقدم ہونا چاہئے تھا۔ اگر اوضاعِ لغویہ بدستور اپنے موضوعات میں باقی نہ رہے ہوتے۔ اور ان میں تغیر و تبدل راہ پا لیتا تو واقعی ایسا ہی ہوتا لیکن اوضاعِ لغویہ تو نہ بدلے۔ اور اعراب گڑبڑ ہو گیا۔ اور اپنی حالت پر قائم نہ رہا، لہٰذا اسی حقیقت کے ماتحت علمِ نحو مقدم مانا گیا۔ تاکہ اس کی معرفت سے پہلے اعراب کی تصحیح ہو جائے۔ اور افہام و تفہیم میں خلل نہ واقع ہو اور لغت میں یہ بات نہیں۔ وَاللّٰہُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَبِهٖ التَّوْفِیْقُ۔

علم نحو:-

جان لیجئے کہ لغت باعتبارِ معنیٔ مشہور اُس عبارت کو کہتے ہیں جو متکلم اپنے مقصود کی ادائیگی کے لئے بولتا ہے۔ اور یہ کام زبان سے متعلق ہے۔ تو گویا زبان کو ادائیگیٔ مفہوم و مقصود میں ملکہ ہونا چاہئے کہ بے تکلف وہ اس کو انجام دے۔ اس قسم کا

ہر قوم کو اپنی اپنی زبان میں حاصل ہے۔ مگر عرب کا ملکۂ لسانی سب سے افضل و ارفع ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں اختصار کا یہ عالم ہے کہ وہ بسا اوقات صرف حرکات ہی سے معانی کا کام لے لیتے ہیں۔ الفاظ کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔ کبھی محض حروف سے کام لیتے ہیں۔ اور زبانوں میں یہ بات کہاں۔ وہاں تو ہر معنی و مطلب کے لئے علیحدہ لفظ چاہئے۔ اور اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ عرب جس مطلب کو مختصر الفاظ میں ادا کر سکیں گے، عجم اس کے اظہار کے لئے لمبی عبارت کے محتاج ہوں گے چنانچہ آنحضرتؐ کا فرمانِ گرامی أُوتِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَاخْتُصِرَ لِيَ الْكَلَامُ اخْتِصَارًا (کہ مجھ کو جامع کلمات اور کلام کا خاص اختصار نصیب ہوا ہے۔) یہی معنی رکھتا ہے اور اسی حقیقت کو واضح کرتا ہے۔ اور یہ یوں ہی ہے جیسا کہ ابھی ہم نے کہا کہ عرب محض حرکات و حروف اور اوضاع سے اپنے مقصود کو ظاہر کر دیتے ہیں۔ اور یہ ان کے لئے کوئی ایسی چیز نہیں کہ وہ اس کو صناعت کے طور پر سیکھتے ہوں۔ بلکہ ان کی زبان کا یہ ایک ملکہ ہو گیا ہے جو ہر شخص خود بخود دوسرے سے سیکھ جاتا ہے۔ جس طرح آج ہمارے بچے ہماری باتیں سیکھ لیتے ہیں۔ جب عرب میں اسلام چمکا۔ اور عرب ملک گیری کے لئے عجم کی طرف مڑے اور ان کے ساتھ رل مل کر شیر و شکر ہو گئے تو ان کا یہ فطری ملکہ خلل پذیر ہونے لگا کیونکہ کانوں کو زبان پر بہت قابو ہے۔ میل جول سے تو عجمی زبانوں کے الفاظ جب عرب کے کانوں میں پڑے تو عرب اپنا رنگ پلٹنے لگے۔ ان کی زبان پر تغیر کے آثار ظاہر ہونے لگے ایسے حالات دیکھ کر اہلِ علم کو عرب کے ملکۂ لسانی کا تاریک مستقبل نظر آنے لگا۔ اور وہ یہ سمجھنے پر مجبور ہوئے کہ اگر یہ کیفیت یوں ہی چند دن اور جاری رہی تو عرب کا فطری ملکہ تو الگ مٹے گا اور قرآن و حدیث کا سمجھنا جدا مشکل ہو جائے گا۔ لہٰذا اہلِ علم حضرات نے کلامِ عرب کو سامنے رکھ کر قوانین کلیہ و قواعد عامہ وضع کئے۔ جن کے سمجھ لینے سے ان کی ذیلی مثالیں ایک ایک کر کے حل ہوتی اور کھلتی چلی جاتی ہیں۔ مثلاً یہ اصول بنانے کہ ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے اور ہر مفعول منصوب۔ یا ہر مُبتدا مرفوع ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ پھر حرکات کا اختلاف بتایا جس سے دلالتِ معنی میں فرق آتا ہے۔ اور اپنی اصطلاح میں اس کا نام "اعراب" رکھا۔ اور اعراب کا جو باعث ہوتا ہے، اس کو "عامل" کے نام سے موسوم کیا۔ اور اس طرح ہر چیز کے لئے علیحدہ علیحدہ اصطلاح بناتے چلے گئے۔ پھر اس علم کو ایک صناعت کی شکل دے کر اور کتابی جامہ پہنا کر "علمِ نحو" کے نام سے یاد کیا اس علم پر سب سے پہلے جس نے قلم اٹھایا وہ ابو الاسود الدُؤلی تھا جو بنی کنانہ میں سے تھا۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے اس کو اس کام پر مامور فرمایا تھا۔ کیونکہ آپ نے جب ملکۂ عرب کو متغیر ہوتے ہوئے پایا تو آپ کو اس کے مٹ جانے کا خطرہ لاحق ہوا۔ اور پھر ابو الاسود کو اس کے قوانین موجودہ مستعملہ کے ضبط کر لینے کا مشورہ دیا۔ اس کے بعد پھر تصنیف کا سلسلہ چل پڑا۔ حتیٰ کہ ہارون رشید کے دور میں خلیل بن احمد الفراہیدی کا زمانہ آیا۔ اس وقت لوگ علمِ نحو کے پہلے سے بھی زیادہ محتاج تھے۔ کیونکہ عرب کے زیادہ اختلاط سے عرب اپنا ملکۂ لسانی تقریباً کھو چکے تھے۔ لہٰذا خلیل نے نحو کی اصلاح و درستی کی اس کے تمام ابواب کو تکمیل تک پہنچایا۔ پھر سیبویہ نے اس کی شاگردی میں نحو پر اور چار چاند لگائے۔ اس کے فروع در فروع نکالے اور ہر مسئلہ پر دلائل و شواہد پیش کئے۔ اور پھر اس علم میں اس نے ایک ایسی مشہور کتاب لکھی جو بعد کے آنے والے نحاۃ کے لئے ہمیشہ مثال و نمونہ بنی رہی۔ اس کے بھی بعد ابو علی الفارسی اور ابو القاسم الزجاج کا زمانہ آیا۔ اور انہوں نے طلبہ کے لئے مختصر رسائل لکھے۔ لیکن ان سب میں سیبویہ ہی کے طریقہ کو پیش نظر رکھا۔ بعد میں نحو کا چرچا اور تیز تر ہوا اور اب عرب کے قدیم شہر کوفہ و بصرہ کی اصطلاحات میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ اور جانبین سے ادلہ کی بھرمار ہوئی۔ اور پختہ پختہ حجج کی کثرت یہاں تک کہ ہر دو کا طریقِ تعلیم جُدا ہو گیا۔ اور قرآن کی آیات کے اعراب میں بھی کوفیوں و بصریوں کا اختلاف

لگی ہوا۔ غرض یہ اختلافات اس قدر بڑھا کہ متعلمین پر بار سا ہوگیا۔ اس لئے متاخرین نے ہر دو مذاہب کو اختصار کی شکل میں لینے کی کوشش کی۔ اور بہت سوں نے اس میدان میں قدم رکھا۔ چنانچہ ابن مالک نے کتاب التسہیل لکھی، زمخشری نے مفصل اور ابن حاجب نے کافیہ۔ بعض نے قوانینِ نحویہ کو نظم کیا جس طرح ابن مالک نے ارجوزۃ الکبری اور ارجوزۃ الصغری میں۔ ابن معطی نے الفیہ میں۔ غرض بے شمار کتابیں علم نحو پر لکھی گئیں۔ اس علم کا طریق تعلیم بھی مختلف رائج رہا۔ متقدمین کا کچھ اور متاخرین کا کچھ اور۔ پھر کوفیوں، بصریوں، بغدادیوں اور اندلسیوں نے اپنے جدا جدا طریق تعلیم نکال لئے۔

مگر اب جبکہ اسلامی دنیا کی آبادی روبزوال ہے اور اس کے ساتھ ساتھ صنائع و علوم بھی روبہ تنزل، تو علم نحو بھی ختم ہوتا جارہا ہے۔ اور اس زمانہ میں مغنی نامی ایک کتاب فاضل جمال الدین بن ہشام مصری کی تصنیف ہمارے ہاتھ لگی۔ اس میں احکامِ اعراب مجمل و مفصل سب درج ہیں۔ اور فاضل مصنف نے حروفِ مفردات اور جمل پر اچھی بحثیں کی ہیں۔ اور تکرار شدہ باتوں کو اکثر ابواب نحو سے قلم زد کردیا ہے۔ اور اعرابِ قرآن کے نکتے ابواب و فصول کی شکل میں زیر بیان لائے ہیں۔ اور تمام قواعدِ علمیہ کو نظم و ترتیب سے منضبط کیا ہے۔ غرض اس کتاب سے زبردست ذخیرۂ علمی ہمارے ہاتھ لگتا ہے۔ اور اس سے اس کا بھی پتہ لگتا ہے کہ فاضل مصنف اس علم میں اپنا مرتبہ کس قدر زبردست و بلند رکھتے تھے۔ اور اس کا بھی کہ وہ اہلِ موصل کی طرح اپنے طریق میں ابن جنی کی اقتداء کرتے تھے۔ خلاصہ یہ کہ ان کی یہ تصنیف ان کا ایک عجیب کارنامہ ہے اور ان کی بے پناہ قابلیت و مجوبِ علمی کی صحیح ترجمان۔ وَاللّٰہُ یَزِیْدُ فِی الْخَلْقِ مَا یَشَآءُ۔

علمِ لغت:۔

وہ علم جس میں موضوعاتِ لغویہ بیان کئے جائیں، لغت کہلاتا ہے۔ اس کی ضرورت یوں اور اس طرح محسوس ہوئی کہ جب زبانِ عربی کے اعراب میں تغیر و تبدیلی نے راہ پائی۔ اور اس تغیر کی روک تھام کے لئے قوانین وضع ہوئے تو چونکہ عجم کے ساتھ میل جول و ربط و ضبط برابر جاری تھا، اس لئے زبان کا یہ مذکورہ فساد نہ رک سکا۔ بلکہ اور بڑھ کر موضوعاتِ الفاظ کو بھی اس نے متاثر کردیا۔ کیونکہ متعربین کی عربیت کے خلاف اصطلاحات سے غلط ملط ہوکر بہت جگہ کلامِ عرب غیر موضوع میں مستعمل ہونے لگا۔ اس لئے سخت ضرورت محسوس ہوئی کہ عربی موضوعاتِ لغویہ کی تدوین و تصنیف ہو تاکہ عربی لغت مٹنے نہ پائے بلکہ آگے چل کر کیا عجب ہے کہ قرآن و حدیث ہی کو لوگ بھلا بیٹھیں۔ لہٰذا انہیں خطرات کو ذہن میں لئے ہوئے ائمہ لسان عربی تدوینِ لغتِ عربی کے لئے کمربستہ ہوئے اور قلم سنبھالا۔ اس امر میں سب میں پیش پیش خلیل بن احمد الفراہیدی تھے جنہوں نے کتاب العین لکھی۔ انہوں نے اس میں تمام مرکبات حروفِ معجم ثنائی، ثلاثی، رباعی اور خماسی جمع کرکے رکھ دیئے۔ حصر کے لئے بھی مختلف موجودہ طریقے اختیار کئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ عربی کے ۲۸ حرف ہیں۔ ان میں سے پہلے ایک حرف لے کر باقی ۲۷ سے ترکیب دیا ہے۔ اس طرح پر ۲۷، ۲ لفظ دو حرفی ہوئے۔ پھر دوسرا حرف لے کر باقی ۲۷ سے ترکیب دیا ہے۔ اور تمام حروف کے ساتھ یہی قیاس عمل کرکے پھر انہیں مرکبات کو معکوس کیا ہے۔ پھر تمام دو حرفی الفاظ کو بمنزلہ ایک حرف کے فرض کرکے ایک ایک حرف اسی ترکیب و ترتیب سے بڑھایا ہے۔ اس طرح پر ثلاثی (سہ حرفی) الفاظ نکال کر جمع کئے ہیں۔ اور پھر ان میں بھی حروف کی ادل بدل کرکے نئے ثلاثی الفاظ استخراج کئے ہیں۔ اور یہی عمل خماسی تک کرتے چلے گئے ہیں۔ اس لئے تمام مرکباتِ لغویہ اس کتاب میں آگئے ہیں اور باب وار لکھے ہوئے ہیں۔ لیکن ابواب کی ترتیب مخارج حروف کے لحاظ سے رکھی ہے۔ پہلے حروف حلقی سے ابتداء کی ہے۔ پھر تالو سے نکلنے والے، پھر داڑھوں سے خارج ہونے والے اور پھر ہونٹوں سے نکلنے والے اور سب سے آخر

حلقی حروف حلق کو رکھا ہے یعنی حروف ہوائیہ کو۔ یوں گویا کتاب چونکہ حرف حلقی عین سے شروع ہوتی ہے اس لئے اس کتاب کا نام ہی کتاب العین رکھ دیا۔ متقدمین کی یہی رسم چلی آرہی تھی کہ جو نام بالفظ کتاب کے شروع میں آتا تھا بس کتاب کا وہی نام پڑھا جاتا تھا۔ پھر مہمل و مستعمل میں تمیز کی۔ رباعی و خماسی میں قلتِ استعمال کی وجہ سے اور اس کے ثقل کے باعث اور ثنائی میں قلت دوران کے سبب مہمل کا شمار زیادہ ہے۔ ثلاثی کا استعمال بیشتر ہے۔ اسی لئے اس کے اوضاع بھی زائد۔ غرض علم لغت کی یہ ساری تفصیلات بالتفصیل والاستیعاب کتاب العین میں مندرج ہیں۔ پھر ابوبکر الزبیدی نے ہشام المؤید کے لئے چوتھی صدی میں اسی کتاب کا خلاصہ کیا، مگر استیعاب کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ اور مہملات کو یکسر نکال پھینکا۔ اور بہت سے شواہد کو بھی حذف کر دیا۔ غرض ایسا بہترین خلاصہ کیا جو بآسانی یاد ہو سکے۔ پھر مشارقہ میں سے جوہری نے کتاب الصحاح لکھی، جس میں حروفِ معجم کی ترتیبِ مشہور کو ملحوظ رکھا۔ ہمزہ سے اس کی ابتدا کی۔ مقتلہ کے حرفِ اول کو فصل اور آخر کو باب قرار دیا۔ اور خلیل کی طرح الفاظِ لغویہ کا حصر کیا۔ پھر اہلِ اندلس میں سے ابن سیدہ نے علی بن مجاہد کی سلطنت کے زمانہ میں کتاب المحکم لکھی اور کتاب العین کی ترتیب کو پیشِ نظر رکھا۔ اور استیعاب الفاظ میں بھی کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ اور مزید برآں اشتقاقاتِ کلمات اور ان کی تعریفات کا بھی باب بڑھا دیا۔ اسی لئے اس کی کتاب کو مقبولیتِ عامہ نصیب ہوئی۔ اور سب میں بہتر سمجھی گئی۔ بعد میں محمد بن ابی الحسن صاحب المستنصر نے اسی کتاب کی ترتیب کو کتاب الصحاح کی ترتیب پر ڈھال کر ایک خلاصہ مرتب کیا۔ گویا اس کو صحاح کا ہم رنگ و ہم صفت بنایا۔ بس یہی جہاں تک معلوم ہے، لغت کی بڑی بڑی کتابیں یہی ہیں۔ ان کے علاوہ گو اور بھی مختصراتِ لغت ہیں، لیکن وہ خاص خاص قسم کلمات سے مخصوص ہیں۔ اور مخصوص ابواب کی تفصیل ان میں رہتی ہے۔ بعض مختصرات میں سب ابوابِ لغویہ کا حصر بھی ملتا ہے مگر در پردہ۔ اور مذکورہ مطولات میں ظاہر طور سے تراکیب کی شکل میں جیسا کہ آپ نے سمجھ لیا ہوگا۔ کتب لغویہ میں زمخشری کی وہ کتاب بھی قابلِ قدر ہے جو مجاز لغوی میں لکھی گئی ہے۔ یہ اپنے موضوع پر بہترین کتاب ہے اور نہایت مفید۔

عرب کی یہ عادت تھی کہ ایک لفظ کو عام معنی کے لئے وضع کرتے، پھر خاص خاص مواضع میں اس کے لئے دوسرے الفاظ وضع کر لیتے۔ اور اس عام معنی لفظ کا استعمال ان مواضع میں اچھا نہ سمجھتے۔ تو یوں ایک اور نوعِ لغت کی تصنیف کی ضرورت محسوس ہوئی۔ مثال کے طور پر لفظ اَبْیَضْ کو ہر سفید چیز کے لئے وضع کیا۔ پھر ہر ایک سفید چیز کے لئے علیحدہ علیحدہ الفاظ مقرر کئے۔ مثلاً سفید گھوڑے کے لئے اشہب، سفید رنگ (مبروص) آدمی کے لئے اَزْہر، سفید رنگ بکری کے لئے اَمْلَح۔ چنانچہ اسی رنگ میں ثعالبی نے فقہ اللغہ کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ اس نوعِ لغت کی شناخت سے لغوی لفظ کو عرب کے نقطۂ نظر سے صحیح صحیح معنی میں استعمال کر سکتا ہے۔ کیونکہ صرف وضع اول صحیح استعمال کے لئے کافی نہیں۔ نہ وہ خصوصی مواضع میں عرب کے استعمال کو بتاتی ہے۔ ادیب لوگ نظم و نثر میں اس قسم کے خصوصی استعمالات کے سخت محتاج ہوتے ہیں۔ تاکہ مفرداتِ لغویہ کے موضوعات میں ان سے کوئی لغزش نہ ہونے پائے۔ کیونکہ ادیب کے لئے یہ سنگین غلطی شمار ہوتی ہے جو اعراب کی غلطی سے بھی بڑی سمجھی جاتی ہے۔ بعض متاخرین نے الفاظِ مشترکہ کے لئے مخصوص کتابیں لکھیں اور ان کا حصر کیا، گو پورا حصر نہ ہو سکا۔ اور اب آج جو کتبِ مختصرات زیادہ استعمال میں ہیں اور بآسانی ان کے بیان کردہ الفاظ یاد ہو سکتے ہیں، بہت ہیں۔ مثلاً الالفاظ لابن سکیت اور الفصیح للثعالبی وغیرہ۔ ان میں بھی بعض میں لغات کا ذخیرہ کچھ زائد ہے۔ بعض میں کچھ کم۔ کیونکہ ہر ایک نے اپنے اپنے جدا نظریے کے مطابق یاد کرنے کے لئے اہم الفاظ جمع کئے۔ وَاللّٰہُ الْخَلَّاقُ الْعَلِیْمُ۔

علم البیان:-

اس کا شمار بھی نوایجاد علوم میں ہے۔ اور اسلام میں علم عربیہ و لغت کے بعد علم بیان نے جنم لیا۔ یہ ایک علم لسانی ہے کیونکہ اس میں بحث الفاظ، ان کے افادہ اور دلالت معنی سے ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ متکلم جو کلام سامع کو سمجھانا چاہتا ہے یا تو اس سے معنی مفردات مسند یا مسند الیہ کا تصور مقصود ہوتا ہے تو یہ دلالت اسما، افعال و حروف سے ہوتی ہے یا مسند و مسند الیہ اور زمانوں کی تمیز بھی کرائی جاتی ہے۔ اور حرکات و اعراب سے اس کی شناخت ہوتی ہے تو یہ سب کچھ علم نحو سے متعلق امور ہیں۔ اب کلام کا ایک اور پہلو رہ جاتا ہے۔ وہ یہ کہ کلام متکلم و مخاطب اور فعل کے خاص حالات پر بھی اپنی ساخت سے روشنی ڈالے۔ اور درحقیقت اسی پہلو سے کلام کی افادیت تکمیل کو پہنچتی ہے۔ اگر کلام کا یہ رُخ پیش نظر نہ رہا تو اس کو کلام عرب نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ عرب کا کلام ہمہ گیری بہت رکھتا ہے۔ اور ہر مقام و حالت کے لئے ان کا کلام علیحدہ نوع کا ہے۔ دیکھ لیجئے زَیْدٌ جَآءَنِیْ، جَآءَنِیْ زَیْدٌ سے مغائرت رکھتا ہے۔ کیونکہ متکلم ہر ایک میں اول الذکر کو اہمیت دینا چاہتا ہے جَآءَنِیْ زَیْدٌ میں شخص مسند الیہ سے پہلے سارا زور مجیئت پر ڈالتا ہے۔ اور زَیْدٌ جَآءَنِیْ میں اس کے خلاف شخص کو مجیئت سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ اسی طرح موصول، مبہم اور معرفہ کا استعمال جدا جدا مقام کے لحاظ سے جدا جدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ اسناد کا بھی یہی رنگ ہے کہ مثلاً زَیْدٌ قَائِمٌ، اِنَّ زَیْدًا قَائِمٌ و اِنَّ زَیْدًا لَقَائِمٌ ہر سہ جملے گو باعتبارِ طریق اعراب ایک جیسے ہیں لیکن دلالتِ معنی کے اعتبار سے ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ اول جملہ خالی الذہن انسان کو مخاطب کر کے کہا جاتا ہے۔ دوسرا متردد الخیال کو اور تیسرا اس کو جو منکر ہے۔ اسی طرح ایک دفعہ آپ کہتے ہیں جَآءَنِی الرَّجُلُ، پھر کہتے ہیں جَآءَنِیْ رَجُلٌ، تو آپ "رجل" کو نکرہ لاکر گویا رجل کی عظمت و بڑھائی کا اظہار کرتے ہیں۔ پھر ایک جملہ خبریہ ہے جس کے لئے خارج ہوتا ہے۔ کبھی وہ اس کے مطابق ہوتا ہے اور کبھی غیر مطابق۔ دوسرا جملہ انشائیہ، جس کے لئے کوئی خارج نہیں ہوتا، اور طلب فعل وغیرہ کے لئے آتا ہے۔ کبھی دو جملوں کو لاکر بیچ میں حرفِ عطف چھوڑ دیا جاتا ہے۔ کیونکہ دوسرا جملہ پہلے کا تابع شمار ہوتا ہے۔ اور اس کے لئے محلِ اعراب ہوتا ہے کہ وہ نعت کی جگہ ہوتا ہے یا تاکید و بدل کی جگہ۔ اور اگر یہ صورت نہ ہو تو ہر دو جملوں کے بیچ میں حرفِ عطف لایا جاتا ہے۔ بعض طور کوئی محل اطناب کلام کو چاہتا ہے اور کوئی ایجاز کو۔ پھر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک لفظ بول کر اس کا منطوق مراد نہیں لیتے، بلکہ اس کا لازم مراد ہوتا ہے۔ مثلاً آپ جب زَیْدٌ اَسَدٌ کہیں تو لفظ "اسد" سے آپ کی مراد درندہ جانور نہیں ہوگا، بلکہ مقصود شجاعت ہوگی جو اس کو لازم ہے۔ اور جس کا ثبوت آپ زید کے لئے کرنا چاہتے ہیں۔ بس اسی کو "استعارہ" کہتے ہیں۔ کسی وقت ایک لفظِ مرکب سے ملزوم پر دلالت مقصود ہوتی ہے۔ مثلاً آپ کہیں زَیْدٌ کَثِیْرُ الرَّمَادِ تو اس سے آپ کی مراد جود و سخا ہوگی اور مہمان نوازی۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ جود و سخا و مہمان نوازی ہی راکھ کی زیادتی کا سبب ہوتی ہے اور اُس پر دال۔ لہٰذا یہ سب قسم کی دلالتیں الفاظِ مفردہ و مرکبہ کی نفسِ دلالات پر زائد ہیں۔ یہ واقعات کے اُن احوال و ہیئات سے عبارت ہیں جن کے لئے حسب اقتضائے مقام و محل الفاظ کو خاص حال و ہیئت سے لایا جاتا ہے۔ بس جس علم میں ان دلالات سے بحث ہو، وہی علم بیان کہلاتا ہے۔ اس کی تین قسمیں مانی گئی ہیں۔ ایک بلاغت، جس میں مقتضائے حال کی شناخت کر کے اس کے مطابق کلام کو ترتیب دینے کا بیان آتا ہے۔ دوسرا علم بیان، جس میں لفظ کے لازم یا ملزوم پر دلالت کرنے کی بحث چھڑتی ہے۔ جس کو استعارہ یا کنایہ کہتے ہیں۔ تیسرا علم بدیع ہے یہ بھی، انہیں دو کے ساتھ ملحق ہے۔ اس میں کلام کی تزئین و تحسین پر غور کی جاتی ہے۔ سجع، تجنیس، ترصیع اور توریہ وغیرہ سے کلام کو آرائش و زیبائش دینے کے اصول زیر بحث آتے

لہذا ہماری تقسیم کے لحاظ سے علم بیان تین اقسام میں سے ایک قسم کا نام ہے۔ اور آجکل لوگ ہر سہ اقسام پر علم بیان کا اطلاق کرتے ہیں۔ کیونکہ متقدمین نے سب سے پہلے اسی علم پر بحثیں اٹھائیں۔ اور پھر بقیہ دو علوم کو بھی اسی کے ساتھ ملحق کر دیا۔ جعفر بن یحییٰ، جاحظ اور قدامہ وغیرہ نے علم بیان پر کچھ رسائل لکھے۔ اور پھر مسائل کا تھوڑا تھوڑا اضافہ ہی روز بروز ہوتا رہا۔ تا آنکہ سکاکی نے اس کا لُبِّ لباب نکالا۔ اس کے مسائل کو ترتیب دے کر ابواب پر ان کی تقسیم کی۔ اور مفتاح کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی۔ اس نے اپنی کتاب میں نحو، صرف اور علم بیان ہر سہ علوم کو جگہ دی۔ پھر متاخرین کی نظر پر یہ کتاب ایسی چڑھی کہ سب نے اپنی تصانیف کے لئے اسی کو نمونہ ٹھہرایا۔ اور اسی کی رہنمائی میں چند متون تیار کئے جو آج تک پڑھے پڑھائے جاتے ہیں۔ سکاکی نے خود تبیان میں اس کا خلاصہ لکھا۔ ابن مالک نے کتاب المصباح میں جلال الدین قزوینی نے کتاب الایضاح اور تلخیص میں۔ تلخیص ضخامت میں ایضاح سے چھوٹی ہے۔ اور آجکل مشرق میں اس پر شرحیں بہت لکھی گئیں۔ اور اور کتابوں سے زیادہ یہ زیر تعلیم ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ اہلِ مشرق کا پلّہ اس علم میں اہلِ مغرب سے بھاری ہے۔ اس کی وجہ یہی نظر آتی ہے کہ علم بیان علومِ لسانیہ میں زائد از ضرورت علم ہے۔ اور ایک صنعتِ کمالی کی اس کو حیثیت حاصل ہے۔ اور صنائع کمالیہ آبادی میں فروغ پاتی ہیں۔ اور مشرق مغرب کے لحاظ سے زیادہ گنجان آباد ہے جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ یا یوں کہئے کہ عجم نے اس علم کو بہت نوازا ہے۔ اور وہ زیادہ تر اہلِ مشرق ہیں۔ مثلاً زمخشری کی تفسیر، کہ اس کی بنیاد ہی اس فن پر ہے۔ اور اس کی اصل یہی۔ البتہ اہلِ مغرب علمِ بدیع میں خصوصی دخل رکھتے ہیں۔ اور اس کو علوم ادب شعریہ میں شمار کرتے ہیں۔ انہوں نے اس کے بہت سے لقب نکال لئے ہیں۔ اور اس کو ابواب و انواع پر بانٹ دیا ہے۔ اس کے ساتھ ان کو خصوصیت کچھ تو اس لئے ہے کہ مغاربہ محاسنِ کلام سے طبیعت کا خصوصی ربط و تعلق رکھتے ہیں۔ تو لامحالہ علم بدیع کو خاص طور سے نوازنا چاہئے۔ اور کچھ اس لئے کہ علم بدیع سہل الحصول علم ہے۔ بخلاف بلاغت و بیان کے، کہ وہ گہری نظر و فکر اور گہرا مطالعہ چاہتے ہیں۔ اور اسی لئے وہ ان علوم سے کنارہ کش و دست کش رہے۔ اہلِ افریقہ میں سے ابن رشیق نے کتاب العمدہ لکھی جو بہت مشہور ہے۔ پھر افریقی و اندلسی علماء اسی کے نشانات قدم پر چلے۔

جان لیجئے کہ علمِ بیان کا فائدہ اعجاز قرآن کو سمجھنا ہے۔ کیونکہ اس میں عین مقتضائے حال کے مطابق کلام وارد ہے اور یہ کلام کا بہت اونچا مقام ہے۔ پھر ساتھ ساتھ کلام قرآن کے الفاظ نہایت شستہ و صاف اور ترکیب نہایت پاکیزہ اور مناسب ہے۔ اور اسی کا نام اعجاز ہے جس کا برتنا تو کجا، اس کے سمجھنے سے بھی انسانی عقل قاصر و عاجز ہے۔ البتہ جس کو زبان عربی کا کچھ ذوق نصیب ہے۔ اور اس کو کلام فہمی میں ملکہ حاصل ہے تو وہ اپنے ذوق و ملکہ کے مطابق اعجاز قرآن کو سمجھ سکتا ہے۔ چنانچہ جن قابل بزرگوں نے قرآن کریم کو حامل وحی سے سُنا۔ وہی دراصل قرآن کی فصاحت و بلاغت کو سمجھ سکے۔ کیونکہ وہ کلام عرب کے بڑے ماہرین تھے۔ اور اس کے حسن و خوبی کا نہایت پاکیزہ ذوق رکھتے تھے۔ پھر اس علم کی حاجت سب سے زیادہ مفسرین کو لاحق ہوتی ہے مگر افسوس کہ اگلے مفسرین نے زیادہ تر اس سے غفلت برتی۔ وآں جار اللہ زمخشری اس کے مردِ میدان نکلے کہ انہوں نے کشاف نامی تفسیر لکھ کر آیاتِ قرآنیہ کو علم بیان کی روشنی میں خوب حل کیا ہے۔ اور ان کے اعجاز کو بھی ہر حد تک کھولا ہے۔ اور اسی نقطۂ نظر سے اس تفسیر کو دیگر تفاسیر پر خاص فضیلت حاصل ہے۔ کاش وہ اہلِ بدعت کے طریقہ پر بلاغتِ قرآنیہ نہ ثابت کرتے۔ اور اس تفسیر میں یہی ایک کھٹک ہے کہ اکثر اہلِ سنت اس کے مرتبۂ علمی کو مانتے ہوئے اس سے کنارہ کش رہتے ہیں۔ لہذا ایسی صورت میں اس تفسیر کا مطالعہ ایسے شخص کے لئے مناسب اور خطرہ سے خالی ہے۔ جو اہلِ سنت کے

عقائد اہلِ سنت میں پختہ مضبوط ہو کہ جہاں جہاں بدعت کا اظہار ہو وہاں اس کی تردید کرے علاوہ اپنے عقیدہ کو درست رکھنے کے۔ اور دوسری طرف علمِ بیان کا بھی ایسا ماہر ہو کہ جس جگہ زمخشری اہلِ سنت کے عقیدہ کے خلاف بلاغت کا نکتہ بیان کر رہا ہو وہیں علم کی روشنی میں اس کو رد کرے۔ تو ایسا شخص اس تفسیر سے علمی فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اور اپنے دامن کو بدعت و گمراہی کے بدنما داغ سے بھی پاک رکھ سکتا ہے۔ وَاللّٰہُ الْہَادِیْ مَنْ یَّشَاءُ۔

علم الادب:۔

اس علم کا کوئی خاص موضوع نہیں کہ اس کے عوارض کے ثبوت یا نفی پر غور و خوض کی جائے۔ اس کا ثمرہ و فائدہ قابلِ لحاظ ہے۔ وہ یہ کہ اس کے ذریعہ انسان نظم و نثرِ عربی پر پوری پوری قادر الکلامی حاصل کرے، اور زبان و تکلم کا دھنی ہو جائے۔ اور یہ صورت اس طرح پیدا ہوتی ہے کہ ادبا عرب کے بلند طبقہ کے اشعار و فصیح عبارات کا پتہ لگا کر ان کو یکجا جمع کرتے ہیں۔ اور بیچ بیچ میں مسائلِ لغت و نحو پر بھی نظرِ تحقیق ڈالتے جاتے ہیں۔ تاکہ مطالعہ کرنے والے کی نظر زیادہ سے زیادہ قوانینِ عربیہ پر پڑ جائے۔ ساتھ ساتھ ایامِ عرب کے ذکر کو بھی نظر انداز نہیں کرتے۔ کیونکہ اس کے ذیل میں اشعار کے محاسن و خوبیاں بھی کھلتی ہیں۔ پھر انساب و اخبار کے ذکر سے بھی نظر نہیں چراتے۔ اور ان سب امور کے تذکرہ سے مقصد صرف یہی ہوتا ہے کہ ان کو مطالعہ کرنے والا کلام عرب کے اسلوب اور ان کے طریقِ بلاغت سے پوری پوری شناسائی حاصل کرلے۔ کیونکہ جب تک ان چیزوں پر تفصیلی نظر نہ پڑ جائے، زبان میں ملکہ نہیں پیدا ہوتا۔ اُدبا نے ادب کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے کہ ادب نام ہے اشعار و اخبارِ عرب کے یاد کر لینے کا۔ اور ساتھ ساتھ ہر علم سے ضروری ضروری معلومات بھی بہم پہنچائی جائے۔ یعنی علومِ لسانیہ سے بھی اور علومِ شرعیہ سے بھی۔ جن میں متُون کی صورت میں قرآن و حدیث کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ بس متقدمین کے نزدیک ادب کی پوری تعریف یہی ہے۔ متاخرین البتہ اصطلاحاتِ صنائع و بدائع مع سند یاد کرنے کو بھی ادب کی تعریف میں داخل کرتے ہیں۔ ہم نے اپنے اساتذہ سے مجالسِ علمیہ میں ادب کی چار بلند پایہ کتابوں کی تعریف سنی ہے۔ جن کا شمار ارکان و اصولِ علمِ ادب میں ہے۔ ایک ابن قتیبہ کی ادب الکاتب۔ دوسری مبرد کی الکامل۔ تیسری جاحظ کی کتاب البیان والتبیین، چوتھی ابی علی القالی البغدادی کی کتاب النوادر۔ باقی کتبِ ادب انہیں سے نکلی ہیں اور انہیں کی خوشہ چین ہیں۔

پھر پچھلے ادبا نے ادب پر بہت کتابیں لکھیں۔ شروع شروع میں غنا بھی ادب ہی کا ایک جزو مانا جاتا تھا۔ کیونکہ غنا شعر کے لحن و راگ کا نام ہے۔ اس لئے شعر ہی کے ذیل میں اس کو شمار کر لیا گیا اور ادب میں اس کو جگہ دی۔ حتیٰ کہ دولتِ عباسیہ میں بلند پایہ ادبا شعر کے مختلف اسالیب پر قابو پانے کے لئے غنا میں بھی دخل پیدا کیا کرتے تھے۔ اور یہ امر ان کی عدالت و مروت میں فرق نہیں لاتا تھا۔ چنانچہ قاضی ابو الفرج اصبہانی نے کتاب اغانی لکھی۔ اور اس میں اخبار و اشعار اور انسابِ عرب کو جمع کیا۔ اور ان کی سلطنتوں کے حالات بھی ضبط کئے۔ مگر کتاب کا اصل موضوع غنا ہی کو ٹھہرایا۔ گویوں نے ہارون رشید کے لئے سو راگنیاں نکالی تھیں۔ قاضی موصوف نے ان کو بھی اپنی کتاب میں درج کیا۔ غرض اس ذیل میں چھوٹی بڑی بات کوئی نہیں چھوڑی جو کتاب میں ذکر نہ کی ہو۔ میں پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ قاضی کی کتاب وہ دیوانِ عرب ہے جو محاسن فنونِ شعر و غنا اور تاریخ اور دیگر حالاتِ عرب کا بہت اچھا ذخیرہ اپنے اندر رکھتا ہے۔ اور اپنی مثال آپ ہی ہے۔ غرض ادیب اپنی انتہائی قابلیت کے لئے جن امور کا محتاج ہوتا ہے وہ سب اس کے اندر یکجا موجود ہیں۔ اب ہم علومِ لسانیہ پر اجمالی تحقیق

نظر ڈالتے ہیں اور ان کا بیان چھیڑتے ہیں۔ وَاللّٰہُ الْہَادِیْ بِالصَّوَابِ۔

اڑتیسویں فصل

(زبان ایک صناعی ملکہ ہے)

زبان صنعت کی طرح ایک ملکہ ہے۔ یہ ملکہ جس قدر کامل یا جس قدر ناقص ہوتا ہے اسی قدر معانی و مطالب کی ادائیگی میں اچھائی و برائی سے فرق آتا جاتا ہے۔ پھر نفس مفردات لغوی سے یہ ملکہ نصیب نہیں ہوتا بلکہ اس میں تراکیب کلام کی شناخت ضروری ہے۔ جب متکلم کو یہ مہارت حاصل ہو جائے کہ معانی مقصودہ کو مقتضائے حال کے مطابق الفاظ مفردہ کی ترکیب سے ادا کر سکے تو وہ بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے۔ اور سامع کو اپنا مقصد بحسن و خوبی سمجھا سکتا ہے۔ اور یہ امر بھی ظاہر الثبوت ہے کہ تمام ملکات تکرار فعل سے حاصل ہوتے ہیں۔ شروع شروع میں فعل کے صادر ہونے سے نفس میں ایک صفت پیدا ہوتی ہے پھر تکرار فعل سے وہ حال بن جاتی ہے۔ پھر فعل کے مزید صدور سے حال صفت راسخہ بن کر ملکہ کہلاتا ہے۔ بالکل جس طرح ایک بچہ مفردات کو معانی میں استعمال کرتے ہوئے سنتا ہے۔ اور اس کو سیکھ جاتا ہے۔ پھر تراکیب سے واقفیت حاصل کرتا ہے اور اُن کو بھی سیکھ لیتا ہے۔ اسی طرح عرب اپنے اہل زمانہ کو کلام کرتے سنتے ہیں۔ گفتگو میں ان کے اسالیب کو اور تعبیر مقاصد میں ان کی مختلف کیفیات کو سمجھتے ہیں۔ پھر بار بار ہر متکلم سے انہیں چیزوں کو گوش گذار کرتے ہیں اور ان کے استعمال کو پے در پے دیکھتے ہیں تو ان میں بھی صفت راسخہ کی صورت میں کلام کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یوں ہی ایک سے ایک سیکھتے سیکھتے ایک زبان ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچتی ہے۔ اور عرب سے عجم، بڑوں سے بچے سیکھ جاتے ہیں۔ اسی لئے عام طور سے مشہور ہے کہ عرب کو بالطبع زبان کا ملکہ حاصل ہے۔ یعنی ان سے دوسروں نے سیکھا، انہوں نے اس کو کسی سے نہیں سیکھا۔ لیکن تاریخ کا ایک دور ان پر آیا کہ مضر کا ملکۂ لسانی عجم کی مخالطت سے فساد پذیر ہوا۔ اور اس کی صورت یوں ہوئی کہ جب عرب عجم کے ساتھ شیر و شکر ہوگئے اور ان کے درمیان گہرا اختلاط ہو گیا، تو عرب کے نو عمر نوخیز بچے جن کیفیات سے دوسروں کو ادائے مقصد کرتے ہوئے پاتے جو ان کی کیفیات سے بالکل جدا ہوتیں تو یہ بھی غیروں کی سی ادائی کرنے لگتے اور دوسروں کے ساتھ رنگ ملاتے۔ ادھر خود اپنی کیفیات سے بھی ان کے کان آشنا ہوتے۔ نتیجہ یہ نکلتا کہ کچھ اپنی کچھ پرائی کیفیات سے ملا جلا کر ایک ملکہ پیدا کر لیتے جو ان کے ذاتی ملکہ سے کہیں گھٹیا ہوتا اور ناقص۔ بس اسی طرح عرب کی کھری اور نکھری زبان فساد و بگاڑ کے گھاٹ لگتی۔ یہی سبب تھا کہ قریش کی زبان فصیح ترین مانی جاتی تھی کیونکہ وہ عجم سے ہر رُخ سے دور تھے۔ پھر وہ قبائل جو ان کے اطراف و اکناف پر آباد تھے مثلاً ثقیف، ہذیل، خزاعہ، بنی کنانہ، غطفان، بنی اسد اور بنی تمیم ان کی زبان فصیح مانی جاتی تھی۔ لیکن ان قبائل کو چھوڑ کر ربیعہ، لخم، جذام، غسان، ایاد، قضاعہ، عرب الیمن جو فارس و روم اور حبش کے اڑوس پڑوس میں بسے ہوئے تھے۔ اور ان کے ساتھ ملتے جلتے رہتے تھے۔ اپنے ذاتی ملکۂ لسانی کا دامن عجم کے اثر سے نہ بچا سکے۔ گویا یہ قبائل قریش سے جس قدر دور بسے ہوئے تھے۔ اسی قدر ان کی زبان فصاحت و صحت میں گری ہوئی تھی۔ وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَبِہِ التَّوْفِیْقُ۔

انتالیسویں فصل

(موجودہ زبانِ عربی مُضر وحمیر کی زبان سے جُدا ہے اور اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے)

زبانِ عربی اظہارِ مقاصد ودلالتِ معانی میں ٹھیک مضری زبان کے اُسلوب وطریق پر قائم ہے۔ فرق ہے تو صرف یہ کہ اس میں تعیین فاعل ومفعول پر حرکات واعراب سے دلالت نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کی جگہ تقدیم وتاخیر اور دیگر قرائن سے خصوصیاتِ مقاصد کی شناخت کرائی جاتی ہے۔ البتہ زبانِ مضری میں بیان وبلاغت زیادہ تھی اور واضح۔ کیونکہ اب بعض الفاظ محض معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ اور مقتضیٰ حال کے لئے جس کو بساط الحال کہا جاتا ہے، مزید شی کی ضرورت پیش آتی ہے۔ بہر حال ہر معنی ومقصد اپنے خاص خاص حالات بھی رکھتا ہے جن کی رعایت ادائیگی مقصد میں ضروری ہے کیونکہ معنی کی وہی دراصل صفات ہیں جو قابلِ لحاظ ہیں۔ اب زبانِ عربی کے علاوہ دوسری زبانوں میں ان حالات پر دلالت کے لئے علیحدہ خاص خاص الفاظ وضع ہوئے ہیں۔ لیکن زبانِ عربی میں ایسا نہیں۔ اس میں الفاظ کی تراکیب وکیفیات اور حالات مثلاً تقدیم وتاخیر یا حذف وحرکتِ اعراب۔ سے کام لیا جاتا ہے۔ اور انہیں سے مقتضائے حال کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ اور کبھی حروفِ غیر مستقلہ سے بھی یہ کام لیا جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے زبانِ عربی میں طبقاتِ کلام کا اختلاف پڑا۔ اور ہر ایک میں دلالت کا طریق جُدا ٹھہرا۔

چنانچہ اسی حقیقت کے ماتحت بہ نسبت اور زبانوں کے زبانِ عربی میں ایجاز واختصار کی زیادہ گنجائش ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمانِ عالی "اُوْتِيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَاخْتُصِرَ لِيَ الْكَلَامُ اخْتِصَارًا" اسی حقیقت کی طرف مشیر ہے۔ اور اسی ذیل میں عیسیٰ بن عمر کا یہ قصہ بھی منقول ہے کہ اس سے کسی نحوی نے ایک مرتبہ کہا کہ کلامِ عرب میں ہمیں تکرار بہت ملتی ہے۔ کیونکہ مثلاً زَيْدٌ قَائِمٌ، اِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ، اِنَّ زَيْدًا لَقَائِمٌ ہر سہ جملے معنی ایک ہی رکھتے ہیں۔ پھر یہ تکرار کیسی؟ اس پر عیسیٰ نے جواب دیا کہ نہیں ان کے معانی ایک نہیں۔ پہلا جملہ اس کے لئے ہے۔ جو زید کے قیام سے خالی الذہن ہے۔ دوسرا اس کے لئے جو قیام زید کا خیال تو ذہن میں رکھتا ہے مگر اس میں مشکوک ومتردد ہے۔ تیسرا جملہ اس کے لئے جو قیام زید سے انکار پر سختی سے ڈٹا ہوا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں ہر سہ جملوں کے معنی ایک کہاں ہوئے اور تکرار کیسے لازم آئی۔ عرب کی بلاغت کا اب بھی یہی حال ہے۔ اب اگر کوئی نحوی اپنی کوتاہیِ تحقیق کی وجہ سے دعویٰ کرے کہ عرب میں بلاغت کا چرچا مفقود ہو گیا اور اواخرِ کلمات میں اختلال دیکھ کر کہے کہ اب زبانِ عربی فساد پذیر ہو چکی تو اس کا ہرگز خیال نہ کیجئے اور اس کی بات کو ہرگز وقعت نہ دیجئے۔ بلکہ یوں سمجھئے کہ ان کی طبیعتوں میں طعن وتشنیع کا مادہ ہے۔ اور ان کے دلوں میں کھوٹ ہو کر ایسی باتیں بناتے ہیں۔ ورنہ ہم آج بیشتر الفاظِ عرب کو پاتے ہیں کہ وہ اپنے وہی پچھلے موضوعات میں مستعمل ہیں۔ مقاصد کو اسی حُسن وخوبی سے ادا کرتے ہیں۔ اور نظم ونثر میں جو اسلوبِ زبان اور مخاطبات میں جو طریقِ کلام پہلے تھا وہ اب بھی جوں کا توں موجود ہے۔ خطیب وشاعر جب محفلوں اور مجمعوں میں کلام کے لئے زبان کھولتے ہیں تو لوگوں کو پھڑکا دیتے ہیں اور ان کا دل دہلا دیتے ہیں۔ ہر ذوقِ صحیح وطبعِ سلیم ہماری بیان کردہ حقیقت پر کھلی شہادت پیش کرتی ہے۔ آج کل کی زبان میں کوئی کمی آگئی ہے تو وہ اعراب کی اور یہی اعراب اختلاف کا سبب ٹھہرتا ہے۔ اور زبانِ مُضر میں یہ ایک خاص اصول وقانون کی شکل میں عام تھا۔ اور لسانِ مُضر میں بھی اس کی طرف خاص توجہ یوں دی گئی کہ عرب جب عراق وشام ومصر

عرب پر چھا گئے تو عجمیوں سے مل جل کر زبان فساد پذیر ہونے لگی۔ اس کا فکر بھی رنگ پکڑنے لگا۔ اور زبان نے ایک نئی شکل اختیار کر لی۔ ادھر قرآن و حدیث جو اصول دین و ملت ہیں، وہ زبان مضر میں تھے۔ اس لئے ان کے بارے میں یہ فکر پیدا ہوا کہ وہ کہیں نہ بھلا دیئے جائیں، اور ان کا سمجھنا کہیں دشوار نہ ہو جائے۔ لہٰذا ان تمام حالات کو پیش نظر رکھ کر اس کے احکام کی تدوین اور اس کے قوانین کے استنباط کا سلسلہ چھڑا۔ اور اس صورت سے ان اصول و قوانین نے فصول و ابواب میں ترتیب پاکر اور مقدمات و مسائل پر مشتمل ہو کر ایک مستقل علم کی شکل اختیار کر لی جس کا نام علم نحو پڑا اسی علم کو قرآن و حدیث سمجھنے کا ذریعہ ٹھہرایا گیا۔ اگر آج ہم موجودہ زبان عربی کی طرف توجہ کریں، اور اس کے احکام کی تلاش میں لگیں تو حرکات اعرابیہ کی جگہ اس میں دوسرے ایسے امور مل سکتے ہیں جو خاص قوانین کا کام دیں۔ اور فاعل و مفعول پر اعراب کی طرح دلالت کریں۔ اور وہ ممکن ہے اواخر کلمات ہی میں ہوں مگر مضر کے اول طریق سے کچھ مختلف بہر حال ایک اعراب کی خامی سے لغات و ملکات عربیہ بے قیمت نہیں ٹھہر سکتے۔ یوں تو مضری زبان خود حمیری زبان سے متغائر و مخالف تھی۔ موضوعات الفاظ و تصاریف کلمات میں بین فرق تھا جس کی شہادت آج وہ نقلیں دیتی ہیں جو ہمارے پاس محفوظ چلی آ رہی ہیں۔ بعض اپنی کوتاہ نظری سے ہر دو کو ایک زبان جانتے ہیں اور لغت حمیری کو لغت مضری کے سانچے میں ڈھالتے ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ لفظ قیل (سردار) قول (بات) سے بنا ہے یا اور اسی قسم کی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ سب بے اصل باتیں ہیں۔ کیونکہ حمیری زبان مضری زبان سے اوضاع، تصاریف اور حرکات اعراب میں اسی طرح متغائر ہے جس طرح آج زبان عربی مضری زبان سے بدلی ہوئی نظر آ رہی ہے۔ البتہ مضری زبان کی طرف سب کی توجہ یوں سمٹ گئی کہ اس کو شرعی حیثیت حاصل تھی۔ اور یوں ہی استنباط و استقراء کا سلسلہ اس میں چلا۔ مگر آج اس زبان عربی کو وہ فخر کہاں نصیب، کہ وہی رویہ اس کے ساتھ برتا جائے۔ فی زمانا عربی زبان کے بعض بعض الفاظ کی ادائیگی میں تبدیلی پیدا ہو گئی ہے۔ کہ مثلاً قاف کو انتہائے زبان اور اوپر کے جبڑے سے جو اس کا مخرج ہے نہیں نکالتے۔ اور اسی طرح کاف کو بھی اس کے اصلی مخرج سے نہیں نکالتے جو قاف کے کچھ زیریں حصہ اور اوپر کے جبڑے کے قریب سے نکلتا ہے بلکہ قاف اور کاف کے بین بین آواز نکالتے ہیں۔ اور آجکل یہ رسم پوری دنیائے عرب میں چل پڑی ہے۔ بلکہ یہی عرب کی ایک علامت و نشانی بن گئی ہے۔ اور یہ اسی موجودہ زمانہ کی پیداوار ہے۔ دوسری قومیں قاف کی اس قسم کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھ سکتیں۔ یہاں تک کہ جو عرب بن کر عربوں میں گھل مل جانا چاہتے ہیں تو وہ اس ادائیگی کی نقل اتارتے ہیں۔ لیکن عربوں کا دعویٰ ہے کہ ہم خالص النسل و غیر خالص النسل عرب کی پہچان کے لئے یہی ایک کسوٹی اپنے پاس رکھتے ہیں۔ پتہ چلتا ہے کہ آج کل کی زبان بعینہ مضر کی زبان ہے۔ کیونکہ موجودہ عرب نسل خواہ وہ مشرق میں ہوں خواہ مغرب میں، اس میں زیادہ تر منصور بن عکرمہ بن خصفہ بن قیس بن عیلان بن سلیم بن منصور اور بنی عامر بن صعصعہ بن معاویہ بن بکر بن ہوازن بن منصور کی اولاد کے لوگ ہیں۔ یہی خطۂ عرب پر زیادہ پھیلے ہوئے اور یہی قبیلۂ مضر کی یادگار ہیں۔ غرض موجودہ نسل قاف و کاف اسی طرح قاف و کاف کے بین بین ادا کرتی ہے۔ پھر یہ اسی نسل کی ایک گھڑی ہوئی رسم نہیں جس کے موجد یہی رہے ہوں۔ بلکہ یہ عادت ان میں دیرینہ اور قدیم زمانہ سے چلی آ رہی ہے جو اب تک موجود ہے۔ پتہ چلتا ہے کہ پہلے مضری زبان میں یہ ادائیگی یوں ہی صحیح مانی جاتی ہوگی اور ممکن ہے لغت نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی یہی رہا ہو۔ چنانچہ اہل بیت کے فقہاء نے تو صاف صاف کہہ دیا ہے کہ جو شخص اِهْدِنَا الصِّرَاطَ

المُستَقیدُ کے قاف کو آج کل کی مروجہ ادائیگی کے مطابق ادا کرے، تو اس نے ادائیگی میں ایسی لغزش کی جس سے نماز فاسد ہونے کا احتمال ہے۔ اگر اس کو قدیم نہ مانیں بلکہ جدید اور زمانۂ حال کی پیداوار، تو اس کا پتہ لگانا سخت دشوار ہے کہ اس ادائیگی کی رسم کب سے اور کہاں سے۔ جب کہ سب کے سب عرب خواہ شہری ہوں یا غیر شہری، اس کو اپنے اسلاف سے نقل کرتے چلے آ رہے ہیں۔ لامحالہ نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ یہ ایک بہت قدیم زمانہ کی یادگار ہے نہ جدید پیداوار۔ اور یہ عربی و غیر عربی کو جانچنے کا ایسا صحیح معیار ہے جو کبھی خطا نہیں کرتا۔ وَاللّٰہُ الْہَادِیْ۔

چالیسویں فصل

(شہر و حضر کی زبان مُضر کی زبان سے مختلف ہے اور مستقل اپنی ایک حقیقت رکھتی ہے)

جان لیجئے کہ آجکل شہروں میں جس زبان کا رواج و چلن ہے، نہ تو یہ قدیم مُضر کی زبان سے ملتی جلتی ہے نہ آجکل کی خالص زبان عربی سے۔ بلکہ یہ بالکل ایک علیحدہ زبان ہے۔ اس کے مستقل زبان ہونے کی سب سے بڑی ایک دلیل تو یہ ہو کہ جو کچھ اس میں خالص عربی زبان سے تغیر و اختلاف پایا جاتا ہے، اس سب کا شمار نحوی غلطی میں ہے۔ پھر دوسری دلیل یہ بھی کہ جس قدر مختلف ملک آباد ہیں، اسی قدر مختلف زبانیں بھی ان میں بولی جا رہی ہیں۔ جن میں سے ہر ایک دوسرے سے جدا ہے۔ اہلِ مشرق کی زبان اہلِ مغرب سے جدا ہے۔ اور اہلِ اندلس کی زبان ان دونوں سے الگ۔ ہر ایک ملک والوں نے ادائیگی مقصود اور اظہار مافی الضمیر کے لئے اپنا ایک علیحدہ لغت نکال رکھا ہے۔ اور یہی معنی لغت و زبان کے ہیں تو معلوم ہوا کہ ہر ملک کی زبان الگ الگ ہے اور ان کی اصطلاحات جدا جدا۔ اگر ان میں اعراب کی پابندی نہ رہی تو اس سے ان کو کیا نقصان۔

اب اس کا ثبوت کہ یہ حضری زبان آج کل کی خالص عربی زبان سے اس قدر مختلف نہیں جس قدر مضری زبان سے متاثر و مختلف ہے، یہ ہے کہ یہی زبان میں اختلال عجم کے ساتھ اختلاط سے ہوا ہے۔ لہٰذا جو عرب عجم سے زیادہ میل جول اور ربط ضبط رکھتے ہیں۔ وہ خالص زبان عربی سے اپنی بولی میں زیادہ ہٹ جاتے ہیں اور دور جا پڑتے ہیں۔ کیونکہ تعلیم و تربیت سے ملکہ پیدا ہوتا ہے۔ اور ملکہ کا یہ حال ہے کہ جیسا اس کو ماحول ملتا ہے ویسا ہی وہ بھی اپنا رنگ پلٹتا جاتا ہے۔ عجم کے اختلاط سے عرب اپنے ذاتی ملکہ سے بے بہرہ ہوئے اور کچھ اپنے ملکہ اور کچھ دوسرے ملکہ سے ملتا جلتا ایک بین بین کا ملکہ اپنے میں پیدا کر لیا۔ جو نہ پورا عجمی ہی تھا نہ پورا عربی۔ اب جس قدر یہ عجم کے ساتھ شیر و شکر ہوئے، اسی مقدار سے یہ اپنے ذاتی ملکہ سے دور جا پڑے۔ کیونکہ یہ جیسا سنتے گئے اور جیسی تربیت پاتے گئے، ویسا ہی ان پر مخالف رنگ چڑھتا گیا۔ پھر افریقہ مغرب اندلس و مشرق کے حالات پر نظر ڈال کر اس حقیقت کی تصدیق کر لیجئے۔ افریقہ و مغرب کا تو یہ حال ہوا کہ وہاں کے عرب بربری عجمیوں کے ساتھ گھل مل گئے۔ کیونکہ یہی وہاں زیادہ آباد تھے۔ اور کوئی شہر مشکل سے ان سے خالی تھا۔ لہٰذا خالص عربی زبان پر عجمیت کا رنگ چڑھ گیا۔ اور یوں عرب و عجم کا ملا جلا ایک لغت تیار ہو گیا جو اصل زبان سے بہت مختلف تھا۔ یہی حال مشرق کا ہوا کہ جب عرب پارسیوں اور ترکوں پر غالب آئے اور ان کے ساتھ زندگی گذارنے لگے تو عجمیوں کا لغت عرب کی زبان پر اثر انداز ہوا۔ کیونکہ عرب کے گھروں میں اب وہی عجمی دائیں اور ماماءیں خادم و نوکر چاکر رکھے گئے، جو اپنی زبان اپنے ساتھ لائے۔ ان کے ساتھ میل جول سے عرب کا ملکہ زبانی بگڑ کر ایک دوسرے ملکہ کی شکل اختیار کر گیا۔ اسی طرح اہلِ اندلس کو جلالقہ و فرنگ کا سنگ ساتھ ملا۔ اور وہ اپنی زبان بھلا بیٹھے۔ اور ان کی ایک ایسی مخصوص زبان ہو گئی جو

مضری زبان سے بہت کچھ مختلف تھی۔ پھر نئے نئے غیر لوگوں کی صحبت پا کر ان کی زبان آپس میں بھی ایک دوسرے سے مختلف و جدا ہو گئی۔ اور ہر ایک زبان نے اپنی ایک مستقل حیثیت قائم کر لی۔ وَاللّٰہُ یَخْلُقُ مَا یَشَآءُ۔

اکتالیسویں فصل

(زبانِ مضر کی تعلیم)

اب آجکل زبانِ مضری کا ملکہ مٹ مٹا گیا۔ اور مروجہ زبان جو زبانِ مضری کے مخالف ہے۔ اور معانی عجم کے اثر سے ایک نئی زبان کی شکل میں رواج و چلن میں آ گئی۔ مگر چونکہ زبانیں ملکات سے عبارت ہیں۔ اور ملکات تعلیم سے ممکن الحصول ہیں، اس لئے مضری زبان کا ملکہ بھی سیکھنے سے سیکھا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اس کے سیکھنے کا انسب طریقہ یہ ہے کہ عرب کا قدیم کلام جو قرآن و حدیث کے اسلوب پر ہے، اس کو انسان رٹ لے۔ اور خوب ذہن نشین کر لے۔ اور سلف کی عبارات فصحائے پیشین کے مخاطبات و مکالمات، ان کا مسجع کلام اور ان کے اشعار اور مولدین کے مختلف فنون کے اقوال کو بھی از بر یاد کر لے۔ اور ان سب چیزوں کو ایسا حفظ کرے کہ یہ اس کے دماغ میں رچ جائیں۔ اور ہر چیز نوک زبان ہو۔ اور یہ پتہ چلے کہ یہ گویا مضر ہی میں پیدا ہوا ہے۔ اور مقاصد کی تعبیر اس نے مضر ہی سے براہِ راست سیکھی ہے۔ اب پھر مضر ہی کے رنگ ڈھنگ میں مافی الضمیر کی ادائیگی کے لئے عبارات تحریر کرنے کی کوشش کرے۔ اور انہیں کے اُسلوب و طریق پر کلمات کی ترکیب الفاظ کی ترتیب کی مشق بہم پہنچائے۔ اور اپنے حافظہ کی چیزوں کو عملی جامہ پہنائے۔ جب متعلم اس مرتبۂ علمی تک پہنچے گا تو اس کو مضری زبان کا ملکہ حاصل ہو گا۔ اور اب اس میں اپنی جس قدر مشق بڑھائے گا اسی قدر وہ انشاء و خطابت میں ماہر و حاذق ہوتا جائے گا۔ لیکن یہ بھی واضح رہے کہ ایسی مشق بہم پہنچانے کے لئے انسان کا سلیم الطبع اور حسن الفہم ہونا نہایت ضروری ہے تاکہ تراکیب کلام عرب کے مختلف اسالیب کو سنجیدگی کے ساتھ مقتضائے حال سے مطابق کرے۔ اور ذوقِ صادق سے خطا و صواب میں تمیز کرتا جائے۔ خلاصہ یہ کہ متعلم کے حافظہ کا ذخیرہ جس قدر زیادہ ہو گا اور جس قدر وہ اپنی مشق بڑھاتا جائے گا، اسی قدر اس کا کلام اور اس کی نثر و نظم کی تحریر نکھرتی اور سدھرتی جائے گی۔ تا آنکہ وہ زبانِ مضر کا ماہر مشاق ہو جائے گا۔ اور زبان کی بلاغت و فصاحت کے نکتے چنے گا اور پرکھے گا۔ غرض ہماری نظر میں تعلیم زبان کا یہی طریق مناسب ہے۔ وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ بِفَضْلِہٖ وَکَرَمِہٖ۔

بیالیسویں فصل

(زبانِ مضر کا ملکہ نحو سے الگ ہے اور اس سے بے نیاز)

اس کا سبب یہ ہے کہ نحو ملکۂ زبان کے قوانین و اصول کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور اس سے کیفیات ملکہ کی شناخت ہوتی ہے اور اس کے عوارض پہچانے جاتے ہیں۔ نحو نفسِ ملکہ یا نفس کیفیت نہیں۔ یہ بالکل ایسا ہے کہ جیسے کسی کو کسی صنعت کے بارہ میں نظری علم ہو۔ لیکن عملی تجربہ نہ ہو تو اس کا علم جُدا چیز ہے اور اس کا عمل جُدا۔ مثلاً ایک شخص نظری طور سے خیاطت کے ہنر کو جانتا ہے اور بتاتا ہے کہ دھاگے کو سوئی کے ناکے میں ڈال کر دو ملے ہوئے کپڑوں میں چبھویا جائے۔ اور خاص مقدار پر دوسری طرف سے سوئی کو نکالا جائے۔ پھر جہاں سے نکالا تھا اسی کے متصل پھر چبھو کر پہلے فاصلہ پر نکالا جائے۔ غرض اس

طرح اٹھ کر بیٹھ کرتے رہیں۔ اور پھر دوسری انواع خیاطت بھی سکھاتا ہے کہ مثلاً ٹانکا یوں لگایا جاتا ہے۔ تُرپی یوں بھری جاتی ہے۔ رَفُو اس طرح کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر اسی معلّمِ خیاطت سے کہا جائے کہ ذرا حضرت آپ تو سوئی ہاتھ میں پکڑ کر سی کر دکھائیے تو وہ کر کر نہ دکھا سکے گا۔ یا اسی طرح اگر کوئی نجاری کے پیشہ کو نظری طور سے جاننے والا لکڑی کو چیرنے کی ترکیب بتائے کہ لکڑی کو یوں رکھو، پھر آری کو اس طرح پکڑو اور یوں چلاؤ۔ لیکن اگر ان سے کہا جائے کہ جناب آپ تو چیر کر بتائیے تو شاید یہ نہ کر سکے۔ بس یہی حال علم نحو کا ملکۂ زبان کے ساتھ ہے کہ نحو سے قوانین و اصول کی محض شناخت ہوتی ہے۔ باقی رہا ملکہ (کہ اس کو برتا کیسے جائے) تو یہ امر آخر ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے بہت سے ماہرانِ علم نحو کو دیکھا کہ قوانین نحو بیسے تو وہ ماہر و استاد کامل ہیں۔ لیکن اگر ان سے مطالبہ کیا جائے کہ اپنے بھائی یا کسی دوست کو خط کی دو سطریں تو لکھ دیں یا اپنی شکایت کی درخواست یا اپنی کسی اور غرض کی ایک عرضی لکھیں تو بغلیں جھانکتے ہیں۔ اور اگر جرات کر کے قلم اٹھاتے ہیں تو بے شمار غلطیاں کرتے ہیں۔ انہیں کے مقابلہ میں چند ایسے لوگ ہیں جو تحریری ملکہ کے استاد ہیں۔ اچھی سے اچھی نظم و نثر لکھنے کی قدرت رکھتے ہیں لیکن اگر ان سے پوچھئے کہ فاعل کونسا ہے اور مفعول و مجرور کونسا تو شاید ان سے جواب نہ بن آئے۔ اس سے صاف پتہ چلا کہ قوانین کا جان لینا اور ہے اور ان کو برتنا اور۔ اور علم نحو اور ہے اور ملکۂ لسانی اور۔ ہاں بعض فضلاء ایسے بھی دیکھے گئے جو نحو کے بھی ماہر ہیں اور ملکۂ لسانی بھی غضب کا رکھتے ہیں۔ مگر ایسی مثالیں شاذ و نادر ہی ہیں۔ جو لوگ اپنے اندر یہ دو قابلیتیں پیدا کرنا چاہتے ہیں، ان کے لئے نیک مشورہ یہ ہے کہ کتابِ سیبویہ پڑھیں۔ کیونکہ اس میں صرف قوانینِ اعراب نہیں کہ انسان کی نظر اسی پر قاصر رہے۔ بلکہ اس نے اپنی کتاب کو امثال و شواہد اشعار عرب سے بھر دیا ہے۔ اور ان کی عبارات بکثرت نقل کی ہیں۔ جن سے انشاء و تحریر کا اچھا ملکہ پیدا ہو سکتا ہے۔ اس کتاب کو پڑھنے والا کلام عرب پر اچھا عبور حاصل کر لیتا ہے اور پھر اپنی معلومات کی روشنی میں تحریری ملکہ بھی پیدا کر لیتا ہے۔ یوں گویا قوانین کا بھی ماہر اور ملکۂ لسانی کا بھی مالک بن کر ہر فن مولا ہو جاتا ہے۔ بعض ایسے بھی لوگ ہیں جو اسی کتابِ سیبویہ کو پڑھتے ہیں مگر اپنے میں جامع صفت نہیں پیدا کرتے۔ نحو کے اصول و قوانین میں طاق ہو جاتے ہیں، مگر ملکہ میں کورے کے کورے ہی رہتے ہیں۔ اور پھر جو متاخرین کی کتابیں پڑھتے پڑھاتے ہیں جو اشعار و کلام عرب سے یکسر خالی ہیں، تو ان غریبوں کو تو ملکۂ لسانی کی ہوا بھی نہیں لگتی۔ ان کو کبھی کبھی یہ گمان ضرور ہو جاتا ہے کہ ہم بھی قلم کے دھنی ہیں، مگر درحقیقت انشا سے ان کو دور کا علاقہ بھی نہیں ہوتا۔ اندلس میں نحو کے معلمین و متعلمین البتہ ملکہ کچھ غنیمت حاصل کر لیتے ہیں۔ کیونکہ وہ قوانین کے ساتھ ساتھ شواہد و امثالِ عرب پر بھی نظر ڈالتے ہیں۔ اور مجالسِ تعلیمیہ میں تراکیبِ کلام پر بہت توجہ دیتے ہیں اور متعلم اپنی تعلیم کے دوران میں ہی ایک حد تک ملکہ حاصل کر لیتا ہے۔ اور پھر اس ہنر میں پوری طرح لگ کر سرآمد روزگار بنتا ہے۔

مغرب و افریقہ وغیرہ میں تو لوگوں نے علم نحو کو ایک مستقل علم کی حیثیت دے دی ہے اور اس میں بحث در بحث پھیر پھار کر بات کا بتنگڑ بنا دیا ہے۔ مگر ان کو یہ توفیق نہیں ہوتی کہ تراکیب کلام کو بھی سوچیں سمجھیں اور کچھ وقت اس کی مشق کے لئے بھی بچائیں۔ اگر مذاہب نحو یہ میں سے کسی مذہب کو ترجیح بھی دیتے ہیں تو ذہنی و عقلی طور سے، نہ تراکیب کلام و اُسلوبِ بیان کے لحاظ سے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ انہوں نے تو علم نحو کو منطق کا جامہ پہنا دیا ہے جس کے قوانین محض عقلی ہیں۔ اور اس کو ایک علم جدل ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ اسی غلط اسلوبِ تالیف سے نحو کی تعلیم ملکۂ لسانی حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں بنتی۔ ظاہر ہے کہ جب وہ متعلم کے سامنے نہ شواہد لسانی اور تراکیب کلام عرب رکھ کر ان کے اسالیب کی تمیز کرائیں گے نہ

لہٰوا اس سے مشق کرائیں گے تو وہ غریب خود ملکہ سے بے بہرہ ہی رہے گا۔ حالانکہ نحو سے اصلی غرض یہی ہے کہ اس سے ملکۂ لسانی حاصل کیا جائے۔ ورنہ اس کے قوانین تو محض وسیلہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن افسوس انہوں نے وسیلہ کو اصل مقصد ٹھہرایا اور قوانین میں بحث و مباحثہ کر کے ان کو ایک مخصوص عقلی علم کی شکل دی۔ لہٰذا یہ نحو کے اصلی و حقیقی غرض و مقصد سے تہیدست و محروم ہی رہے۔

الغرض ہماری بحث سے آپ کے ذہن کے یہ حقیقت بیٹھ گئی ہوگی کہ زبانِ عربی میں تحریر و انشا کا ملکہ کلامِ عرب کو زیادہ رٹنے اور یاد کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ اس سے اس ڈھب و طریقہ کا نقشہ بھی ذہن میں بیٹھ جاتا ہے جس کے ماتحت کلام کہا گیا ہے۔ پھر کلامِ عرب کو رٹنے والا بھی اسی جیسا کلام لکھنے اور بولنے لگتا ہے۔ بلکہ زیادہ مہارت پر ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ گویا یہ عرب ہی میں پلا بڑھا ہے، اور انہیں کے کلام میں اس نے آنکھ کھولی ہے۔ اور یوں عرب جیسا ملکۂ لسانی اس کو نصیب ہو جاتا ہے۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِالْغَیْبِ۔

تیالیسویں فصل

(اہلِ بیان کی اصطلاح کے بموجب ذوق کی تفسیر اور اس کے معنی کی تحقیق اور اس کا ثبوت کہ مستعربین عجم کو یہ ذوق بہت کم نصیب ہوتا ہے)

جاننا چاہئے کہ علمائے بیان لفظِ ذوق کو اکثر استعمال کرتے ہیں۔ اور اس سے زبان میں ملکۂ بلاغت مراد لیتے ہیں اور بلاغت کی وضاحت ہم سابق بیان میں کر ہی چکے ہیں کہ وہ تراکیبِ کلام میں مخصوص صفات کا لحاظ رکھتے ہوئے اس کو صحیح وجوہِ معنی کے مطابق لانے سے عبارت ہے۔ لہٰذا متکلم بلیغ اپنے کلام کو عرب کے اسالیب پر بلاغت کے سانچے میں ڈھالتا ہے۔ اور جب بار بار وہ ایسی مشق کرتا ہے اور عرب ہی کا چربا اتارتا جاتا ہے تو اس سے اس میں تحریرِ کلام کا ایک ایسا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے کہ بسہولت و آسانی اس کے قلم سے بلیغ بیانات و تحریرات نکلنے لگتی ہیں۔ اور اب وہ اس طرز کو چھوڑنے اور اس سے انحراف کرنے پر بھی قادر نہیں رہتا۔ اگر کسی وقت خلافِ اسلوبِ عرب کوئی کلام اس کے کان میں پڑ بھی جاتا ہے تو ذرا سی فکر سے یا کبھی بغیر فکر کے بھی اس کی طبیعت اس کلام کو فوراً رد کر دیتی ہے۔ بس اب وہ اسی کلام کو قبول کرنے پر قادر رہ جاتا ہے جو عین اسلوبِ عرب پر ہو، اور اسی کے ملکہ کے مطابق۔ آؤ ذرا اس حقیقت کی وجہ یہ ہے کہ ملکات جب پیدا ہوتے ہیں اور کچھ زمانہ لے لیتے ہیں تو وہ طبیعت و جبلت بن جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض ناواقف جو ملکات کی کیفیات کو نہیں سمجھ سکتے ہیں، اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ عرب کا اعراب و بلاغت کے لحاظ سے صحیح صحیح کلام ادا کرتا ہماں کا فطری و طبعی امر ہے۔ اور ان کی گویائی کو ان کی طبیعت کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ حالانکہ واقعہ ایسا نہیں۔ یہ دراصل ان کے ملکۂ لسانی کی کارفرمائی ہے جو اس قدر مضبوط و پختہ ہو گیا ہے کہ اس کا جبلت و طبیعت ہونے کا دھوکا لگتا ہے۔ اور یہ امر آپ کے سامنے بوضاحت آچکا کہ کلامِ عرب کو بار بار پڑھنے سمجھنے اور سننے سے یہ ملکہ پیدا ہوتا ہے۔ محض قوانینِ نحو کے جان لینے سے یہ ملکہ حاصل نہیں ہوتا۔ یہ قوانین زبانِ عربی کا نظری علم و معرفت بخشتے ہیں، ملکۂ لسانی کے وجود میں ان کو چنداں دخل نہیں۔

خلاصہ کلام کا یہ نکلا کہ ملکۂ بلاغت انسان کو اس قابل کر دیتا ہے کہ عرب ہی کے رنگ ڈھنگ اور بعینہٖ انہیں

کی طرز پر کلام اس کے قلم و زبان سے نکلے۔ اور اب اگر وہ چاہے بھی کہ اس طرز کلام کو چھوڑ دے تو نہیں چھوڑ سکتا اور اس سے انحراف پر اس کی زبان اور قلم ساتھ نہ دیں۔ اور اس کی عادت اور اس کا ملکہ ہر دو اس کی مزاحمت کریں۔ اور اس کی پرکھ اس قدر بڑھ جائے کہ خلاف اسلوب عرب کلام سنتے ہی اس کو رد کر دے اور پھینک دے، اور سمجھ لے کہ یہ کلام عرب کے طرز و اسلوب سے منحرف ہے۔ بسا اوقات وہ کلام کو رد کرنے کی وجہ بھی نہیں بتا سکتا جس طرح ماہرین قوانین نحو سے کلام کا حسن و قبح قوانین کی روشنی میں بتا دیتے ہیں۔ کیونکہ اس کو جو مہارت حاصل ہوئی ہے وہ ایک وجدانی کیفیت کی شکل میں ہے کہ بار بار کلام عرب کو پڑھنے اور سمجھنے سے وہ پیدا ہو گئی ہے۔ اس میں قوانین استقرائی سے استدلال کی کہاں گنجائش۔ جس طرح ایک بچہ جب عرب قوم میں پیدا ہوتا ہے تو ان کی زبان اور ان جیسی بلاغت خود بخود سیکھ جاتا ہے اور اس میں طاق ہو جاتا ہے۔ حالانکہ اس کو زبان کا قانونی علم ہرگز نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ درجہ اس کو ملکۂ لسانی سے نصیب ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح غیر عرب عرب کے کلام، ان کے اشعار و خطبات کو مسلسل ایسارٹ لیتا اور ازبر کر لیتا ہے کہ اس کو بھی عرب میں پرورده بچہ کی طرح ملکہ نصیب ہو جاتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ شاید یہ بھی عرب ہی میں پلا بڑھا ہے حالانکہ قانون دانی سے وہ دور ہوتا ہے۔ لہٰذا یہی ملکہ جب دیرپا اور راسخ ہوتا ہے تو ذوق کہلاتا ہے۔ دراصل ذوق زبان کے چکھنے کی طاقت کے لئے وضع ہوا تھا لیکن یہ ذوق بھی چونکہ زبان ہی کی قوت گویائی سے تعلق رکھتا ہے جس سے انسان کھانے کے مزے چکھتا ہے، اس لئے اس مناسبت سے کلام کے ملکہ کو بھی ذوق کہنے لگے۔ اس سے بھی گویا اچھے برے کلام کو چکھا جاتا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ یہ ذوق وجدانی شی ہے، اور وہ ذوق جس سے تعلق رکھنے والا۔

اس بیان سے یہ بات بھی آشکارا ہوتی ہے کہ وہ عجمی جو عربوں میں رہ کر عربی بولنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ مثلاً پارسی اور ترک مشرق اور بربری مغرب میں تو ان کو ٹھیٹ نسلی عربوں جیسا ملکہ نہیں حاصل ہوتا۔ کیونکہ یہ عجمی پہلے اپنی اپنی زبانوں میں ملکہ حاصل کر کے ان کی زیادہ سے زیادہ پہنچ شہریوں تک ہوتی ہے اور وہ ان کا سا کلام سیکھ جاتے ہیں۔ کیونکہ رات دن ان کے ساتھ رہنا سہنا ٹھہرا۔ پھر انہیں کی سی بولی کیوں نہ سیکھیں۔ اور اصل عربی سے خود شہری ہی نابلد ہوتے ہیں تو پھر عجمیوں کو بیچاروں کو اس کی کیا ہوا لگے۔ ابھی ہم بیان کر کے آئے ہیں کہ شہریوں کا ملکۂ لسانی ایک دوسرا ہی ہے جو اصل عربی ملکہ سے جدا ہے۔ اور اگر کوئی عجمی اس ملکہ کو کتابی قوانین سے سیکھنا چاہے تو ان سے یہ ملکہ حاصل نہیں ہوتا۔ ان سے محض احکام کا پتہ لگتا ہے۔ یہ ملکہ تو کلام عرب کو مسلسل دے پے در پے پڑھنے اور سمجھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اب جو فضلائے عجمیین اس میں شہرہ آفاق ہیں کہ وہ عربیت کے ماہرین اور استاد کامل تھے گو عجمی تھے مثلاً سیبویہ، فارسی اور زمخشری وغیرہ، تو سمجھئے کہ یہ اصحاب گو نسب کے لحاظ سے عجمی تھے لیکن ان کی پرورش و تربیت، ان کی نشو و نما، عربوں میں ہی ہوئی تھی۔ اور اسی لئے ان کا کلام اس قدر بلند مرتبہ ہو گیا کہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا پیدائش ہی سے یہ عرب ہیں۔ اور انہیں میں انہوں نے جنم لیا ہے۔ لہٰذا انہوں نے عربیت کی حقیقت کو خوب سمجھا اور پہچانا اور بالکل عرب ہی ہو گئے۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ گو نسب سے عجمی تھے لیکن زبان و بول چال میں عجمی نہ تھے۔ پھر ان کو حسن اتفاق سے اسلام و عربیت کا شباب ملا کہ اس وقت شہری زبان پر بھی زیادہ فرق نمودار نہیں ہوا تھا۔ اور عام ملکۂ عربیت اپنے معیار سے نہیں گرا تھا لہٰذا اسی مناسب فضا میں یہ لوگ عربی زبان کے سیکھنے سکھانے میں لگ گئے۔ یہاں تک کہ علم و معرفت کو چوٹی تک پہنچایا۔ مگر اب آج رنگ ہی بدل گیا۔ آج اگر کوئی عجمی شہری عربوں سے مل جل کے اور ان کی زبان کو اپنائے تو وہ ملکۂ عربی جس کے حصول کے لئے وہ دے پے در پے

نحو کے آثار شہر میں مٹے ہوئے ملیں گے۔ کیونکہ اہلِ شہر کا ملکہ لسانی اصل ملکۂ عربیت سے بالکل جدا ہوگیا ہے اور مخالف۔ پھر اگر یہ تسلیم کریں کہ وہ کلامِ عرب اور ان کے اشعار کو رٹتا اور یاد کرلیتا ہے اور یوں ملکہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس طرح بھی ملکہ دشواری سے ہی نصیب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ جب کسی زبان میں ملکہ حاصل ہو چکا ہو تو پھر وہ بلا کسی دوسری زبان میں کامل ملکہ پیدا کرنا ناقابلِ عمل ہے۔ اگر پیدا بھی ہوگا تو ناقص و ادھورا ہی رہے گا اور اس سے بھی قطع نظر کرکے اگر کوئی ایسا شخص فرض کریں جو عجمی النسب ہو اور زبانِ عجمی سے بالکل ناآشنا رہتے ہوئے وہ محض ملکۂ لسانِ عربی کے پیچھے لگ پڑے تو اس کے لئے ممکن ہے کہ وہ ملکہ حاصل کرلے۔ مگر ایسی مثالیں بہت ہی کم ہیں۔ بہت سے تو قوانینِ بیانیہ پر عبور حاصل کرکے دعویٰ کر بیٹھتے ہیں کہ وہ بھی ذوقِ زبانِ عربی رکھتے ہیں۔ مگر یہ سراسر دھوکا ہی دھوکا ہے، اس کی اصلیت کچھ نہیں۔ ان کو اگر ملکہ حاصل ہوتا بھی ہے تو قوانینِ بیانیہ کا۔ انشائے عربی میں ان کو ایسی مہارت نہیں ہوتی کہ ملکہ کی حد تک پہنچے۔ وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ۔

چوالیسویں فصل

(اہلِ شہر عموماً تعلیم سے اصل لسانِ عربی کا ملکہ حاصل کرنے سے قاصر ہیں تو پھر وہ لوگ جن کی زبان عربی نہیں، ان کے لئے اس ملکہ کا حاصل کرنا تو کس قدر دشوار و مشکل ہوگا۔)

اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اصل لسانِ عربی (زبانِ مضری) سیکھنے کے لئے جب شہری متعلم قدم بڑھاتا ہے تو اس کا ذاتی ملکہ جو اصل ملکۂ عربی سے مخالف ہے اور عجمیت پذیر بھی، وہ اس کے مقصد میں حائل ہوتا ہے، اور اس کو ملکہ حاصل نہیں ہونے دیتا۔ اسی خیال کے پیشِ نظر دور اندیش معلمین بچہ کو پہلے زبان کی تعلیم پر لگاتے ہیں اور نحوی اس کو قوانینِ نحو یہ پہلے رٹاتے ہیں۔ مگر درحقیقت معلمین کا نقطۂ خیال حق ہے۔ کیونکہ مذکور ملکہ زبان ہی کی تعلیم میں مشغول رہ کر حاصل ہوتا ہے گو نحو بھی انسان کو اس کے قریب تر کر دیتی ہے۔ اب جن شہریوں کی زبانیں عجمیت سے زیادہ متاثر ہیں اور زبانِ مضری سے ان کو بہت دوری ہے تو زبانِ مضری سیکھنے اور اس میں ملکہ حاصل کرنے سے وہ قاصر و عاجز رہیں گے۔ کیونکہ وہ منافات جو ان کی زبان اور مضری زبان میں ہے، وہ سدِ راہ بنے گی۔ چنانچہ شہروں کے حالات پر نظر ڈال کر ہماری بیان کردہ حقیقت پر یقین کرلیجئے کہ مثلاً اہلِ افریقہ و مغرب چونکہ عجمیت کے رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے اور زبانِ مضری سے بے تعلق تھے، اس لئے وہ تعلیم کے ذریعہ مضری زبان میں ملکہ نہ پیدا کرسکے۔ ابن الرفیق قیروان کے کسی منشی کا خط بدیں الفاظ و عبارت نقل کرتا ہے جو اس نے اپنے کسی دوست کے نام لکھا ہے جو قابلِ دید و قابلِ عبرت ہے۔ لکھتا ہے۔ يَا أَخِيْ وَمَنْ لَا عَدِمْتُ فَقْدَهُ أَعْلَمَنِيْ أَبُوْ سَعِيْدٍ كَلَامًا أَنَّكَ كُنْتَ ذَكَرْتَ أَنَّكَ تَكُوْنُ مَعَ الَّذِيْنَ تَأْتِيْ وَعَاقَنَا الْيَوْمَ فَلَمْ يَتَهَيَّأْ لَنَا الْخُرُوْجُ وَأَمَّا أَهْلُ الْمَنْزِلِ الْكِلَابُ مِنْ أَمْرِ الشَّيْنِ فَقَدْ كَذَّبُوْا هٰذَا بَاطِلًا لَيْسَ مِنْ هٰذَا حَرْفًا وَاحِدًا وَكِتَابِيْ إِلَيْكَ وَأَنَا مُشْتَاقٌ إِلَيْكَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ۔ بس مضری زبان میں ان کو اسی قسم کا ملکہ حاصل تھا۔ ان کے اشعار کا بھی یہی حال تھا کہ ملکہ سے دور تھے اور درجۂ بلاغت سے گرے ہوئے۔ چنانچہ آج تک ان کی قابلیت کا یہی عالم ہے۔ اور یہی سبب ہے کہ افریقہ میں مشہور شاعر نہیں پیدا ہوئے۔ ایک لے دے کے ابن رشیق اور ابن شرف شعر گوئی میں کچھ چمکے۔ یا انہوں نے کچھ نام پایا جو وارد اصل وہاں کے نہ تھے۔ اور ان کا درجہ بھی بلاغت میں گرا ہوا ہے۔ البتہ اہلِ اندلس ملکۂ لسانی سے قریب تر

بعد میں جگہ انہوں نے اس بارے میں بڑی بڑی کاوشیں کی ہیں۔ اور ان کے حافظے نظم و نثر ہر نوع کلام سے بھرپور ہیں جو انہیں عیاں خوش طبع سے جو عربیت کا بے پناہ ملکہ رکھتا تھا۔ اپنی قابلیت سے ان کے نام کا جھنڈا بلند کیا۔ ایسے ہی ابن عبد ربہ قسطلی جیسے شعرائے ملوک الطوائف نے بھی اپنی شہرت کا ڈنکا پیٹا۔ یہ وہ وقت تھا کہ اندلس میں علم و ادب کا سمندر ہر طرف موجزن تھا اور دو سو سال تک یہ زور شور رہا۔ پھر نصرانیوں کے غلبہ سے بھگدڑ مچی اور لوگوں نے وطن کو خیرباد کہنا شروع کیا تو علم کی طرف سے توجہ ہٹ گئی اور آبادی روبانحطاط ہوئی۔ اور اس طرح ساری صنعتیں گھٹ گئیں اور اہل اندلس کا ملکۂ علمی بھی اپنے درجہ سے ایسا گرا اور ایسا گھٹا کہ انتہائی پستی تک پہنچ گیا۔ آخر آخر میں صالح بن شریف اور مالک بن مرحل ادبائے اشبیلیہ کے شاگرد ابن رشید پر تو اندلس کی طبیعت و عربیت نے بالکل دم توڑ دیا۔ جو وطنی کے وقت اندلس سے وہ وہ اپنے جگر پارے نکال کر اشبیلیہ و سبتہ کے سواحل کی طرف بھیجے اور مشرق اندلس سے افریقہ کی طرف روانہ کئے جو قابل قدر تھے۔ لیکن کیا کیجئے، ان کی طبیعت کا چراغ وہاں نہ جل سکا۔ کیونکہ وہاں کی زبان عجمیت سے سخت متاثر تھی۔ اور یوں ان کی زبان سے میل نہ کھا سکی۔ اس کے بعد زمانہ کا رنگ پلٹا تو پھر اندلس میں علم چمکا۔ اور اس میں ابن بشرین، ابن جابر، ابن الجیاب اور پھر ان کے بعد ابراہیم الساحلی الطویجن اور اس کے زمرہ کے لوگ پیدا ہوئے۔ اس کے بھی بعد ابن الخطیب کا زمانہ آیا۔ لیکن وہ غریب دشمنوں کی چغلی کا افسوسناک طریقہ سے شکار ہو گیا۔ بہرحال وہ بے پناہ ملکۂ عربیت کا مالک تھا۔ پھر اس کا رنگ اس کے شاگردوں نے چرایا، اور اس کے نام کو زندہ کیا۔ غرض اب بھی اندلس میں عربیت و ادب کا اچھا خاصا چرچا ہے۔ اور پھر وہ سہل الحصول بھی ہے۔ کیونکہ ہم جیسا کہ بتا کر آئے ہیں، اہل اندلس نے ادب کے پھیلانے اور اس کو باقی رکھنے میں بڑی بڑی کاوشیں برداشت کی ہیں۔ اور علوم ادبیہ کو دانتوں سے تھاما ہے۔ اور جن عجمیوں کی زبانیں وہاں بگڑی ہوئی نظر آتی ہیں، وہ صرف وہاں آنے جانے والے ہوتے ہیں۔ اور اسی لئے اندلس میں بھی اثر کو قرار نہیں ملتا۔ بخلاف مغرب و افریقہ کے کہ وہاں کے باشندے بربری عجمیت میں ڈوبے ہوئے ہیں اور اسی لئے وہ عربی زبان کا کامل ملکہ حاصل نہیں کر سکتے۔ اسی طرح خاندانہائے امویہ و عباسیہ کے عہد حکومت میں اہل مشرق کا حال تھا کہ ان کے ہاں بھی اندلس کی طرح ملکۂ عربیت بتا رہا اور کمالہا موجود تھا۔ کیونکہ وہ عجمیوں سے بہت حد تک دور رہتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وہاں بلند پایہ شعراء و کاتب بکثرت گذرے۔ کیونکہ کھرے اور ٹھیٹ عرب وہاں ملتے تھے۔ وہ کیوں اپنا رنگ بدلنے لگے۔ اس کی کھلی مثال آج ہمارے پاس کتاب الاغانی ہے، جو عرب کی بے کھوٹ نظم و نثر کا نایاب مجموعہ ہے۔ اس میں سب کچھ ہے اور یہ عرب کی پوری ترقی و برتری کی صحیح معنی میں آئینہ دار ہے۔ اس میں ان کی زبان بھی ہے اور ان کی تاریخ بھی۔ ان کی سیرت بھی ہے اور ان کی ملت بھی۔ یہ ان کی خلافت و سلطنت کے حالات بھی کھولتی ہے اور ان کے اشعار و غناء سے بھی بخوبی واقف کرتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ عرب کے حالات کو اس قدر استیعاب سے بتلانے والی صرف یہ ایک ہی کتاب ہے۔ چنانچہ ہر دو سلطنتہائے اسلامیہ میں ملکۂ عربیت اسی قدر مضبوطی سے اپنے قدم جمائے رہا بلکہ ہم اگر یہ بھی کہیں کہ اس دور نے ایام جاہلیت سے بھی بڑھ چڑھ کر عربیت کے فصحاء و بلغاء پیدا کئے، تو کچھ بے جا نہ ہوگا اس کے بعد پھر ایک وہ وقت آیا کہ عرب کی زبان بگڑی، بلکہ مٹی۔ ان کی سلطنت و حکومت کا دم آخر ہوا۔ اور اقتدار کی باگ عجمیوں کے ہاتھ آئی۔ اور ملک ان کے زیرنگیں ہوا۔ یہ گویا وہ زمانہ ہے کہ دیلم و سلجوق برسر اقتدار آئے۔ اس وقت اہل ملک اصلی عربیت سے بہت دور جا پڑے اور اس سے ناآشنا ہو گئے۔ اور یہ ملکہ خواب و خیال ہو گیا۔ اور آج

اور یہ نیز کہ گو نظم و نثر کا ان کے ہاں بہت چرچا ہے اور رواج، مگر اصل ملکہ شعریت سے وہ تہی دست ہیں۔ وَاللّٰہُ یَخْلُقُ مَا یَشَآءُ وَمَا ذٰلِکَ بِسِوَاہُ۔

پینتالیسویں فصل

(کلام کے دو فن، نظم و نثر)

کلام عرب دو نوع پر تقسیم ہے۔ ایک نظم یا شعر، جو کلام موزون و مقفیٰ کا نام ہے۔ اور جو روی و قافیہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ دوسرا نثر، جس کو کلام غیر موزون کہنا چاہئے۔ پھر ان ہر دو کے کئی کئی اقسام ہیں۔ مثلاً شعر، کہ وہ ہجائیہ بھی ہوتے ہیں اور مدحیہ و مرثیہ بھی۔ اسی طرح نثر مسجع بھی ہوتی ہے اور مرسل بھی۔ مسجع مقفیٰ غیر موزون کا نام ہے اور مرسل غیر مقفیٰ غیر موزون کلام جو قافیہ کی قید و پابندی سے آزاد ہو۔ اس کا استعمال خطبات، دعا اور ترغیب و ترہیب میں ہوتا ہے۔ البتہ قرآن کا کلام گو نثر ہے، مگر وہ ہر دو نوع نثر سے جدا ایک چیز ہے۔ نہ وہ مرسل ہی ہے نہ مسجع۔ بلکہ اس کی آیات ایسے اواخر پر پوری ہوتی ہیں کہ ذوق سلیم خود ان کے خاتمہ کی شہادت دیتا ہے اور ان کی انتہا کو سمجھ لیتا ہے۔ پھر دوسری آیت شروع ہو جاتی ہے اور اسی طرح وہ ختم ہو جاتی ہے۔ غرض سجع و قافیہ کی وہاں کوئی پابندی نہیں۔ اسی لئے اللہ تعالےٰ نے فرمایا اَللّٰہُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ کِتَابًا مُّتَشَابِھًا مَّثَانِیَ تَقْشَعِرُّ مِنْہُ جُلُوْدُ الَّذِیْنَ یَخْشَوْنَ رَبَّھُمْ۔ پھر فرمایا قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰیَاتِ گویا قرآن کریم میں اواخر آیات کو فواصل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ نہ وہاں سجع ہے نہ قافیہ۔ اور اسی لئے آیاتِ قرآنیہ کا نام مثانی پڑا۔ اور یہی راز سورۂ فاتحہ کے سبع المثانی نام پڑنے میں ہیں۔ مفسرین کا بیان اسی پر شاہد ہے۔

یہ بھی سمجھ لیجئے کہ یہ ہر دو فنون نظم و نثر اپنے خاص خاص علیحدہ اسلوب رکھتے ہیں جو ایک دوسرے میں نہیں برتے جا سکتے۔ مثلاً نسیب (غزل) شعر کے ساتھ مختص ہے۔ اور حمد و دعا خطبوں کے ساتھ اور دعا مخاطبات کے ساتھ بھی۔ اب متاخرین نے اپنی کچھ روش بدل لی کہ نثر میں کثرتِ سجع و قافیہ کی بنا پر نثر کو شعر کے اسلوب و وزن میں ڈھال لیا۔ اور مقصد سے پہلے نسیب لانے لگے۔ مگر بغور دیکھئے تو اس طرح نظم و نثر میں فرق و تمیز اٹھ جاتا ہے۔ ایک صرف وزن کا فرق رہ جاتا ہے۔ عصر حاضر کے متاخرین نے اس طریق کو ایسا نوازا اور ایسا سراہا کہ ان کے کاتب و منشی فرامین و احکام سلطانیہ میں اسی رنگ کے عادی بن گئے اور مرسل کو فراموش کر بیٹھے۔ اہل مشرق تو خصوصیت کے ساتھ اسی کے عادی ہو گئے۔ اور آج بھی حقیقت سے ناواقفوں نے اسی وتیرہ کو اختیار کر رکھا ہے۔ مگر بلاغت کے مرتبہ سے یہ بات ضرور گری ہوئی ہے۔ کیونکہ بلاغت کے نقطۂ نظر سے مقتضیٰ حال کے مطابق کلام لایا جاتا ہے۔ اور متاخرین نے یہ شعری طریق جو اختیار کیا ہے وہ اس صفت سے عاری ہے۔ لہٰذا شاہی فرامین و احکام کی عبارت تو اس اسلوب تحریر سے پاک ہی ہونی چاہئے۔ کیونکہ ان کو اسلوب شعریہ سے کیا نسبت اور بھرتی دار عبارت سے کیا علاقہ۔ ان میں جد کو ہزل سے ملانا، اوصاف کو طول دینا، تشبیہات و استعارات کی بھرمار کرنا ایک بے معنی بات ہے۔ بلکہ فرامین شاہی میں نثر کو مرسل لانے کی صورت زیادہ پسندیدہ ہے کہ عبارت کو آزاد چھوڑا جائے۔ سجع کی بہت کم پابندی کی جائے۔ تکلف و بناوٹ سے عبارت کو پاک کیا جائے۔ پھر یہی مقتضائے حال کے مطابق کلام لایا جائے۔ کیونکہ مقامات مختلف ہوتے ہیں اور ہر مقام علیحدہ نوع کا کلام چاہتا ہے۔ کوئی اطناب چاہتا ہے۔ کوئی ایجاز۔ کوئی حذف و اشارات چاہتا ہے اور کوئی تصریح۔ کہیں اشارہ و کنایہ کی مانگ ہوتی ہے اور کہیں استعارہ کی۔ بہر حال فرامین شاہی

منظوم مسلسل کو اسلوبِ شعری کا رنگ دینا سراسر مذموم ہے۔ اور اس طریق کا رواج متاخرین میں یوں پڑا کہ ان کی زبان پر عجمیت کا رنگ گہرا جم گیا۔ اور وہ کلام کو مقتضائے حال کے مطابق لانے سے عاجز و قاصر رہے اور کلام میں تصرف نہ برت سکے کیونکہ بلاغت میں وہ کوتاہ دست تھے۔ لہذا سجع و قافیہ سے انہوں نے اپنی بلاغت کی کمی کو عبارت کی ظاہری تیم تام سے پورا کرنا چاہا۔ اور اصلی جوہر عبارت سے غفلت برت لی۔ آج کل کے مشرقی شاعر و کاتب خاص طور سے اس طرز عبارت کے بہت دلدادہ ہیں اور گرویدہ۔ اور تجنیسِ لفظی کی خاطر معنوی خوبی و اعراب کا خون کر دیتے ہیں۔

چھیالیسویں فصل

(نظم و نثر کی قابلیت ایک ساتھ کسی کو شاذ و نادر ہی نصیب ہوتی ہے)

اس کا سبب یہ ہے کہ ملکات کی یہ کیفیت ہے کہ جب ایک ملکہ طبیعت میں راسخ ہو جاتا ہے تو دوسرے ملکہ کو وہ اسی طاقت سے نہیں قبول کرتی۔ شروع شروع میں تو طبیعت کے لئے ہر ملکہ کا قبول کر لینا سہل و آسان ہوتا ہے۔ لیکن جب ایک ملکہ سبقت کرتا ہے تو طبیعت میں دوسرے ملکہ کی قبولیت کی استعداد سست و کمزور پڑ جاتی ہے۔ اور وہ اس کے قبول کرنے سے پیچھے ہٹنے لگتی ہے۔ تمام صنعتوں میں ملکہ کی یہی کیفیت ہے اور طبیعت کا یہی رنگ ہے۔ اور زبان کے ملکہ کا بھی یہی حال ہے۔ کیونکہ زبان بھی ایک نوع کی صنعت ہے۔ اور اس میں ملکہ دوسری صنعات کے ملکہ کے مشابہ ہے۔ دیکھ لیجئے کہ جس کو عجمی زبان کا ملکہ حاصل ہوتا ہے تو ہمیشہ عربی زبان کا ملکہ اس میں قاصر و ناقص اور ادھورا ہی رہتا ہے۔ مثلاً پارسی، بربری رومی اور فرنگی جیسی عجمی قومیں عربی میں ملکہ پیدا کرنے کے لئے کس قدر بھی سر پٹکیں اور زور ماریں، کمال نہیں پیدا کر سکتیں اور مشکل سے اپنی خامی و کوتاہی کو دور کر سکتی ہیں۔ اور یہ اسی لئے کہ ان کی ذاتی زبانوں کے اپنے اپنے ملکے عربی میں ملکہ حاصل کرنے سے روکتے و باز رکھتے ہیں۔ اور ان کو درجۂ کمال تک نہیں پہنچنے دیتے۔ اور یہ ہم بتا چکے کہ یہ ایک زبان ہی کا حال نہیں بلکہ سب صنعتوں کا یہی حال ہے۔ بس جس ملکہ کو انسان پہلے حاصل کر لے وہ اسی کا ہو لیتا ہے۔ اور دوسرے ملکہ میں اس کی دال نہیں گلتی۔ وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ۔

سینتالیسویں فصل

(فنِ شعر اور اس کی تعلیم کا طریقہ)

یوں تو شعر ہر زبان ہی میں ہوتا ہے، مگر یہاں ہم صرف عرب کے شعر پر قلم اٹھاتے ہیں۔ اسی طرح بلاغت کا ٹھیکہ عربی نے نہیں لیا ہے۔ بلکہ ہر زبان میں بلاغت کا ایک معیار ہے۔ مگر عربی کی بلاغت کچھ عجیب ہی ہے جو حقیقت میں بے نظیر ہے۔ نظم میں عرب کا کلام ٹکڑے ٹکڑے، الگ الگ وزن میں ایک حرفِ آخیر میں متحد و متفق ہوتا ہے۔ اور ہر قطعہ یا ٹکڑا بیت کہلاتا ہے۔ اور جس حرفِ آخیر میں قطعات آپس میں متفق ہوں، اس کو روی یا قافیہ کہتے ہیں۔ اور ان تمام قطعات و ٹکڑوں سے جو نظم کی صورت میں ایک کلام بنتا ہے، اس کو قصیدہ کہتے ہیں: قصیدہ میں ہر بیت معنی سمجھانے میں مستقل ہوتا ہے اور ایک مستقل کلام کی حیثیت رکھتا ہے۔ خاص اپنا مطلب بتانے میں یہ آگے پیچھے کلام کا محتاج نہیں ہوتا خواہ وہ مدح و نشیب میں ہو یا مرثیہ میں۔ اور شاعر اپنا پورا زور اس پر لگاتا ہے کہ ہر بیت اپنا علیحدہ اور جدا مطلب ادا کر سکے۔ لہذا ایک

بیت سے جب دوسرے بیت تک پہنچتا ہے تو دوسرا جدا مطلب کے اظہار کی فکر کرتا ہے۔ تو ں ایک فن سے دوسرے فن اور ایک مقصود سے دوسرے مقصود تک منتقل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس بیچ میں تنافر کلام کو پاس نہیں آنے دیتا۔ تشبیب سے مدح کی طرف، وحشت و کمنظرات سے اونٹوں اور گھوڑوں کی طرف، ممدوح کی تعریف سے اس کی قوم اور لشکر کی مدح کی طرف، اور تعزیت میں ماتم و نوحہ گری سے تاثرات کی طرف گریز کرتا ہے۔ اور اس کا پورا لحاظ رکھتا ہے کہ وزن نہ بدلے۔ کیونکہ ذراسی غفلت میں طبیعت ایک وزن سے دوسرے قریبی وزن کی طرف نکل جاتی ہے۔ قرب اوزان کی وجہ سے اکثر لوگوں کو دھوکا لگ جاتا ہے۔ علم عروض میں اوزان کو خاص خاص شروط و احکام میں جکڑا ہے۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ جس قدر اوزان طبعی ہیں وہ سب مستعمل عرب ہوں۔ بلکہ ماہرین عروض نے ان اوزان کا نام بحور رکھ کر صرف پندرہ میں ان کا حصر کیا ہے، اس نقطۂ نظر سے کہ عرب کے استعمال میں صرف یہی ہیں۔

عرب نے شعر کو نہایت شریف و باعزت کلام مانا ہے۔ اور اسی لئے انہوں نے اس کو اپنے علوم و تاریخ کا سرچشمہ بنایا، اور اپنے صواب و خطا کا اس کو معیار قرار دیا۔ لہٰذا وہ اپنے علوم و حکم میں اشعار ہی کا حوالہ دیتے ہیں اور انہیں کو اصل ٹھہراتے ہیں۔ عرب میں شعر گوئی کا ملکہ اور ملکات کی طرح نہایت پختہ تھا۔ یوں تو سب ہی ملکات لسانیہ مشق و ریاضت سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور عرصۂ دراز تک کلام عرب کو پڑھتے پڑھانے سے، لیکن شعر میں ملکہ پیدا کرنا متاخرین کے لئے خاص طور سے دشوار و مشکل ہوا۔ کیونکہ شعر میں (جیسا کہ ہم کہہ کر آئے ہیں) ہر بیت ادائیگی مقصد میں ایک مستقل جدا کلام ہوتا ہے جو افہام معنی میں آگے پیچھے کا محتاج نہیں ہوتا۔ لہٰذا نہایت گہری و پاکیزہ طبیعت سے کام لے کر ایسا ملکہ حاصل کرنا ہوتا ہے جس کے ماتحت کلام کو عرب ہی کے اسلوب و طریق پر بیت کے قالب میں ڈھالا جائے اور اس کی اپنی مستقل حیثیت ہو۔ پھر اسی طرح دوسرا بیت یا دیگر ابیات کہے جائیں۔ پھر ابیات میں باوجود قدرے اختلاف معنی کے ایک گونہ یگانگت اور ہم آہنگی بھی باقی رکھی جائے۔ بس یہ اسلوب شعری سیکھ لینا کچھ آسان و سہل نہیں۔ اسی لئے طبائع و افکار کو اسی کسوٹی سے جانچ دیکھا جاتا ہے کہ وہ کس حد تک اسالیب عرب پر کلام کو قالب شعری میں ڈھال سکتی ہیں۔ پھر اس اسلوب کے سیکھنے کے لئے عام کلام عرب کا مطالعہ اور اس میں ملکہ کافی نہیں۔ بلکہ شعر ہی کے ذیل میں کلام عرب کے خاص اسلوب سے طبیعت کا گہرا لگاؤ پیدا کیا جائے تاکہ ہو بہو عرب جیسا کلام منظوم منہ سے نکلے۔ اب یہاں ہم عرب کے اسلوب شعری کو واضح کرنا چاہتے ہیں

اسلوب شعر جولاہے کے اس لکڑی کے اڈے کا نام ہے جس پر نسیج تراکیب عمل میں آئے۔ یا اس قالب سے عبارت ہے جس میں شعر ڈھالا جائے۔ اس میں اس طرف لحاظ نہیں ہوتا کہ اس عبارت کے اصل معنی کیا ہیں۔ کیونکہ اس کا تعلق نحو سے ہے نہ اس کا لحاظ کر خاص تراکیب کی رو سے افادۂ معنی میں کمال کیا ہے۔ کیونکہ یہ امر علم بلاغت و بیان سے متعلق ہے نہ ہی اس میں وزن کی طرف توجہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق علم عروض سے ہے۔ لہٰذا یہ مذکورہ ہر سہ علوم صناعت شعریہ کے معنی سے خارج ہیں۔ اس میں تراکیب کلیہ کی ایک خاص صورت ذہنیہ کلیہ پر اعتماد ہوتا ہے جو خاص خاص تراکیب پر صادق آتی ہے۔ اور ذہن اس صورت کلیہ کو مخصوص تراکیب سے اخذ کرتا ہے۔ اور ایک قالب یا جولاہے کے اڈے کی طرح اس کو محفوظ رکھتا ہے۔ پھر اسی قالب و سانچے کے موافق تراکیب کو ڈھالتا جاتا ہے جیسا کہ کاریگر عمارت چنتے وقت کرتا ہو غرض یوں شاعر مقصود کو صحیح صورت میں اور ملکۂ عرب کے موافق نظم کر لیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر مقصود و مطلب ایک مخصوص اسلوب و طریق چاہتا ہے۔ اور مختلف انواع اس کی نیز استعمال ہوتی ہیں۔ مثلاً شعر میں کھنڈرات کو مخاطب کر کے اس طرح سوال

کہا جاتا ہے یا دَارَ مَیَّۃَ بِالْعَلْیَاءِ فَالسَّنَدِ۔ کبھی ساتھیوں سے ٹھہرنے کی اور سوال کرنے کی التجا کی جاتی ہے مثلاً قِفَا نَسْأَلِ الدَّارَ الَّتِیْ خَفَّ اَهْلُهَا۔ یا ساتھیوں سے کھنڈرات پر رونے کی درخواست کی جاتی ہے۔ مثلاً قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرٰی حَبِیْبٍ وَّمَنْزِلٖ۔ کبھی وقت مخاطب غیر معین سے سوال کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے۔ جیسے اَلَمْ تَسْأَلْ فَتُخْبِرْكَ الرُّسُوْمُ۔ بعض وقت مخاطب غیر معین کو مبارکباد دینے کا حکم دے کر مبارکباد دی جاتی ہے حَیِّ الدِّیَارَ بِجَانِبِ الْغَزَلِ۔ یا کھنڈرا اور ٹیلوں کو آنسوں سے سیراب کرنے کی درخواست کی جائے مثلاً۔

اَسْقِیْ طُلُوْلَهُمْ اَجَشُّ هَزِیْمٌ وَغَدَتْ عَلَیْهِمْ نَضْرَةٌ وَّنَعِیْمٌ

یا بجلی سے غزانہ محبوب کو سیراب کرنے کی التجا مثلاً۔

یَا بَرْقُ طَالِعْ مَنْزِلًا بِالْاَبْرَقِ وَاحْدُ السَّحَابَ لَهَا حِدَاءَ الْاَیْنُقِ

یا رونے کے مطالبہ سے غم واندوہ کا اظہار مثلاً۔

كَذَا فَلْیَجِلَّ الْخَطْبُ وَلْیَفْدَحِ الْاَمْرُ وَلَیْسَ لِعَیْنٍ لَّمْ یَفِضْ مَاؤُهَا عُذْرٌ

یا مخاطب کو کسی بڑے حادثہ کی بطریق سوال خبر دینا مثلاً۔ اَرَأَیْتَ مَنْ حَمَلُوْا عَلَى الْاَعْوَادِ

یا زمانہ کو مخاطب بنا کر ایک مصیبت عام کا رونا رونا مثلاً۔

مَنَابِتَ الْعُشْبِ لَا حَامٍ وَّلَا رَاعٍ مَضَى الرَّدٰی بِطَوِیْلِ الرُّمْحِ وَالْبَاعِ

یا جمادات کو دکھ ودرد ظاہر نہ کرنے پر برا بتانا مثلاً۔

اَیَا شَجَرَ الْخَابُوْرِ مَا لَكَ مُوْرِقًا كَاَنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِیْفٍ

یا اپنے فریق کو راحت پانے پر مبارکباد دینا مثلاً۔

اَلْقَی الرِّمَاحَ رَبِیْعَةُ بْنُ نِزَارٍ اَوْدَى الرَّدٰی بِفَرِیْقِكَ الْمِغْوَارِ

اسی طرح طرح طرح کے کلام مختلف جہات سے وارد ہوتے ہیں۔ کبھی کلام کی ترکیب جملوں سے ہوتی ہے اور کبھی بغیر جملوں کے پھر جملہ بھی کبھی انشائیہ، کبھی خبریہ، کبھی اسمیہ، کبھی فعلیہ متفقہ یا غیر متفقہ، موصولہ یا مفصولہ، غرض کلام عربی میں تراکیب کی جو شان ہوتی ہے، وہی برتی جاتی ہے۔ اور اس کی مشق اشعار عرب سے پیدا ہوتی ہے۔ خاص خاص تراکیب سے ایک ذہنی صورت کلیہ اخذ کی جاتی ہے جو قالب کی طرح تمام جزئیات پر منطبق ہوتی ہے۔ یوں سمجھئے کہ کلام کو ترکیب دینے والا (شاعر) ایک معمار یا جولاہے کے مانند ہوتا ہے۔ اور اس کی صورت ذہنیہ کلیہ معمار کے قالب یا جولاہے کے اڈے کی طرح کہ جس طرح معمار قالب سے اور جولاہا اڈے سے اچھے برے کو پرکھتے جاتے ہیں، اسی طرح شاعر بھی اپنی صورت ذہنیہ کو کسوٹی بناتا ہے۔

یہاں یہ غلطی نہ لگنی چاہئے کہ قوانین بلاغت کی معرفت شاعری کے لئے کافی ہے۔ کیونکہ یہ قواعد علمیہ قیاسیہ ہیں جو خاص ہیئت پر تراکیب کے استعمال کی طرف بروئے قیاس صحیح رہنمائی کرتے ہیں۔ ان قوانین قیاسیہ کی حقیقت بالکل قواعد نحویہ کی سی ہے۔ اور جو اسلوب شعری ہمارے زیر بحث ہے اس کو قیاس سے کوئی واسطہ نہیں۔ وہ محض ایک ہیئت راسخہ کا نام ہے جو نفس میں پیوست ہو جاتی ہے۔ اور اشعار عرب کی مختلف تراکیب کو بار بار دیکھنے سمجھنے سے وہ پیدا ہوتی ہے۔ اور اسی کے طفیل بالکل عرب کے نمونہ ونقشہ پر اشعار نظم کرنا آسان وسہل ہو جاتا ہے۔ اب یہ بات

قوانین نحو و بیانیہ میں کہاں نصیب۔ اس کے علاوہ یہ بھی کیا ضروری ہے کہ قوانینِ علمیہ جس نوع کلام کو صحیح بتاتے ہیں وہ کلام عرب نے استعمال بھی کیا ہو کہ ان کے جان لینے سے عرب جیسے کلام پر انسان قادر ہو جائے۔ بلکہ عرب میں خاص خاص انواع کلام زیر استعمال ہوتی ہیں جن کا پتہ انہیں کو ہوتا ہے جو کلام عرب کو رٹتے و حفظ کرتے ہیں۔ ہاں بے شک وہ انواع قوانین قیاسیہ علمیہ کے مطابق اور ان کے ماتحت ضرور ہوتی ہیں۔ لہٰذا ایک ذہنی اسلوب کے پیش نظر جب اشعار عرب میں غور و خوض کی جائے تو وہ تراکیب مستعملہ میں غور و خوض ہو گی۔ قیاس و قانون کے اقتضاء وغیرہ اقتضاء سے اس میں بحث نہیں ہو گی۔ یوں ہی تو ہم نے کہا ہے کہ یہ ذہنی قالب یا صورتِ ذہنیہ اشعارِ عرب اور ان کے کلام کو از بر کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ قواعد کا رٹو طوطا بننے سے کچھ نہیں ہوتا۔ عمل میں انسان کورا کا کورا ہی رہتا ہے۔ اس امر میں نظم و نثر ہر دو کا ایک ہی حال ہے۔ کیونکہ عرب نے نظم و نثر ہر دو میں کلام کو خاص خاص انواع و اقسام پر استعمال کیا ہے۔ مثلاً شعر کو قطعہ قطعہ متحد الوزن والقافیہ استعمال کیا۔ جس میں ہر قطعہ جدا مضمون و مطلب کا حامل ہوا۔ اور نثر میں قطعات کا استعمال کیا۔ مگر ان میں آپس میں موازنہ و تشابہ کا ضرور لحاظ رکھا۔ پھر نثر میں کبھی عرب سجع کی رعایت برت جاتے ہیں۔ اور کبھی ترسیل کو پسند کرتے ہیں۔ غرض یہ سارے اقسام کلام عرب میں مستعمل ہیں۔ جن کو عرب کا کلام پڑھنے اور سیکھنے والا خوب جانتا اور پہچانتا ہے۔ اور انہیں کی مدد سے وہ خود بھی ایسا ہی کلام بنا لیتا ہے۔ اگر نحو، بیان اور عروض سے قطع نظر کر لی جائے تو بھی عرب کے نمونہ اور کینڈے کا کلام بنایا جا سکتا ہے۔ البتہ وہ قانونِ علمی کے مخالف ہرگز نہیں ہو گا۔ اور اگر ہو گا تو کلام عرب کے مطابق نہیں مانا جائے گا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ یہاں تک اسلوب کی حقیقت روزِ روشن کی طرح آشکارا اور عیاں ہو گئی۔ اب شعر کی تعریف اور حقیقت سمجھئے۔

جہاں تک ہماری معلومات ہے، متقدمین سے اس کی تعریف منقول نہیں۔ اور عروضیین کا اس کی تعریف میں یہ کہنا کہ وہ کلام موزون مقفی کا نام ہے۔ دراصل اس شعر کی تعریف نہیں جس کی تشریح کے ہم درپے ہیں۔ عروضیین شعر سے اعراب، بلاغت، وزن اور خاص خاص بحور کے لحاظ سے بحث کرتے ہیں۔ تو اب شعر کی تعریف ایسی کرنی چاہیئے جو اس پر ان تمام حیثیات کی رُو سے صادق آسکے اور مذکورہ تعریف ظاہر ہے اس صفت کی حامل نہیں۔ البتہ ہم تعریف کرتے ہیں جو شعر کی حقیقت کو بحیثیات مذکورہ کھولتی ہے۔ وہ یہ کہ شعر وہ کلام بلیغ ہے جس کی بنا استعارہ اور اجزائے متفق الوزن اور روی پر ہو۔ اس کا ہر جزو اپنے مستقل علیحدہ معنی رکھتا ہو۔ اور عرب کے مخصوص اسلوب و طریقہ پر وہ کہا گیا ہو۔ اس تعریف میں "کلام بلیغ" جنس ہے اور "مبنی علی الاستعارہ" فصل ذاتی ہے۔ اور "اجزائے متفق الوزن و روی" کی قید شعر کو نثر سے جُدا کرتی ہے۔ اور یہ پابندی کہ شعر کا ہر جزو علیحدہ مستقل معنی رکھتا ہو۔ یہ شعر کی اصلِ حقیقت کو کھولتی ہے۔ کیونکہ ہم کہہ کر آئے ہیں کہ شعر کے ابیات اسی صفت کے ہونے چاہئیں۔ پھر سب سے آخر میں اس قید کے بڑھانے سے مقصد کہ "وہ خاص اسلوب عرب پر ہو" یہ ہے کہ جو شعر اسلوب عرب پر نہ ہو وہ دراصل شعر نہیں بلکہ کلام منظوم ہے۔ شعر کے تو خاص اوصاف ہیں جو اسی کے ساتھ مخصوص ہیں اور جو اس کو نثر سے ممتاز کرتے ہیں۔ بالکل جس طرح نثر کے اوصاف اس کو شعر سے ممتاز کرتے ہیں۔ اسی لئے ہم نے ہمارے شیوخ فضلائے ادب سے سنا ہے کہ متنبی اور معری کے اشعار عربی اشعار کی تعریف میں نہیں آتے۔ کیونکہ وہ ٹھیٹ عربیت کے رنگ میں نہیں۔ اس بحث سے بھی فراغت کے بعد ہم عربی شعر گوئی کے کچھ اصول بیان کرتے ہیں۔ وہ بھی گوش گذار کیجئے۔

شعر گوئی کے لئے لازم ہے کہ جلیل القدر بلند پایہ شعرائے عرب کے چیدہ چیدہ اشعار یاد کئے جائیں تاکہ اسی اسلوب و طریق پر اشعار زبان و قلم سے نکلنے لگیں۔ مثلاً ابن ابی ربیعہ، کثیر، ذوالرمہ، جریر، ابو نواس، حبیب، بحتری، متنبی، ابی فراس کے کلام اس سلسلہ میں یاد کرنے کے قابل ہیں۔ اور اگر ان سب کا کلام یکجا دیکھنا چاہیں، تو اس کے لئے کتاب الاغانی کا مطالعہ ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں دور اسلامی کے شعراء کا کلام بھی ہے۔ اور ایام جاہلیت کے بزرگ شعراء کا بھی۔ چنانچہ جس کو شعرائے عرب کا کلام یاد نہ ہو، اس کا کلام آپ دیکھیں گے، پھیکا، بدمزہ، بھدہ اور شیرینی سے خالی ہوگا۔ بلکہ اگر یوں کہیں کہ اس کے اشعار کا شمار اشعار میں نہیں ہوگا۔ بلکہ زیادہ سے زیادہ اس کے کلام کو نظم کہہ سکتے ہیں تو ایسا کہنا ہمارے نزدیک کچھ بے جا نہ ہوگا۔ اور ہمارا مشورہ تو اس کو یہ ہے کہ ایسی حالت میں وہ اشعار کہے نہیں تو زیادہ بہتر ہے۔ لہٰذا اصول مذکورہ جب اشعار عرب خوب حفظ ہو جائیں اور طبیعت میں شعر گوئی کے لئے امنگ و جودت محسوس ہو۔ اور طریق عرب مزاج میں رچ جائے۔ تو اب شعر گوئی کی ابتدا کی جائے۔ اب جس قدر زیادہ مشق کی جائے گی اسی قدر ملکہ زیادہ ہوتا جائے گا۔ اور اشعار عرب کے طریق پر ڈھلتے جائیں گے۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ اشعار عرب یاد کرنے کے بعد ان کو ذہن سے بھلا دینا چاہئے تاکہ بعینہ وہی الفاظ و کلمات اور تراکیب زبان و قلم پر نہ آنے لگیں۔ یاد کرنے سے مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ نفس میں ایک ایسی کیفیت پیدا ہو جائے جس سے کلام عرب کے طریق پر ڈھالا نکلنے اور ڈھلنے لگے اور یہ کیفیت اشعار کے بھلا دینے کے بعد بھی باقی رہتی ہے جو شعر گوئی میں مدد دیتی ہے۔

شعر گوئی کے لئے یہ بھی مناسب ہے کہ تنہائی کو ترجیح دیں اور اچھے اچھے مناظر مثلاً دریاؤں کے کناروں، آبشاروں اور باغوں میں یکسوئی حاصل کرکے شعر گوئی کا مشغلہ کریں۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اگر اچھے سریلے نغمات یا دلپسند آوازیں بھی سنائی دیتی جائیں تو اور بھی بہتر ہے۔ کیونکہ ان سب چیزوں کی موجودگی طبیعت میں خوشی کی ایک لہر دوڑا دیتی ہے۔ اور طبیعت میں ایک بے اندازہ امنگ و جودت نظر آتی ہے۔ غرض شعر گوئی کے وقت مناسب ہے کہ طبیعت خوشی و بحالی میں ہو۔ کیونکہ خوشی و مسرت میں حافظہ کی ایک ایک چیز سامنے آجاتی ہے اور اسی کے مطابق کلام نکلنے لگتا ہے۔ اسی لئے عقلاء نے فکر سخن کے لئے صبح کا سہانا وقت زیادہ مناسب خیال کیا ہے۔ جب کہ انسان تازہ دم نیند سے بیدار ہوتا ہے۔ معدہ غذا سے خالی ہوتا ہے اور فکر انسانی بالکل صاف و نکھری ہوئی ہوتی ہے۔ بسا اوقات لوگوں نے عشق اور نشہ کو بھی شعر گوئی کے لئے معاون و مددگار بتایا ہے۔ یہ سب کچھ ابن رشیق نے اپنی کتاب العمدہ میں بیان کیا ہے۔ اس کی کتاب واقعی اس فن کے لئے بس ایک ہی ہے۔ اور اس میں بیان کا حق ادا کر دیا گیا ہے۔ سچ پوچھئے تو اس کی نظیر نہ اس سے پہلے ملتی ہے اور نہ بعد میں۔ پھر ماہرین فن شعر نے یہ بھی مشورہ دیا ہے کہ حالات کی سازگاری کے باوجود طبیعت نہ ابھرے اور زور مائل ہو تو انسان شعر گوئی کو کسی دوسرے وقت کے لئے ملتوی رکھے اور طبیعت کو مجبور نہ کرے۔ ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اول سے قافیہ کی پابندی کرے اور آخر تک اس کو نبھائے۔ کیونکہ اگر قافیہ سے غفلت برتی گئی تو اس کو اپنی جگہ جمانا دشوار ہو جائے گا۔ اور اگر کوئی مناسب شعر ذہن میں آجائے، مگر رکے ہوئے اشعار میں نہ جمتا ہو تو اس کو کسی اور موقع کے لئے اٹھا رکھنا چاہئے تاکہ کسی مناسب جگہ رکھا جا سکے۔ اس کے بعد جب اشعار نظم کرنے سے فراغت مل جائے تو خود اپنے اشعار پر تنقیدانہ نظر ڈالنی چاہئے۔ اور جب کسی شعر میں کوئی نقص یا سقم دیکھے تو اس کو قلم زد کرنے میں کسی پس و پیش نہ کرے۔ کیونکہ شعر انسانی فکر کی پیداوار ہے۔ اور اس کی طبیعت کی ایجاد اکثر خود پسندی کے دھوکے میں آکر انسان

ایک شخص پہلے شعر کو اچھا سمجھ لیتا ہے۔ لیکن جب دوبارہ غور کرتا ہے تو اپنا عیب اپنے سامنے کھل جاتا ہے۔ اور ایک ہی نظم میں ایک روش کو چھوڑ کر دوسری روش میں نہ پڑنا چاہئے۔ کیونکہ اس سے نظم بھدی اور بھونڈی ہو جاتی ہے۔ شاعری کو اصل یہ بھی ہے کہ ترکیب میں تعقید کی بو نہ آنے پائے۔ کلام پھر ایسا ہو کہ الفاظ سے پہلے معانی ذہن میں جگہ لے لیں۔ اسی طرح شعر میں معانی کی بھرمار اور بہتات کو بھی شعر کا ایک عیب مانا گیا ہے اور اس کو تعقید میں شامل کیا ہے۔ بہتر یہی ہے کہ الفاظ معانی کے مطابق ہوں۔ اگر معانی الفاظ سے زیادہ ہوں گے تو اس کو حشو کہا جائے گا جس میں ذہن معانی کی تلاش و کرید میں لگا رہتا ہے اور شعر کا سارا مزہ کرکرا اور خراب ہو جاتا ہے۔ لہذا شعر سہل الفہم ہی ہوگا کہ ادھر الفاظ کان میں پڑے، ادھر معانی ذہن میں پہنچ گئے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے شیوخ ابی بکر بن خفاجہ شاعر اندلس کے اشعار کو ناپسند کرتے تھے۔ کیونکہ اس کے کلام میں یہی عیب تھا کہ اس کے ایک شعر میں معانی بھرے پڑے ہوتے تھے۔ جس طرح شیوخ نے متنبی اور معری کے کلام کو اس بنا پر اپنے معیار سے گرا دیا کہ وہ اسلوب عرب پر نہ تھا انہوں نے ہر دو شعراء کے کلام کو شعر کی تعریف سے خارج کر کے محض نظم کے درجہ میں رکھا ہے۔ اور شعر کی پرکھ و جانچ میں ذوق ہی کا فیصلہ چلتا ہے۔

شاعر کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اپنے کلام کو بھرت کے الفاظ سے بچائے۔ اسی طرح مبتذل اور بازاری الفاظ کے استعمال سے بھی بچے۔ کیونکہ یہ چیزیں بھی کلام کو درجۂ بلاغت سے گرا دیتی ہیں، اور کلام مبتذل کہلاتا ہے۔ بلکہ افادیت سے نکل جاتا ہے۔ اور کلام جس قدر افادیت سے نکلتا ہے، اسی قدر بلاغت سے وہ دور ہوتا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں متقابل رخوں پر قائم ہیں۔ اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ حمد و نعت میں ہر شاعر کامیاب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کے معانی جمہور میں پہلے سے مبتذل ہوتے ہیں۔ اور معانی کا ابتذال کلام کو درجۂ قبولیت تک نہیں پہنچنے دیتا۔ اگر تمام اصولوں کی رعایت کے باوجود طبیعت شاعری میں نہ چلے، تو ذرا وقفہ دے کر پھر طبیعت کو اس طرف لانا چاہئے۔ کیونکہ طبیعت کی یہ صفت ہے کہ اس سے کام لیتے رہو تو کام دیتی رہتی ہے۔ اور اگر اس سے نظر پھیر لو، تو منجمد پڑ جاتی ہے۔ غرض شعر گوئی کے بارے میں اگر کسی صاحب کو پوری پوری معلومات حاصل کرنی ہو تو ہمارا مشورہ ہے کہ وہ ابن رشیق کی کتاب العمدہ کا مطالعہ کریں وہ اپنے موضوع پر صرف ایک کتاب ہے۔ سردست ہمارے ذہن نے ہماری جہاں تک رہنمائی کی، ہم نے لکھ دیا ہے باقی پورا بیان کتاب العمدہ میں ہی ملے گا۔ بعض نے اصول شعر گوئی کو نظم بھی کیا ہے۔ اور اس ذیل میں حسب ذیل نظم بہت خوب ہے جو غالباً ابن رشیق ہی کی ہے۔

لَعَنَ اللّٰهُ صَنْعَةَ الشِّعْرِ مَاذَا ‏ ‏ ‏ مِنْ صُنُوْفِ الْجُهَّالِ مِنْهُ لَقِيْنَا

(شاعری کا برا ہو، اس کی بدولت ہم کو طرح طرح کے جاہلوں سے پالا پڑا ہے۔)

يُؤْثِرُوْنَ الْغَرِيْبَ مِنْهُ عَلٰى مَا ‏ ‏ ‏ كَانَ سَهْلًا لِلسَّامِعِيْنَ مُبِيْنَا

(نا سمجھ غریب شعر کو پسند کرتے ہیں بہ نسبت اس کے جو سننے والوں کی سمجھ میں بآسانی آجائے اور صاف ہو۔)

وَيَرَوْنَ الْمُحَالَ مَعْنًى صَحِيْحًا ‏ ‏ ‏ وَخَسِيْسَ الْكَلَامِ شَيْئًا ثَمِيْنَا

(محال کو صحیح المعنی اور لچر کلام کو قیمتی شی جانتے ہیں۔)

يَجْهَلُوْنَ الصَّوَابَ مِنْهُ وَلَا يَدْ ‏ ‏ ‏ رُوْنَ لِلْجَهْلِ اَنَّهُمْ يَجْهَلُوْنَا

(جواب دعویٰ کا پتہ نہیں لگا سکتے اور جہالت کے باعث خود اپنی ناواقفیت کا اندازہ بھی نہ کر پاتے۔)

فَهُمْ عِنْدَ مَنْ سِوَانَا يُلَامُو ... نَ وَفِي الْحَقِّ عِنْدَ مَا يُعْذَرُونَا

(غیروں کے سامنے ہم کو ملامت کرتے ہیں، لیکن درحقیقت ہمارے لئے محل معذرت پیدا کرتے ہیں۔)

إِنَّمَا الشِّعْرُ مَا يُنَاسِبُ فِي النَّظْـ ... ـمِ وَإِنْ فِي الصِّفَاتِ فُنُونَا

(شعر دراصل وہ نظم ہے جو مناسب در برمحل ہو، ورنہ یوں تو شعر کے اقسام چند در چند ہیں۔)

فَأَتَى بَعْضُهُ يُشَاكِلُ بَعْضًا ... وَأَقَامَتْ لَهُ الصُّدُورُ الْمُتُونَا

(بعض بعض سے ملتے جلتے ہوں جن کے لئے متون قائم کئے گئے ہیں۔)

كُلُّ مَعْنًى أَتَاكَ مِنْهُ عَلَى مَا ... تَتَمَنَّى وَلَمْ يَكُنْ أَنْ يَكُونَا

(ہر معنی حسب منشا ادا ہوتے ہوں۔)

فَتَنَاهَى مِنَ الْبَيَانِ إِلَى أَنْ ... كَادَ حُسْنًا يُبِينُ لِلنَّاظِرِينَا

(بیان میں پورا واضح ہو یہاں تک کہ دیکھنے والوں کی نظر میں کھب جائے اور رچ جائے۔)

فَكَأَنَّ الْأَلْفَاظَ مِنْهُ وُجُوهٌ ... وَالْمَعَانِي رُكِّبْنَ فِيهَا عُيُونَا

(گویا اس کے الفاظ چہرہ کی شکل میں ہوں۔ اور ان میں معانی آنکھوں کے مانند۔)

إِنَّمَا فِي الْمَرَامِ حَسْبَ الْأَمَانِي ... يَتَحَلَّى بِحُسْنِهِ الْمُنْشِدُونَا

(مقصد کی ادائیگی میں حسب منشا ہو، پڑھنے والے اس کی خوبی سے حظ ولذت اٹھاتے ہوں۔)

فَإِذَا مَا مَدَحْتَ بِالشِّعْرِ حُرًّا ... رُمْتَ فِيهِ مَذَاهِبَ الْمُشْتَهِينَا

(جب تم کسی شریف کی تعریف کے لئے آمادہ ہو تو دل لگا کر تعریف کرو۔)

فَجَعَلْتَ النَّسِيبَ سَهْلًا قَرِيبًا ... وَجَعَلْتَ الْمَدِيحَ صِدْقًا مُبِينَا

(تشبیب سہل ہو اور قریب المعنی ہو اور تعریف کھلی سچائی پر مبنی ہو۔)

وَتَنَكَّبْتَ مَا يُهَجَّنُ فِي السَّمْعِ ... وَإِنْ كَانَ لَفْظُهُ مَوْزُونَا

(کانوں کو ناگوار لگنے والے الفاظ کو چھوڑ دو، اگرچہ موزونیت میں ٹھیک کیوں نہ اتریں۔)

وَإِذَا مَا عَرَّضْتَهُ بِهِجَاءٍ ... عِبْتَ فِيهِ مَذَاهِبَ الْمُرْقِبِينَا

(اور جب اس میں ہجو کرو تو خوب ہو، لیکن درپردہ۔)

فَجَعَلْتَ التَّصْرِيحَ مِنْهُ دَوَاءً ... وَجَعَلْتَ التَّعْرِيضَ دَاءً دَفِينَا

(تصریح کو دوا بناؤ اور تعریض کو چھپی بیماری۔)

وَإِذَا مَا بَكَيْتَ فِيهِ عَلَى الْغَا ... دِينَ يَوْمًا لِلْبَيْنِ وَالظَّاعِنِينَا

(اور جب رو تم کوچ کرنے والوں کی جدائی و فراق پر)

حُلْتَ دُونَ الْأَسَى وَذَلَّلْتَ مَا كَا ... نَ مِنَ الدَّمْعِ فِي الْعُيُونِ مَصُونَا

(تو غم پر قابو پاؤ اور آنکھوں سے آنسو بہاؤ۔)

فَمَنْ اِنْ كُنْتَ عَاتِبَهُ عِتَابًا ۔۔۔ فَلُو وَعِيدًا اَوْ بِالصُّعُوبَةِ لِيْنَا

(پھر اگر کسی کے عتاب پر اتر آؤ، تو وعدہ کو وعید کے ساتھ ملا دو اور سختی کو نرمی کے ساتھ)

فَلَا تَكُنِ الَّذِي عَتَبْتَ عَلَيْهِ ۔۔۔ حَذِرًا اٰمِنًا عَزِيْزًا مَهِيْنَا

(تاکہ جس پر تمہارا عتاب ہو وہ خائف بھی ہو اور بے خوف بھی۔ عزیز بھی ہو اور حقیر بھی)

وَاَحْكِمِ التَّهْذِيْبَ مَا قَدْ نَظَمْتَ ۔۔۔ فَاِنْ كَانَ وَاضِحًا مُسْتَبِيْنَا

(اور جب نظم پوری کر چکو تو اپنے اشعار کی خود تنقید و تصحیح کرو۔ اگرچہ وہ واضح اور صاف ہوں۔)

فَاِذَا قِيْلَ اَطْمَعَ النَّاسَ طُرًّا ۔۔۔ وَاِذَا اُرِيْدَ اَعْجَزَ الْمُعْجِزِيْنَا

(کیونکہ اعتراض کرنے کے لئے سب تیار رہتے ہیں۔ اور کہنے کے لئے بیٹھتے ہیں تو اپنا سا منہ لے کر رہ جاتے ہیں۔)

اڑتالیسویں فصل

(نظم و نثر کی صنعت الفاظ سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ معانی سے۔)

ماہرین کلام کو نظم و نثر میں جو خوبیاں برتنی پڑتی ہیں یا اسالیب استعمال کرنے پڑتے ہیں، وہ از قسم لفظ ہیں نہ از قسم معانی۔ الفاظ سے ان کا تعلق اصالتاً ہے، اور معانی سے اگر ہے تو بالتبع۔ اسی لئے نظم و نثر میں ملکہ پیدا کرنے والا اپنی پوری توجہ الفاظ پر لگاتا ہے۔ عرب کا چیدہ کلام رٹتا اور ازبر کرتا ہے۔ تاکہ اس کو بار بار استعمال کرنے اور بولنے سے اس کو اصلی زبان، زبان مضری میں ملکہ حاصل ہو جائے۔ اور عجمیت کا جامہ اتار کر ٹھیٹھ عرب ہو جائے۔ وہ اپنے کو وہ بچہ تصور کرتا ہے جو قوم عرب میں جنم لیتا ہے اور انہیں میں رہ بس کر سب کچھ سیکھ جاتا ہے۔ اور پھر ان کا ہی ایک فرد معلوم ہونے لگتا ہے۔ یہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ زبان بھی دیگر ملکات میں سے ایک ملکہ ہے جو گویائی سے تعلق رکھتا ہے۔ کلام کو بار بار دہرانے اور مکرر سہ کرر زبان پر لانے سے یہ ملکہ نصیب ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ زبان اور گویائی کا تعلق الفاظ سے ہے نہ معانی سے کیونکہ وہ تو دل میں ہوتے ہیں، زبان و گویائی سے اُن کو کیا واسطہ اور کیا علاقہ۔ پھر یہ بھی ہے کہ معانی تو کچھ نہ کچھ ہر ایک کے ذہن میں ہوتے ہیں جو اپنی فکری طاقت کے مطابق ظاہر کر سکتا ہے۔ ان کے سیکھنے کے کچھ معنی نہیں، البتہ ان کو الفاظ کا جامہ پہنانا اور کلام کی شکل دینا یہ البتہ ایک صنعت ہے جس کی مشق کرنی پڑتی ہے۔ یوں سمجھئے کہ یہ الفاظ معانی کے لئے بمنزلہ قالب کے ہیں اور مثل ظروف کے جس طرح پانی ایک ہی ہوتا ہے اور ظروف مختلف۔ کوئی سونے کا تو کوئی چاندی کا، کوئی سیپ کا تو کوئی کانچ کا یا مٹی کا۔ اسی طرح معانی ایک ہی ہوتے ہیں، مگر وہ الفاظ کے مختلف ظروف و قوالب میں ڈھلتے چلے جاتے ہیں۔ اور الفاظ جس قدر چست، موزوں اور موقع و محل کے مطابق ہوتے ہیں، اسی قدر کلام اچھا، بہتر یا بہت ہی خوب سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ معانی ایک ہی ہوتے ہیں۔ حسن تحریر و گویائی سے ہر شخص اپنی قابلیت کے مطابق مختلف ظروف کی طرح الفاظ کے مختلف سانچوں میں معانی کو ڈھال لیتا ہے۔ اب جو موزوں کلام کی ادائیگی سے جاہل ہوتا ہے وہ ادائیگی کا ارادہ تو کرتا ہے، لیکن کوتاہی طاقت سے تھک کر رہ جاتا ہے۔ جس طرح اپاہج اٹھنے کی کوشش کرتا ہے مگر طاقت اس کا ساتھ نہیں دیتی۔ وَاللّٰهُ يُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ۔

انچاسویں فصل

ملکۂ زبان کا حصول کلام عرب کے زیادہ سے زیادہ یاد کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کی خوبی اس کی خوبی پر موقوف ہے اس کی کافی و صفاحت اتنی کہ جو شخص زبان عربی میں ملکہ حاصل کرنا چاہے، اس کے لئے لابدی ہے کہ کلام عرب زیادہ سے زیادہ یاد کرے۔ اور جس قدر بلند پایہ کلام وہ یاد کرے گا، اسی قدر اس کا ملکۂ لسانی نکھرتا اور سنورتا جائے گا۔ حبیب، عتابی، ابن المعتز، ابن ہانی، شریف رضی، رسائل ابن المقفع، سہل بن ہارون، ابن الزیات، بدیع، صابی وغیرہم کا کلام یاد کرے گا، اس کا ملکہ اس شخص سے زیادہ، بہتر، بلند پایہ و بلند مرتبہ ہوگا جو متاخرین میں سے ابن السہل یا ابن النبیہ بیانی، عماد اصبہانی وغیرہم کے کلام کو رٹتا پھرے گا۔ یہ اسی لئے کہ موخر الذکر فضلا، کا کلام مذکورۃ الصدر بلغا سے بلاغت میں گرا ہوا تھا۔ اور اس فرق کا پتہ بھی ناقد صاحب ذوق کو ہی ہوتا ہے۔ غرض یاد کیا ہوا اور سنا ہوا کلام جس قدر بلند پایہ ہوتا ہے اسی قدر اس کے استعمال میں رونق و پاکیزگی پیدا ہوتی جاتی ہے۔ اور پھر اسی مقدار سے ملکہ خوب تر ہوتا جاتا ہے گویا ملکہ کی خوبی و بہتری محفوظ شدہ کلام کی بزرگی و بہتری پر مبنی ہے۔ وجہ یہی ہے کہ طبیعت یاد کئے ہوئے کلام سے رنگ چڑھاتی ہے اور قوائے ملکیہ اسی سے غذا حاصل کرتے ہیں اور روز بروز بڑھتے جاتے ہیں۔ نفس گو سب کا فطرۃً باعتبار نوع کے ایک ہی ہے، لیکن ادراکات کے لحاظ سے قوت و ضعف میں ایک کا دوسرے سے فرق ہے۔ نفس خارج سے جو ادراکات و ملکات یا الوان اخذ کرتا ہے، بس وہ اسی رنگ میں رنگتا جاتا ہے۔ اور قوت سے فعل کی طرف نکل کر اپنے وجود کی تکمیل کرتا ہے۔ اور اس کے ملکات دھیرے دھیرے پیدا ہوتے ہیں یک بیک نہیں۔ چنانچہ ہر امر میں یہی اصول کارفرما ہے۔ مثلاً اشعار عرب یاد کرنے سے ملکۂ شعر گوئی پیدا ہوتا ہے۔ اور مسجع و مرسل نثر عبارات رٹنے سے قوت انشا پیدا ہوتی ہے۔ علوم اور ادراکات و ابحاث و افکار کے اشتغال سے مہارت علمیہ نصیب ہوتی ہے۔ فقہ میں دماغ کھپانے سے اور مسائل کی نظیر معلوم کرنے اور اصول سے فروع نکالنے کی مشق سے فقہ میں کمال حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح تصوف کے میدان میں عبادات و اذکار میں مشغول ہونے اور خلوت و عزلت نشینی میں رہ کر حواس ظاہرہ کو باطل کرنے سے حس باطنی اور روح سے کام لینے کا ملکہ پیدا ہوتا ہے، اور انسان اللہ والا بنتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ انسان جس امر میں لگتا ہے اسی کے رنگ کا خوگر ہوتا جاتا ہے۔ بلاغت میں بھی نفس کا یہی حال ہے کہ اس کے ملکہ کا دار و مدار اس کلام پر ہے جس کو انسان اپنے دماغ میں جگہ دیتا ہے۔ آپ خود دیکھتے ہیں کہ فقہا، اور اہل علم دین اکثر ملکۂ بلاغت میں قاصر ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کے دماغ میں سب سے پہلے جن چیزوں کا نقش جمتا ہے وہ قوانین علمیہ اور عبارات فقہیہ ہیں جو اسلوب بلاغت سے گری ہوئی ہوتی ہیں علاوہ جب اسی نوع کی عبارات باربار ان کے دماغ میں جگہ لیتی ہیں تو لامحالہ نفس ان سے گہرا اثر لیتا ہے اور فقہی علماء کا درجہ بلاغت میں گر جاتا ہے، اور ان کی عبارات اسلوب عرب سے ہٹ جاتی ہیں۔ اسی طرح فقہاء، نحویین، متکلمین وغیرہم جب شعر کہنے بیٹھتے ہیں تو ان کے اشعار بھی پھس پھسے اور ناکارہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کو عرب کے خاص رنگ و اسلوب کا کیا پتہ کہ وہ اس کا پھریرا اڑائیں۔ چنانچہ ایک روز ہمارے دوست فاضل ابوالقاسم بن رضوان دولت مرینیہ کے انشاء نویس نے ہم سے اپنا ایک واقعہ بیان کیا کہ میں ابوالعباس بن شعیب کاتب سلطان ابی الحسن کے ساتھ مصروف گفتگو تھا جن کا پایہ درست میں مسلم ہے، دوران گفتگو میں میں نے ابن النحوی کے قصیدہ کا یہ مطلع ان کو سنایا۔ مگر یہ نہ کہا کہ

پیدا کرتا ہے۔

لَمْ أَدْرِ حِينَ وَقَفْتُ بِالْأَطْلَالِ ۔۔۔ مَا الْفَرْقُ بَيْنَ جَدِيدِهَا وَالْبَالِي

ابو العباس یہ سنتے ہی یک بیک بول اٹھے کہ یہ تو کسی فقیہ کا شعر معلوم ہوتا ہے۔ میں نے پوچھا جناب آپ کو اس کا کیسے پتہ لگ گیا۔ کہنے لگے، ما الفرق کے لفظ نے اس کی طرف رہنمائی کی۔ کیونکہ یہ فقہاء کی عبارت ہے۔ اسلوب کلام عرب سے اس کو کوئی واسطہ نہیں۔ میں نے کہا، آپ نے خوب پتہ لگایا۔ واقعی یہ ابن النحوی کا شعر ہے۔ بہتیرے انشاپردازوں اور چیدہ شاعروں کا یہ حال نہیں، کیونکہ وہ عرب کا چیدہ و برگزیدہ کلام محفوظ رکھ کر اسی کا نقشہ اپنے کلام میں اتارتے ہیں اور بلاغت کی داد دیتے ہیں۔

ایک روز کا ذکر ہے کہ میں اپنے دوست ابو عبداللہ بن الخطیب سے جو ملوک بنی الاحمر کے وزیر تھے، بات چیت کر رہا تھا۔ اور ان کی شخصیت شعر و کتابت میں جو ہے وہ سب جانتے ہی ہیں۔ میں نے ان سے کہا کہ جناب شعر گوئی کے وقت مجھے اپنی طبیعت پر بہت زور ڈالنا پڑتا ہے، حالانکہ اشعار پر میری اچھی نظر ہے۔ قرآن و حدیث اور کلام پر مجھ کو اچھا عبور حاصل ہے۔ ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ کچھ اشعار علمیہ اور قوانین تالیفیہ بھی مجھ کو یاد ہیں۔ میں نے قراءت میں شاطبی کے چھوٹے بڑے قصیدہ کو بھی یاد کر لیا ہے۔ فقہ و اصول میں ابن الحاجب کی کتاب اور منطق میں جمل خونجی اور کچھ حصہ کتاب التسہیل کا۔ اور علم ریاضی کے اکثر مسائل میں نے رٹے ہوئے ہیں۔ کیا عجب ہے، قرآن و حدیث اور کلام عرب سے حاصل کردہ ملکہ ان مذکورہ چیزوں کے یاد کرنے سے مخدوش ہو گیا ہو اور یہ طبیعت کو ابھرنے سے باز رکھتا ہو۔ میرا یہ کلام سن کر ابو عبداللہ نے مجھ پر تعجب سے نظر ڈالی اور کہا کہ واقعی اس راز کو تم ہی جیسا شخص سمجھ سکتا ہے۔

ذیل کی فصل سے آپ نے اس کا پتہ لگایا ہو گا کہ دور اسلامی کے شعراء نے عرب کا کلام بلاغت و فصاحت میں شعرائے جاہلیت کے کلام سے کہیں بلند و ارفع ہے۔ نظم میں بھی یہی حال ہے۔ اسی لئے ہم حسان بن ثابت، عمر بن ربیعہ، حطیئہ، جریر، فرزدق، النصیب، غیلان، ذی الرمہ، احوص، بشار اور اسی طرح دولت امویہ کے شعراء یا دولت عباسیہ کے، ان سب کے اشعار و خطبات، عبارات و محاورات کا پلہ بلاغت میں نابغہ، عنترہ، ابن کلثوم، زہیر، علقمہ بن عبدہ، طرفہ بن العبد کے کلام سے بہت اونچا ہے۔ صاحب النظر شخص کا ذوق سلیم خود اس فرق کو محسوس کر لیتا ہے۔ اس حقیقت کی وجہ یہی ہے کہ دور اسلامی کے بلغاء کو خوش قسمتی سے قرآن و حدیث کے کلام معجز نظام کو سننے کا اتفاق ہوا۔ اور ان کی طبائع میں شروع ہی سے اس کلام کا اسلوب رچ گیا۔ اور اسی اسلوب کے ماتحت گویائی کا ملکہ ان میں نمودار ہوا۔ ان کی طبیعتیں ابھریں اور آسمانِ بلاغت کے ستارے بن کر وہ چمکے۔ برخلاف اہلِ جاہلیت کے کہ ان کو ایسے مواقع کہاں نصیب ہوئے کہ وہ اس درجۂ بلاغت پر پہنچتے۔ چنانچہ دورِ اسلامی کے شعراء کا کلام قرآن و حدیث کی بدولت و طفیل نظم و نثر میں بہت نکھر گیا اور رونق پکڑ گیا۔ اگر اللہ نے آپ کو ذوقِ سلیم عنایت فرمایا ہے تو آپ ہماری بیان کردہ حقیقت کی صداقت پر مزید شہادت دیں گے۔

ایک دن کا واقعہ ہے کہ میں نے اپنے شیخ ابو القاسم قاضی غرناطہ سے پوچھا جو عربیت و بلاغت میں یکتائے روزگار تھے اور ادب و شاعری میں فرید العصر، کہ جناب اس کا کیا سبب ہے کہ دورِ اسلامی کے بلغاء کلام میں جاہلیت کے فضلاء سے آگے نکل گئے۔ انہوں نے دیر تک سکوت کیا اور پھر بولے، اس کا راز مجھ کو معلوم نہیں۔ میں نے کہا کہ کیا میں اس بارہ میں اپنا نظریہ ظاہر کروں۔ پھر میں نے ان کے سامنے یہی حقیقت کھولی جو ابھی سپردِ قلم کی۔ یہ سن کر وہ عالمِ حیرت میں رہ گئے اور کہنے لگے واقعی

تمہاری بات سونے کے پانی سے لکھنے کے قابل ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس واقعہ سے ایسا اثر لیا کہ جب کبھی مجالس علمیہ میں شریک ہوتے تو میری یہی بات لوگوں سے نقل کر کے میری قابلیت و علمیت کو سراہتے اور میری نظر علمی پر داد دیتے۔ فَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَ الْإِنْسَانَ وَعَلَّمَهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ۔

پچاسویں فصل

(دنی مرتبہ اشخاص شاعری سے کنارہ کش رہتے ہیں۔)

شعر دراصل عرب کے علوم و اخبار اور حکم کا سرچشمہ تھا۔ رؤسائے عرب اس پر ناز کرتے اور اس میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کرتے۔ بازار عکاظ میں کھڑے ہو کر شعر خوانی کرتے۔ اور اپنا نادر کلام فضلائے زمانہ کے سامنے پیش کر کے اپنی قابلیت کی داد لیتے۔ یہی نے یہاں تک بڑھی کہ بیت اللہ شریف کے دروازے پر جو ان کے حج کا مقام تھا اور حضرت ابراہیمؑ کی سب سے بڑی یادگار، چیدہ چیدہ اشعار لٹکانے کی رسم چلی۔ چنانچہ امرؤ القیس، ابن حجر، نابغہ الذبیانی۔ زہیر بن ابی سلمیٰ عنترہ بن شداد، طرفہ بن العبد، علقمہ بن عبدہ اور اعشٰی وغیرہ نے اپنا اپنا کلام دروازۂ کعبہ پر آویزاں کیا۔ گویا اس عمل سے ہر شاعر ملک کو چیلنج دیتا کہ کیا کوئی ہے مائی کا لال جو میرے کلام کا مقابلہ کرے۔ لیکن جب عرب میں اسلام چمکا تو انہوں نے یہ سب فخر و مباہات کی حرکتیں چھوڑ دیں۔ کیونکہ اب وہ دین کے حامل ٹھہرے، اور نبوت و وحی نے ان میں ظہور کیا تو یک بیک انہوں نے ایسی باتوں سے نظر پھیر لی۔ پھر یہ بات بھی تھی کہ قرآن کی معجز بیانی کو دیکھ کر وہ دنگ رہ گئے اور خود کو اس کے مقابل میں گنگ جاننے لگے۔ اور ایک زمانہ تک نظم و نثر میں غور و خوض کرنے سے منہ موڑے رہے۔ لیکن چونکہ ابھی شعر کی حرمت پر کوئی وحی نازل نہیں ہوئی تھی اور خود آنحضرتؐ شعر سنا کرتے تھے، اس لئے عرب اپنی پرانی عادت کی طرف لوٹ آئے یعنی پھر شعر گوئی کا سلسلہ چھیڑا۔ چنانچہ عمرو بن ابی ربیعہ کبیر قریش کا رتبہ و مرتبہ اوج ترقی تک پہنچا۔ بسا اوقات وہ اپنے اشعار ابن عباسؓ کو سناتے اور وہ ان کو سن کر محو حیرت ہو جاتے۔ پھر اور آگے بڑھ کر ملک و سلطنت کا دور آیا اور ملک کے چیدہ چیدہ شعراء سلاطین کی طرف سمٹے۔ وہ دل کھول کر ان کی تعریفیں کرتے۔ اور ان کو خوب سراہتے۔ ادھر خلفاء کا بھی یہ وتیرہ ہوا کہ وہ تعریف کے صلہ میں اشعار مدحیہ کی جودت کے مطابق اور خود شعراء کے خاندانی وقار کو دیکھتے ہوئے بیش قدر انعامات ان کو دیتے۔ اور ان کو اور ابھارتے کہ شاعری میں وہ اپنا اور آگے قدم بڑھائیں۔ کیونکہ انہیں اشعار سے آثار و اخبار کا بھی پتہ چلتا اور زبان عربی کے جوہر بھی کھلتے۔ بلکہ اپنے بچوں کو بھی اشعار رٹاتے۔ چنانچہ بنی امیہ کے دورِ حکومت میں اور بنی العباس کے اوائل سلطنت میں شاعری کا ایسا ہی زور شور رہا۔ ذرا عقد الفرید کو اٹھا کر دیکھئے کہ شعر و شاعری پر ہارون رشید اور اصمعی کی آپس میں کیسی عالمانہ بحثیں رہا کرتی تھیں۔ اس سے صاف پتہ چل جائے گا کہ ہارون رشید کی نظر فن شاعری میں کس قدر گہری تھی۔ اس کا حافظہ کس قدر زبردست تھا۔ اور یہ بھی کہ اچھے برے شعر پرکھنے کے لئے وہ کیسی ناقدانہ طبیعت رکھتا تھا۔ یہ دور بھی جب ختم ہوا تو وہ لوگ برسر اقتدار آئے جو عجمی النسل تھے اور عربی انہوں نے بضرورت سیکھی تھی شعراء بخشش و عطا کی لالچ میں ان کی مدح سرائی کرتے اور خوب خوب دولت لوٹتے۔ مثلاً حبیب، بحتری، متنبی، ابن ہانی وغیرہم اسی رنگ کے شاعر تھے۔ لہٰذا اس دور میں شعر گوئی کا نظریہ ہی بدل گیا۔ ایک پہلا دور تھا کہ اس میں ططلسلہ راست گوئی پر چلتے، بلاغت زبان کو کسی قیمت پر ہاتھ سے نہ دیتے۔ اور زبان کے خوب خوب جوہر دکھاتے۔ اور ایک یہ

چنانچہ وہ کہ اس میں شعر گوئی، دروغ گوئی اور گداگری پر مبنی تھی۔ اور بجز بادشاہوں سے پیسہ اینٹھنے کی ایک ترکیب کے باقی نہ رہی۔ حالات کے ماتحت شاعری کا وقار اس قدر گرا، تو ذی رتبہ متاخرین اس فن سے ناک بھوں چڑھانے لگے۔ اور اس کو اپنی ریاست و امارت و مرتبہ کے لئے باعث توہین جاننے لگے۔ وَاللّٰہُ مُقَلِّبُ اللَّیْلِ وَالنَّہَارِ۔

فصل اکیاون

(اس زمانہ میں عربوں اور شہریوں کے اشعار)

شعر گوئی کا رواج ہر زبان میں ہے خواہ زبان عربی ہو خواہ دیگر عجمی زبانیں۔ فارس میں بھی شعراء گذرے ہیں۔ اور یونان میں بھی۔ چنانچہ ارسطو نے کتاب المنطق میں "اومیروس" شاعر کا ذکر مدح وستائش کے ساتھ کیا ہے۔ اسی طرح قبیلہ حمیر میں قدیم شعراء کا پتہ لگتا ہے۔ لیکن جب مضری زبان اختلال پذیر ہوئی اور اس کے اصول و قواعد فنی شکل میں منضبط ہوئے اور اس پر عجمیت کا گہرا رنگ چڑھنے لگا تو خود عرب نے اپنے اسلاف کے خلاف ایک زبان اختیار کر لی جو اعراب میں بھی اصل زبان مضر سے مخالف تھی اور موضوعات لغویہ اور بنائے کلمات میں بھی۔ ادھر شہریوں نے بھی اپنی ایک الگ ہی زبان گھڑلی جو کئی پہلو سے مضری زبان سے مخالف تھی۔ نہ اعراب ہی میں اس سے ملتی تھی نہ اوضاع و تصاریف میں۔ اور نہ یہ شہری زبان مروجہ عربی زبان سے میل کھاتی تھی۔ پھر یہ بھی نہیں تھا کہ سب ملکوں کی ایک ہی زبان ہو۔ بلکہ ہر ملک نے اپنی ایک الگ زبان وضع کر لی تھی جو دوسرے ملک کی زبان سے نہیں ملتی تھی۔ مثلاً اہل مشرق کی زبان کچھ اور تھی اور اہل مغرب کی کچھ اور۔ اسی طرح اہل اندلس کی زبان ان ہر دو سے نرالی ہوئی۔

اب شعر جو انسان کے لئے طبعی و فطری شی ہے، زبان مضر کے بگڑ جانے سے اس کا وجود نہیں مٹا۔ بلکہ ہر زمانہ و دور میں اس کا چلن و رواج رہا۔ اور آجکل بھی مستعجم عرب اور شہری اپنی اپنی زبانوں میں شعر کہتے ہیں اور حقیقت میں شاعری کی داد دیتے ہیں۔ اور عربوں کی موجودہ زبان گو ان کے اسلاف کی مضری زبان سے بہت بدل گئی ہے اور عجمیت سے متاثر ہے، لیکن اسلاف کے طریق پر آجکل بھی تمام اقسام شعر مثلاً نسیب، مدح، مرثیہ اور ہجو وغیرہ اس میں مستعمل ہیں۔ کبھی ایک مطلب سے دوسرے مطلب کی طرف گریز کرتے ہیں۔ اور کبھی مقصود کو شروع ہی کلام میں لے آتے ہیں۔ قصائد کی ابتداء میں اکثر شاعر اپنا نام لاتے ہیں۔ اور پھر نسیب کا سلسلہ چلاتے ہیں۔ مغرب کے عرب ان قصائد کو "اَصْمَعِیَّات" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ گویا اصمعی کی طرف نسبت کرتے ہوئے جو عربی شعر کا بہت بڑا راوی گذرا ہے۔ اور اہل مشرق ان کو "بدوی" کہتے ہیں۔ اور الحان بسیطہ میں ان کو گاتے ہیں۔ اور جب موسیقی کے رنگ میں گلتے ہیں تو اس گانے کو "حوراق" کا نام دیتے ہیں۔ گویا حوران کی طرف نسبت دیتے ہوئے جو اطراف عراق و شام میں ایک جگہ ہے اور آج تک بدوی عرب کا مسکن و ماوی بنا ہوا ہے۔

آجکل عربوں میں ایک اور نوع نظم مروج ہے جس کے ہر حصہ میں چار اجزاء ہوتے ہیں۔ اور پچھلا جزو یا مصرع قافیہ میں پہلے تینوں اجزاء یا مصرعوں سے مختلف ہوتا ہے۔ اور قافیہ کا التزام ہر چوتھے مصرعہ میں کیا جاتا ہے۔ یہ نظم ایک حد تک متاخرین کی ایجاد مُرَبَّع اور مُخَمَّس سے ملتی ہے۔ عربوں نے اسی نوع میں بلاغت کے خوب خوب جوہر دکھلائے ہیں اور ان کے نامی شعراء گذرے ہیں۔ متاخرین اہل علم ان اقسام شعر کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ان کو سن کر یا

پر کرتا جب بھول چوک جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فقدانِ اعراب کے باعث ان کا ذوق ان کو قبول نہیں کرتا۔ در اصل یہ وجہ یہ ہے کہ متاخرین کو خود اس زبان میں ملکہ حاصل نہیں۔ اگر ان کو اس میں ملکہ ہوتا تو ان کی طبیعت اور ان کا ذوق عرب کی بلاغت پر شہادت دیتا۔ اور ان کی بلاغت کو تسلیم کئے بغیر رہ نہیں سکتے تھے۔ اور سچ پوچھئے تو اعراب کو بلاغت میں دخل بھی کیا، بلاغت تو صرف اس کو چاہتی ہے کہ کلام مقصود کے مطابق ہو اور مقتضائے حال کے موافق خواہ رفع فاعل پر دلالت کرے اور نصب مفعول پر، خواہ اس کے خلاف صورت ہو۔ یہ باتیں تو قرائن سے معلوم ہو جاتی ہیں اور دلالت ہمیشہ ہوتی ہے اہلِ زبان اور اہلِ ملکہ کی اصطلاح کے موافق۔ لہٰذا اگر یہ اصطلاح معلوم اور عام ہو گئی تو دلالت الفاظ کے معنی صحیح ہو گئے۔ اور جب یہ دلالت مقصود و مقتضائے حال کے مطابق ہوئی تو کلام بلاغت کے درجہ میں آگیا اور قوانینِ نحویہ کا اس میں کوئی اعتبار نہیں۔ ان قوانین کی رو سے عرب کی بلاغت رد نہیں کی جا سکتی۔ اور کیوں رد ہو جب کہ ان کے کلام میں اسلوبِ شعری بھی ملتا ہے اور فنونِ شعریہ کا بھی وجود ہے۔ البتہ اعراب حرکات کی کمی ہے۔ اور وہ بھی یوں مضر نہیں کہ ان کے ہاں کلمات موقوفۃ الآخر ہوتے ہیں۔ اور فاعل و مفعول، مبتدا و خبر کی پہچان وہ قرائن سے کر لیتے ہیں۔ نہ حرکات اعراب سے۔ پھر کیا قباحت رہ جاتی ہے۔

(اندلس کی زجل اور موشح نظمیں:-)

اندلس میں جب شعر گوئی کا چرچا بڑھا، اور شعر کے اقسام و فنون کی اصلاح و درستی ہوئی، اور ان میں بڑی بڑی موشگافیاں عمل میں آئیں تو متاخرین نے موشح کے نام سے ایک نوع نظم نکالی۔ اس نظم میں شعر کے کئی کئی ٹکڑے ہوتے ہیں۔ اور ہر ٹکڑے کا قافیہ دوسرے شعر کے مقابل ٹکڑے سے ملتا جلتا ہے اور وہ بھی تمام نظم میں نہیں، بلکہ دو چار شعر تک کئی کئی ٹکڑے مل کر ایک شعر بنتا ہے۔ اور ایک مصرعہ کے تمام ٹکڑے برابر اور ایک وزن کے نہیں ہوتے، بلکہ مختلف ہوتے ہیں۔ اور جیسے ایک مصرع میں آجاتے ہیں، باقی میں وہی وزن باقی رہتا ہے۔ ہر مصرع میں عموماً چار ٹکڑے ہوتے ہیں۔ اور چوتھے مصرع کا قافیہ تینوں سے الگ ہوتا ہے۔ یہ قسم نظم ہر رنگ میں مستعمل ہوتی ہے۔ نسیب اس میں کہی جاتی ہے اور مدح سرائی اس میں بالکل جس طرح قصائد میں۔ غرض اس نوع کلام نے وہ فروغ پکڑا اور وہ قبولیت عامہ اس کو نصیب ہوئی کہ ہر خاص و عام نے اسی کو برتا۔ کیونکہ اس میں ایک گونہ سہولت نظر آئی۔ اس طرز و طریق کا موجد جزیرۂ اندلس میں مُقدم بن مُعافر الفریری تھا جو امیر عبداللہ بن محمد المروانی کے شعراء میں شمار ہوتا تھا۔ پھر اس کی شاگردی ابو عبداللہ احمد بن عبد ربہ صاحب کتاب عقد الفرید نے کی۔ مگر متاخرین میں ان کا نام نہیں چمکا۔ نہ ان کی موشحات چلن میں آئیں۔ پھر اس طرز میں سب سے بڑا نامور شاعر عُبادۃ القزاز گذرا ہے جو المعتصم بن صمادح صاحب المریہ کا شاعر خاص تھا۔ ذیل کا موشح اسی نے لکھا ہے

بَدرُ تَمّ + شمسُ ضُحیٰ + غُصنُ نَقا + مِسکُ شَمّ +
مَا اَتَمّ + مَا اَوضَحا + مَا اَورَقا + مَا اَنَمّ +
لَا جَرَم + من لمحا + قَد عَشِقا + قَد حُرِم +

لوگوں کا خیال ہے کہ اس کے معاصرین موشح گو اس سے سبقت نہ لے جا سکے۔ بہت سے مشائخ کی زبانی یہ قصہ بھی سنا گیا کہ ایک روز موشح کہنے والوں کا مشاعرہ اشبیلیہ میں منعقد ہوا۔ چیدہ چیدہ شعراء کا مجمع تھا اور ایک سے ایک استاد کلام موجود تھا۔ مشاعرہ کی ابتدا ہوئی تو اعمیٰ الطلیطلی اپنا کلام سنانے کے لئے آگے بڑھا اور اپنے موشح کی ابتدا اس

ہوتی کی۔

... حسان + سافر عن دہر + ضاق عنہ الزمان + وحوام الاحد ذیق +

... نے ویسا ہی کہ یہ موشح سنا جس کے دیکھا دیکھی دوسروں نے بھی ایسا ہی کیا گویا انہوں نے یہ ظاہر کیا کہ اب اس کے سامنے ہمارا چراغ نہیں جل سکتا۔ اعلم بطلیوسی کا کہنا ہے کہ اس نے ابن زہیر کو یہ کہتے سنا کہ مجھ کو کبھی کسی کے موشح پر رشک نہیں آیا مگر ایک ابن بقی ہی ہے کہ جس کے موشح پر بے شک مجھ کو رشک آیا۔ جب کہ اس نے اپنا کلام اس طرح شروع کیا۔

اما تری احمد + فی مجدہ العالی لا یلحق + اطلعہ الغرب + فارنا مثلہ یا مشرق +

انہیں ابن زہیر و ابن بقی کے فی البدیہہ کہنے والے معاصرین میں ابوبکر الابیض اور حکیم ابوبکر بن باجہ بھی تھے۔ موخر الذکر تو کئی راگوں کا موجد گذرا ہے۔ اور اسی کا یہ قصہ مشہور ہے کہ ایک روز یہ اپنے مخدوم ابن تیفلویت صاحب سرقسطہ کی مجلس میں حاضر ہوا اور یہ موشح کسی کنیز کی زبانی پڑھوایا۔

جرر الذیل ایما جر + وصل السکر منک بالسکر +

اس کو سن کر ممدوح پھڑک اٹھا اور جب اس کو اس پر ختم کیا۔

عقد اللہ رایۃ النصر + لامیر العلا ابی بکر +

تو ابن تیفلویت بے خود ہو کر چلا یا اور اپنے کپڑے چاک کر کے کہنے لگا، واہ کیا خوب ابتداء ہے اور کیا خوب خاتمہ پھر سخت قسم کھائی کہ ابن باجہ اپنے گھر تک سونے پر چل کر جائے گا۔ ابن باجہ اس کے انجام سے ڈرا تو اس نے اس کے لئے یہ حیلہ نکالا کہ اپنے نعل سونے کے کر کے اس پر چلا۔ ابو الخطاب بن زہر کا یہ بھی کہنا ہے کہ ایک روز ابی بکر بن زہیر کی مجلس میں ابی بکر الابیض و شاح مذکور کا ذکر دوران گفتگو میں آگیا، تو بعض حاضرین اس پر کڑھنے لگے۔ ابوبکر بن زہیر نے کہا کیا خوب کیا ایسا آدمی بھی بری نظر سے دیکھنے کے قابل ہے جس کا کلام یہ ہو۔

ما لذ لی شراب راح + علی ریاض الاقاح + لولا ہضیم الوشاح + اذا اسا فی الصباح +

او فی الاصیل + اضحی یقول + ما للشمول + لطمت خدی +

وللشمال + ہبت فمال + غصن اعتدال + ضمہ بردی +

مما اباد القلوبا + یمشی لنا مستریبا + یا لحظہ رد نوبا + ویا لماہ الشنیبا +

برد غلیل + صب علیل + لا یستحیل + فیہ عن عہدی +

ولا یزال + فی کل حال + یرجو الوصال + وہو فی الصد +

پھر ان لوگوں کے بعد موحدین کی سلطنت کے آغاز میں محمد بن ابی الفضل بن شرف نے اپنا نام پیدا کیا۔ حسن بن دویدہ کا قول ہے کہ میں نے حاتم ابن سعید کو بہترین موشح کہتے پایا۔ یہ کلام بطور نمونہ پیش ہے۔

شمس قارنت بدرا + راح وندیم + واخفہ بعد رس الذی لہ + یا لیلۃ الوصل والسعود + باللہ عودی +

واللہ متوکل الذی لہ + ما العید فی حلۃ وطاق + وشم طیب + وانما العید فی التلاقی + مع الحبیب

ابو اسحق رونی نے ابن سعید سے روایت کی کہ اس نے ابو الحسن بن اسماعیل بن مالک کو یہ کہتے سنا کہ میں ایک دن ...

... ہی کیا جواب کریں کافی سن رسیدہ ہو چکا تھا۔ اور اس وقت بدوضع لباس میں بھی تھا۔ اس لئے ابن زہیر مجھے نہ پہچان سکا میں مجلس کے کنارے میں جا بیٹھا۔ حاضرین میں علمی گفتگو چھڑی، تو میں نے اثنائے مذاکرہ میں اپنا موشح سنایا:

كحل الدجى يجري + من مقلة الفجر + على الصباح +
ومعصم النهر + في حلل خضر + من البطاح +

ابن زہیر یہ سنتے ہی پھڑک اٹھا اور کہا کہ کیا یہ موشح تمہارا ہے۔ میں نے کہا۔ جی ہاں، ذرا پہچانیے تو۔ کہا، تم کون ہو بس ایک دم پہچان گیا اور کہنے لگا، قسم بخدا میں تم کو قطعاً نہیں پہچانتا تھا۔ ابن سعید کا قول ہے کہ ابوبکر بن زہیر اپنے زمانہ کا بہترین موشح گو تھا۔ اور اس کی موشح نظموں نے مشرق سے لے کر مغرب تک دھوم مچا دی تھی۔ آپ کا کہنا ہے کہ میں نے ابوالحسن سہل بن مالک کو یہ کہتے سنا کہ ایک روز ابن زہیر سے کسی نے پوچھا کہ حضرت یہ تو فرمائیے کہ اگر کوئی آپ سے پوچھے کہ آپ کا بہترین مایۂ فخر موشح کونسا ہے، تو آپ کونسا بتائیں گے۔ ابن زہیر نے جواب دیا کہ میں اس کے سامنے اپنا یہ موشح پڑھ دوں گا۔

ما للمولّه + من سكره لا يفيق + يا له سكرانا +
من غير خمر + ما للكئيب المشوق + يندب الأوطانا +
هل تستعاد + أيامنا بالخليج + وليالينا +
إذ يستفاد + من النسيم الأريج + مسك دارينا +
وإذ يكاد + حسن المكان البهيج + أن يحيينا +
ونهر أظله + دوح عليه أنيق + مورق فينانا +
والماء يجري + وعائم وغريق + من جنى الريحانا +

متاخرین موشح گو شاعروں میں ابن سہل شاعر اشبیلیہ و سبتہ کا موشح بھی چیدہ موشحوں میں شمار ہوتا ہے جس کے دو شعر حسب ذیل ہیں:۔

هل درى ظبي الحمى أن قد حمى	قلب صب حله عن مكنس
فهو في نار وخفق مثل ما	لعبت ريح الصبا بالقبس

اور اسی زمین میں ہمارے دوست وزیر ابو عبداللہ بن الخطیب شاعر اندلس و مغرب نے ذیل کا موشح کہا ہے:۔

(۱) جادك الغيث إذا الغيث همى	(۲) لم يكن وصلك إلا حلما
يا زمان الوصل بالأندلس	في الكرى أو خلسة المختلس
(۳) إذ يقود الدهر أشتات المنى	(۴) زمرا بين فرادى وثنا
ينقل الخطو على ما يرسم	مثل ما يدعو الوفود الموسم
(۵) والحيا قد جلل الروض سنا	(۶) وروى النعمان عن ماء السما
فثغور الزهر فيه تبسم	كيف يروي مالك عن أنس

(٧) يكسوه الحسن ثوباً معلما
يزدهي منه بأبهى ملبس

(٨) في ليالٍ كتمت سرّ الهوى
بالدجى لولا شموس الغرر

(٩) مال نجم الكأس فيها وهوى
مستقيم السير سعد الأثر

(١٠) وطرٌ ما فيه من عيبٍ سوى
أنّه مرّ كلمح البصر

(١١) حين لذّ النوم شيئاً أو كما
هجم الصبح هجوم الحرس

(١٢) غارت الشهب بنا أو ربّما
أثّرت فيها عيون النرجس

(١٣) أيّ شيء لامرئ قد خلصا
فيكون الروض قد مُكِّن فيه

(١٤) تنهب الأزهار فيه الفرصا
أمنت من مكره ما تتّقيه

(١٥) فإذا الماء يناجي والحصا
وخلا كلّ خليلٍ بأخيه

(١٦) تبصر الورد غيوراً برما
يكتسي من غيظه ما يكتسي

(١٧) وترى الآس لبيباً فهما
يسرق السمع بأذنَي فرس

(١٨) يا أهيل الحيّ من وادي الغضا
وبقلبي مسكنٌ أنتم به

(١٩) ضاق عن وجدي بكم رحب الفضا
لا أبالي شرقه من غربه

(٢٠) فأعيدوا عهد أنسٍ قد مضى
تُعتقوا عانيكم من كربه

(٢١) واتّقوا الله وأحيوا مغرما
يتلاشى نفساً في نفس

(٢٢) حبس القلب عليكم كرما
أفترضون عفاء الحبس

(٢٣) وبقلبي منكم مقترب
بأحاديث المنى وهو بعيد

(٢٤) قمرٌ أطلع منه المغرب
شقوة المغرى به وهو سعيد

(٢٥) قد تساوى محسنٌ أو مذنب
في هواه بين وعدٍ ووعيد

(٢٦) ساحر المقلة معسول اللمى
جال في النفس مجال النفس

(٢٧) سدّد السهم وسمّى ورمى
بفؤادي نبلة المفترس

(٢٨) إن يكن جار وخاب الأمل
وفؤاد الصبّ بالشوق يذوب

(٢٩) فهو للنفس حبيبٌ أوّل
ليس في الحبّ لمحبوبٍ ذنوب

(٣٠) أمره معتمل ممتثل
في ضلوعٍ قد براها وقلوب

(٣١) حكم اللحظ بها فاحتكما
لم يراقب في ضعاف الأنفس

(٣٢) ينصف المظلوم ممّن ظلما
ويجازي البرّ منها والمسي

(٣٣) ما لقلبي كلّما هبّت صبا
عاده عيدٌ من الشوق جديد

(٣٤) كان في اللوح له مكتتبا
قوله إنّ عذابي لشديد

(٣٥) جلب الهمّ له والوصبا
فهو للأشجان في جهدٍ جهيد

(٣٦) وَرِجْ فِي الشَّكْلِ كَذَا أَخْرَمَا
فِيمَا تَرَى فِي هَشِيمِ الْيَبَسِ

(٣٧) لَمْ يَدَعْ مِنْ مُهْجَتِي إِلَّا الذِّمَا
كَبَقَاءِ الصُّبْحِ بَعْدَ الْغَلَسِ

(٣٨) سَلِّمِي يَا نَفْسُ فِي حُكْمِ الْقَضَا
وَاعْمُرِي الْوَقْتَ بِرُجْعَى وَمَتَابِ

(٣٩) وَاتْرُكِي ذِكْرَى زَمَانٍ قَدْ مَضَى
بَيْنَ عُتْبَى قَدْ تَقَضَّتْ وَعِتَابِ

(٤٠) وَاصْرِفِي الْقَوْلَ إِلَى الْمَوْلَى الرِّضَى
مُلْهَمِ التَّوْفِيقِ فِي أُمِّ الْكِتَابِ

(٤١) الْكَرِيمِ الْمُنْتَهَى وَالْمُنْتَمَى
أَسَدِ السَّرْجِ وَبَدْرِ الْمَجْلِسِ

(٤٢) يَنْزِلُ النَّصْرُ عَلَيْهِ مِثْلَ مَا
يَنْزِلُ الْوَحْيُ بِرُوحِ الْقُدُسِ

جان لیجئے کہ ذوق سے بلاغت کی معرفت و شناخت اسی کو ہو سکتی ہے جو زبان سے گہری وابستگی رکھتا ہو۔ اس کے استعمال پر اس کو پورا پورا قابو ہو، اور مزید برآں اہلِ زبان کے ساتھ شیر و شکر ہو کر زبان کا کامل ملکہ اس کو نصیب ہو گیا ہو۔ چنانچہ زبانِ مغربی کے بیان کے ذیل میں اس کی پوری تفصیل آپ کے سامنے آچکی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اہلِ اندلس اہلِ مغرب کی بلاغت سے ناآشنا ہیں۔ اور اہلِ مغرب اہلِ اندلس و مشرق کی بلاغت سے نابلد۔ اور اسی طرح اہلِ مشرق اہلِ اندلس و مغرب کی بلاغت سے ناواقف اور بے خبر ہیں۔ کیونکہ آپ سابق اوراق میں پتہ لگا چکے ہیں کہ سب جگہ کی شہری زبان ایک نہیں، بلکہ بھانت بھانت کی زبانیں رائج ہیں۔ بس جس کی جو زبان ہے اور جس میں وہ پلا بڑھا ہے، اسی کی بلاغت و حسن و خوبی کو وہ جان و پہچان سکتا ہے، دوسری زبانوں میں اس کو کیا یارا کہ ایسی مہارت پیدا کرے۔

اب ہم بحث کو یہیں ختم کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر اس میں کلام کو زیادہ طول دیتے ہیں تو شاید ہمارا قدم غرضِ کتاب سے باہر نکل جائے۔ ہم نے اس کتاب کا موضوع (جیسا کہ آپ کو یاد ہوگا) تمدن اور عوارضِ تمدن کو قرار دیا تھا۔ ہمارا خیال ہے کہ اس موضوع کے ذیل میں بیان کا کوئی گوشہ ہم نے خالی نہیں چھوڑا ہے۔ لیکن پھر بھی بہت ممکن ہے کہ ہمارے بعد کوئی ایسے ذی علم صاحبِ فکر صحیح آئیں جو ہمارے بیان کردہ مسائل پر اضافہ کر سکیں۔ اور درحقیقت ایک فن کے موجد و مستنبط کے ذمہ یہ لازم بھی نہیں کہ وہ فن کے جملہ مسائل کو احاطۂ بیان میں لے آئے۔ البتہ موضوعِ علم کی تعیین و تخصیص اور اس کی مختلف فصول کی ترتیب میں وہ کوتاہی نہیں کرتا۔ پھر پچھلے لوگ مسائل میں تھوڑا تھوڑا اضافہ کر کے آخر فن کو پایۂ تکمیل تک پہنچاتے ہیں۔ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ۔

صاحبِ کتاب کا بیان ہے کہ میں نے اس پہلی کتاب کی تصنیف و تالیف سے بلا تنقیح و نظرِ ثانی پانچ ماہ میں فراغت حاصل کی۔ گویا ۷۷۹ھ ہجری کے وسط میں قلم کے گھوڑے نے منزلِ مقصود پر پہنچ کر دم لیا۔ اس کے بعد مجھ کو اس کتاب پر نظرِ ثانی کرنے اور اس کی اصلاح و درستی کا جب موقع ملا تو میں نے ساتھ ہی ساتھ تاریخ الامم کے لئے بھی قلم اٹھایا اور اس کی تصنیف کا سلسلہ چھیڑا۔ وَمَا الْعِلْمُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ۔

تمت بالخیر

(مطبوعہ جاوید پریس کراچی)

علامہ ابن خلدون تونس میں ۱۳۳۲ء میں پیدا ہوئے اور قاہرہ میں ۱۴۰۶ء میں فوت ہوئے۔ آپ نے اپنی زندگی کے ۲۴ سال تونس میں، ۲۶ سال بلادِ مغرب و اندلس میں اور ۲۴ سال مصر و شام و حجاز میں گزارے۔ جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

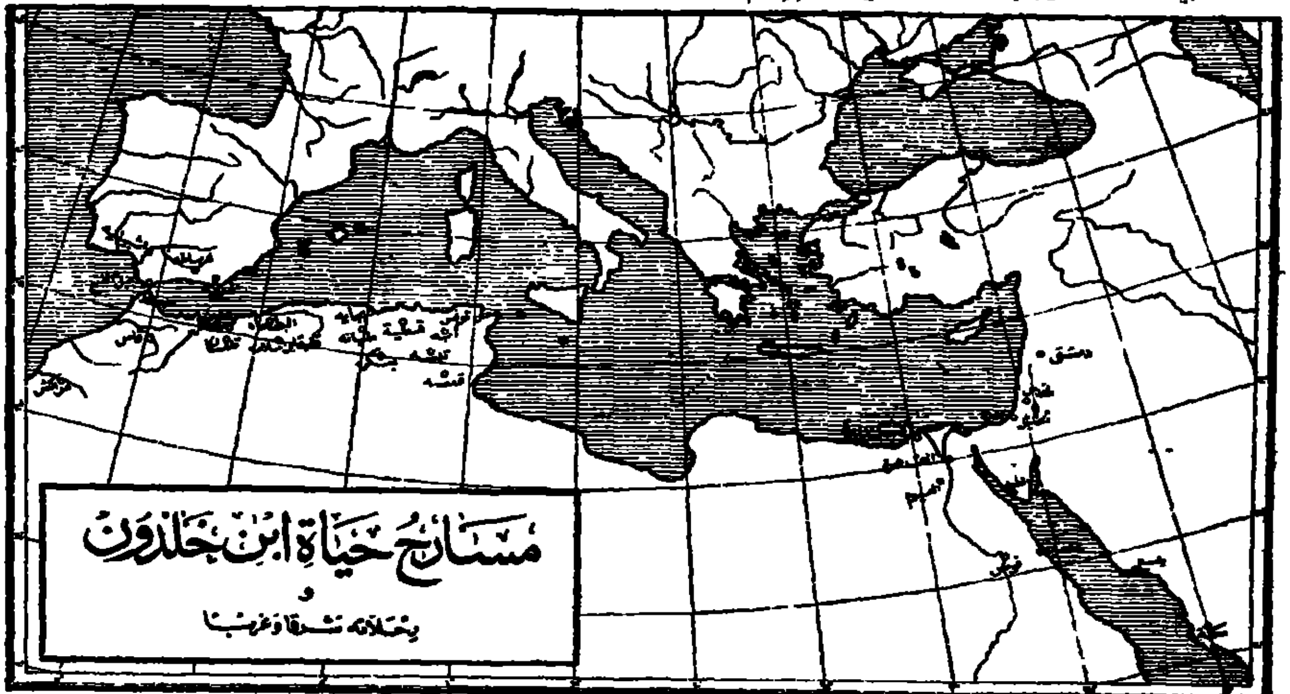
تونس و فاس کے درمیان ۱۳۵۲ء تا ۱۳۵۴ء — فاس میں ۱۳۵۴ء تا ۱۳۶۲ء — اندلس میں ۱۳۶۲ء تا ۱۳۶۵ء — بجایہ میں ۱۳۶۵ء تا ۱۳۶۵ء — بیسکرہ میں ۱۳۶۶ء تا ۱۳۷۲ء — قلعہ ابن سلامہ میں ۱۳۷۴ء تا ۱۳۷۸ء — تونس میں ۱۳۷۸ء تا ۱۳۸۲ء — مصر میں ۱۳۸۲ء تا ۱۴۰۶ء

مصر میں رہ کر حجاز کا سفر ۱۳۸۷ء میں کیا۔ بیت المقدس کا سفر ۱۴۰۰ء میں اور آخری سفر دمشق ۱۴۰۱ء میں

ابن خلدون کی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

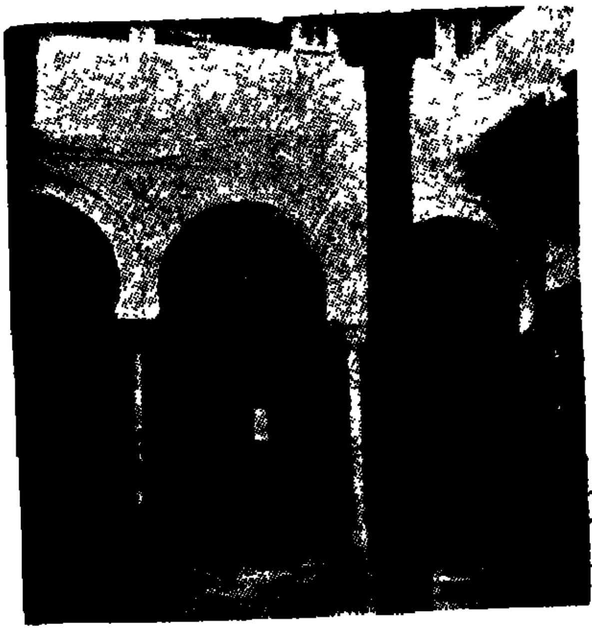
پہلا دور: بلادِ مغرب میں سیاسی مشاغل ۱۳۵۲ء تا ۱۳۷۴ء۔ دوسرا دور: تصنیف و تالیف کا زمانہ (قلعہ ابن سلامہ میں) ۱۳۷۴ء تا ۱۳۷۸ء گویا فقط ۴ سال۔ تیسرا دور: درس و تدریس، قضا، جس میں تالیف پر مراجعت کا زمانہ بھی شامل ہے ۱۳۷۸ء تا ۱۴۰۶ء۔

مندرجہ بالا نقشہ میں یہ مقامات دکھائے گئے ہیں: دمشق۔ القدس۔ الخلیل۔ بیوت لحم۔ غزہ۔ طور۔ القصیر۔ قوص۔ قاہرہ۔ فیوم۔ اسکندریہ۔ تونس۔ ابہ۔ تبسہ۔ قفصہ۔ قسنطینہ۔ بسکرہ۔ بجایا۔ ملیانہ۔ البطحاء۔ قلعہ ابن سلامہ۔ تلمسان۔ ہنین۔ المریہ۔ غرناطہ۔ فاس۔ سبتہ۔ اشبیلیہ۔ جبل الفتح (جبل الطارق)، مراکش





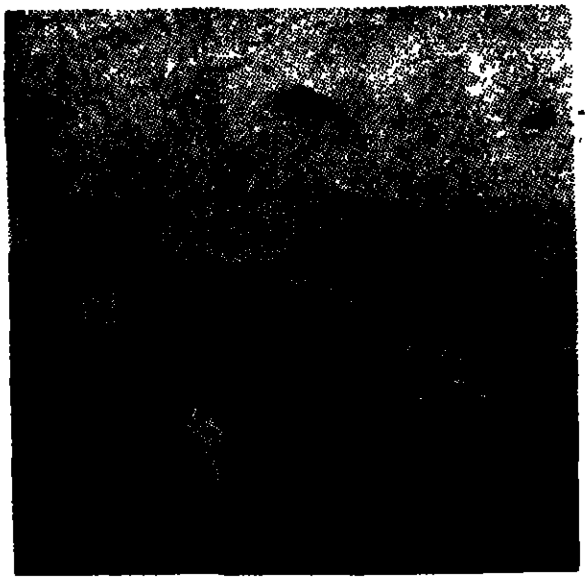
شارع تربۃ الباي (تونس) میں وہ مکان جہاں علامہ ابن خلدون پیدا ہوئے



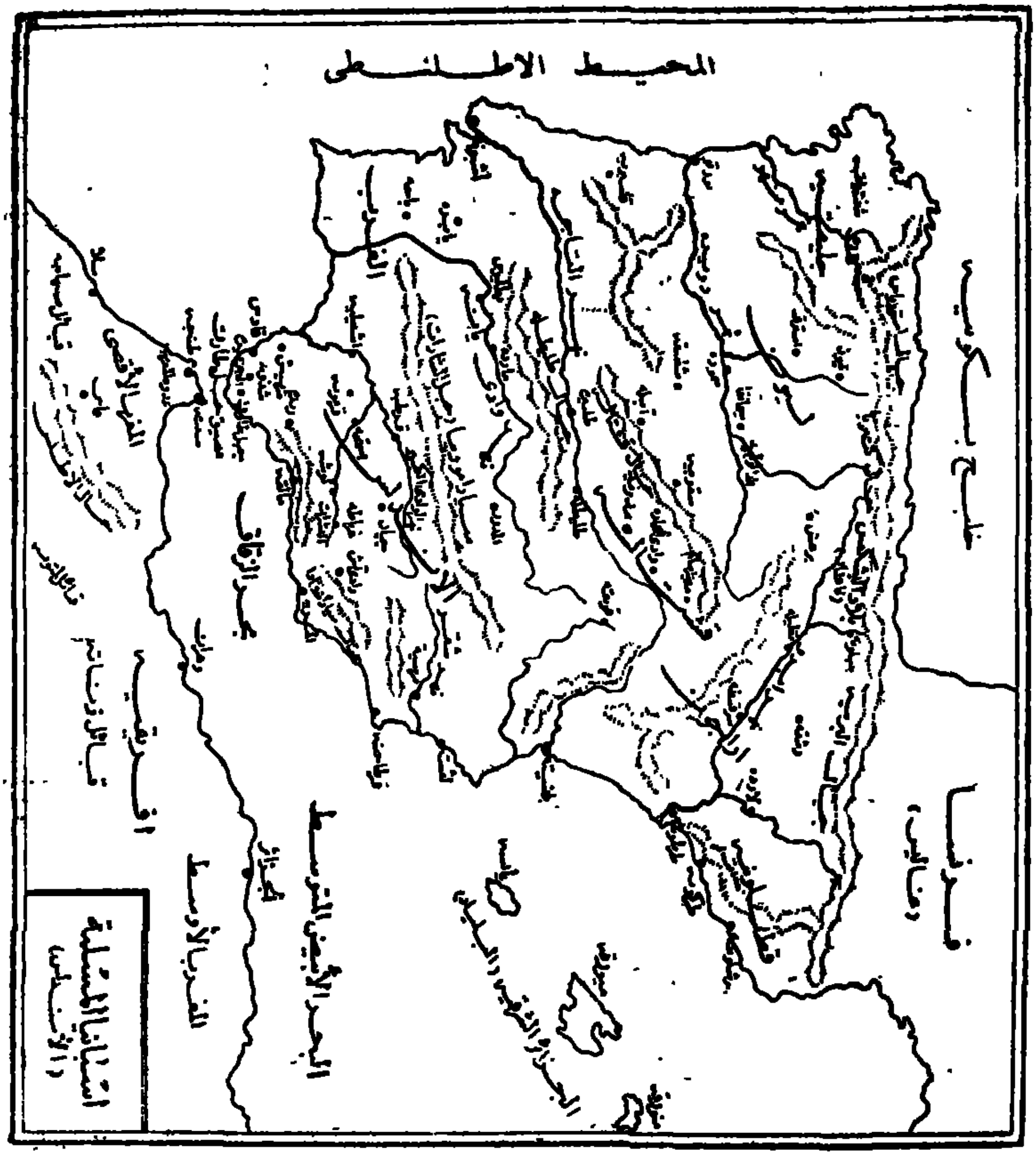
اب اس مکان میں کئی سال سے مدرسۃ الادارۃ العلیا قائم ہے مکان کے اندر دروازہ کی ایک جانب ان کی یادگار میں کتبہ آویزاں ہے



شارع تربیت الباری جہاں
ختم ہوتی ہے وہاں
مسید د مسجد ا القبہ ہے



کہا جاتا ہے کہ یہاں اس مسجد القبہ
میں علامہ ابن خلدون نے ابتدائی
تعلیم حاصل کی تھی


المحيط الاطلنطى